ANDOVER-HARVARD LIBRARY
AH 45QK $
Harvard Depository
Brittle Book
Digitized by Google

HARVARD
DIVINITY
SCHOOL
Andover-Harvard
Theological Library

Digitized by Google

Handbuch
der
Dogmatik
der
evangelisch-lutherischen Kirche,

oder

Versuch

einer beurtheilenden Darstellung der Grundsätze, welche diese Kirche in ihren symbolischen Schriften über die christliche Glaubenslehre ausgesprochen hat, mit Vergleichung der Glaubenslehre in den Bekenntnißschriften der reformirten Kirche,

von

Karl Gottlieb Bretschneider,

Doctor der Theologie, geheimen Oberconsistorialrathe und General-Superintendenten zu Gotha, Ritter des Herzoglich-Ernestinischen Hausordens, und der lateinischen Gesellschaft zu Jena Ehrenmitgliede.

Erster Band.

Vierte verbesserte und vermehrte Auflage.

Leipzig, 1838.

Verlag von Johann Ambrosius Barth.

Vorrede.

Es gab eine Zeit, in welcher man von der in den symbolischen Schriften der Kirche ausgesprochenen Theologie so wenig Notiz nahm, namentlich auch in akademischen Vorlesungen, daß der größte Theil der jüngern Theologen damit sehr unbekannt blieb. Da man ihrer Bestimmungen meistens nur gelegentlich und kurz bei der Geschichte des Dogma's gedachte, so geschah es nicht nur, daß man sie sehr mangelhaft darstellte, sondern daß man auch die kirchliche Orthodoxie, welche durch die öffentlich geltenden Symbole bestimmt wird, mit der Theologie der nachfolgenden sogenannten orthodoxen Theologen, als eines Gerhard, Hutter, Calov, Quenstedt, Hollaz, Buddeus u. s. w. vermischte, und es dadurch dem jungen Theologen noch schwerer machte, eine richtige Vorstellung von der gültigen Kirchenlehre, auf welche doch der Religionseid gerichtet war, mit dem man ihn beim Eintritt in das Amt belegte, zu gewinnen. Die damals, ich meine das Jahr 1813, vorhandenen dogmatischen Werke zeigen dieses hinlänglich, und obgleich im Jahr 1809 ein kurzes Compendium von Augusti erschienen war, das den Lehrbegriff der lutherischen Kirche im Grundrisse darstellen sollte, so war es doch blos ein Compendium des Supernaturalismus des 17ten Jahrhunderts, und was man am wenigsten daraus ersah, das war die Theologie der geltenden Kirchensymbole. Auch hatte man die Frage, ob denn alles und jedes, was in unsern kirchlichen Symbolen vorkommt, zur

norma docendorum zu rechnen sei, noch nicht in Erwägung gezogen, und überhaupt eben sowohl die Darstellung als die Prüfung des symbolischen Systems vernachlässigt. Ich glaubte daher, es sei nützlich, die öffentliche Lehre der Kirche aus den geltenden Bekenntnißschriften vollständig und richtig, ohne Vermischung mit den Privatschriften der Theologen des 16ten und 17ten Jahrhunderts darzustellen, aber so darzustellen, daß zugleich ihr Verhältniß zur Lehre der Schrift und zu dem Urtheile der Vernunft aufgezeigt, und der Versuch gemacht würde, in dem Conflict theologischer Meinungen ein festes Urtheil zu ermitteln, wie weit die symbolische Theologie nach Schrift und Vernunft noch Anspruch auf Gültigkeit habe.

Dieses gab dem Buche seine eigenthümliche Gestalt, nach welcher es zuerst die symbolische Dogmatik ausführlich darstellt, und dann die Prüfung derselben zuerst nach der Schrift und dann nach der Vernunft folgen lässet. Diese Ordnung hat, wie ich wohl erkenne, ihr Unbequemes; aber sie war für meinen Zweck wesentlich, und ich habe sie auch bei dieser neuen Auflage nicht abändern wollen. Bei Ausmittelung der kirchlichen Lehre brauchte ich auch die formula concordiae, weil sie, wenn auch nicht in allen, doch in den meisten deutschen Ländern unsrer Confession symbolisches Ansehen hat, und der Lehrtypus der orthodoxen Theologen unsrer Kirche im 17ten Jahrhundert wurde. Ich citirte die symbolischen Bücher nach der deutschen Ausgabe von Weiß, und der lateinischen von Rechenberg, als den am weitesten verbreiteten Ausgaben *). — Eine kurze Geschichte der Dog-

*) „Christliches Concordienbuch, das ist der Evangelisch-lutherischen Kirche sämmtl. gewöhnliche symbolische Schriften ꝛc. von M. Christian Weiß." Lpz. 1739. 4. — Concordia pia et unanimi consensu repetita confessio fidei et doctrinae Electorum, Princip. et Ordin. Imperii atque eorundem Theologorum, qui Augustanam confessionem ample

men fügte ich bei, weil sie mir zur Erläuterung der biblischen und kirchlichen Vorstellung nützlich schien. Auch glaubte ich die wichtigsten Schriften über einzelne Lehren angeben zu müssen, und erlaubte mir in Hinsicht des Ausführlichen in der Literatur auf eine andre meiner Schriften zu verweisen *).

Bei der zweiten Auflage dieses Handbuchs im Jahr 1822 wurde der erste Band derselben fast ganz umgearbeitet, und auch die in der ersten Ausgabe nur selten beachtete dogmatische Kritik, d. i. die Prüfung jedes Lehrstücks nach seinem Zusammenhange mit dem symbolischen System selbst, beigefügt. — Bei der dritten Auflage im Jahr 1828 mußte nun auch auf die indessen erschienenen eigenthümlichen Systeme Schleiermachers und Marheinecke's Rücksicht genommen werden, und ich that dieß in einer besondern Abhandlung, welche der dritten Auflage vorgesetzt wurde, und für die Besitzer der zweiten Auflage auch besonders zu haben war**), worin ich das Wesentliche ihrer Systeme im Zusammenhange darstellte, weil eine Angabe ihrer Vorstellungen bei einzelnen Dogmen, ohne die Kenntniß ihrer Grundansichten ununterrichteten Lesern unverständlich geblieben sein, und der Zweck nicht erreicht worden sein würde, den Leser über den dermaligen Zustand der Dogmatik zu orientiren. Jetzt habe ich vorgezogen, jenen Aufsatz, jedoch verkürzt,

---

ctuntur. Edit. nova. Lips. 1742. 8. — Späterhin erschienen zwei Handausgaben der symbolischen Bücher: Libri symbolici Eccles. Evang. Ad fidem optimorum codd. recensuit I. A. H. Tittmann. Misen. 1817. 8., und: Libri symbolici Ecclesiae Evangelicae sive Concordia. Recensuit C. A. Hase. Lips. 1827. 8., wovon so eben eine 2te Ausg. erschienen ist. Die Tittmannische Ausgabe hat die pagina der Rechenbergischen in margine bemerkt.

*) „Systematische Entwickelung aller in der Dogmatik vorkommenden Begriffe — nebst der Literatur, vorzüglich der neuern, über alle Theile der Dogmatik;" — im J. 1825 in dritter Aufl. zu Leipzig. gr. 8.

**) „Ueber die Grundansichten der theologischen Systeme in den dogmatischen Lehrbüchern der Herren Professoren Schleiermacher und Marheinecke, so wie über die des Hrn. D. Hase. Lpz. 1828."

dem 12ten §. einzuverleiben, außerdem aber in einzelnen Lehrstücken noch besondere Rücksicht auf jene speculative Theologie zu nehmen.

Als ich mich jetzt zu einer vierten Revision dieses Handbuchs entschloß, so erkannte ich wohl, daß es nicht nur vieler Zusätze, sondern auch zahlreicher Verbesserungen bedurfte, wenn es den Leser über den dermaligen Stand der Dogmatik hinreichend orientiren sollte. Hoffentlich wird man finden, daß das Nöthige dafür gethan worden ist. Wenige Paragraphen werden ohne Verbesserung und Zusätze geblieben sein, viele sind beträchtlich erweitert, andere ganz oder größtentheils umgearbeitet worden. Man vergleiche z. B. mit der vorigen Ausgabe §. 5[b]. 12. 18. 23. 24. 34. 41. 74. 75. 76. 81. 104. 111. 124. 127. 138. 140. 155. 158. 159. 160. 166. 167. 169. 175. 176. — Das Leben Jesu von dem Hrn. D. Strauß hat im 34. §. eine allgemeine Würdigung gefunden *), und es ist auch sonst an geeigneten Orten auf dasselbe Rücksicht genommen worden. Die Untersuchungen über einzelne Punkte des Systems, welche ich seit dem Jahr 1828 in besondern Schriften dem Publikum mitgetheilt habe **), sind hier in ihren Resultaten benutzt worden. — Dagegen erschienen das „Leben Jesu" vom Hrn. Prof. D. Neander, und die „Symbolik der lutherischen Kirche" vom Hrn. Prof. D. Köllner (Hamburg 1837. 8.) zu spät, als daß ich sie hätte berücksichtigen können. Noch bemerke ich, daß die zweite Auflage von Knapps Vorlesungen über die christliche Glaubenslehre, und von Winers comparativer Darstellung des Lehrbegriffs der

*) Man vergleiche dazu meinen Aufsatz in No. 104 — 106 der allgemeinen Kirchenzeitung vom J. 1837.

**) Namentlich die beiden Schriften: „Ueber die Grundprinzipien der evangelischen Theologie." Altenb. 1832. 8., und: „Die Grundlage des Evangelischen Pietismus, oder die Lehren von Adams Fall, der Erbsünde und dem Opfer Christi." Leipz. 1833. 8.

verschiedenen Kirchenparteien, die dritte Auflage aber von Nitzsch's System der christlichen Lehre im Laufe des Drucks erschienen sind.

Die älteste Dogmengeschichte bis zu Anfang der Fixirung des Lehrbegriffs durch Concilien, also bis zu Anfang des vierten Jahrhunderts, habe ich ausführlicher dargestellt, als die der folgenden Zeiten, weil es uns wichtig sein muß, die Vorstellungen derjenigen Väter, welche sich an die Apostel zunächst anschlossen und das von Christo und den Aposteln Empfangene in ihren Geist aufnahmen, genau kennen zu lernen, indem aus ihrem Verständnisse der Sachen ein bedeutendes Licht zurückfällt auf die Theologie der apostolischen Zeit. Dazu kommt, daß es das jetzige Zeitalter dringend bedarf, aus den Vätern der ersten drei Jahrhunderte zu sehen, wie einfach damals noch die Glaubenslehre und wie ausgedehnt die theologische Lehrfreiheit war, und wie man damals Lehrpunkte noch ganz frei ließ, welche unsre Zeloten für die nothwendigsten Glaubensartikel, an denen alles Heil und die Existenz des Christenthums hänge, auszubringen suchen. Die giftige Verketzerungssucht unsrer Zeit, die man besonders jungen Theologen einzuimpfen sucht, und welche traurige Früchte fürchten läßt, kann vielleicht in manchem Gemüthe gedämpft werden, wenn man ihm offenbar macht, wie einfach und frei die Theologie grade in den Jahrhunderten war, wo der Glaube die härtesten Prüfungen und Verfolgungen siegreich bekämpfte.

Da sich Lutheraner und Reformirte in so vielen Ländern zu Einer Kirche vereinigt haben, und zu wünschen ist, daß das heilsame Werk der Union noch weitern Fortgang gewinne, so habe ich in dieser Ausgabe auch die Lehrbestimmungen derjenigen reformirten Symbole mit angegeben, welche sich noch jetzt öffentlicher Geltung in ihren Krei-

sen erfreuen. Das „lutherisch" in dem Titel habe ich aber darum nicht gestrichen, weil nach der ganzen Anlage des Werks die symbolische Theologie der lutherischen Kirche die Grundlage bildet, und die reformirten Symbole nur zur Vergleichung herangezogen werden konnten, wenn nicht das Ganze eine völlige Umarbeitung erfahren sollte. Aus demselben Grunde habe ich die Ordnung des Ganzen, ob sie gleich einige Unbequemlichkeiten hat, nicht ändern wollen. Nur der 172ste §. der vorigen Ausgabe, die Beurtheilung der Lehre von der Auferstehung enthaltend, ist hier an das Ende der Lehre von den letzten Dingen gestellt worden.

Daß ich übrigens weder zu den Schleiermacherianern, noch zu den Hegelianern übergetreten bin, deßhalb bedarf ich hoffentlich keiner Entschuldigung. Der einfache Grund davon ist, daß es mir nicht möglich geworden ist, mich von der Wahrheit der jener speculativen Theologie zu Grunde liegenden Prinzipien zu überzeugen. Mit Achtung erkenne ich den Scharfsinn und das Talent an, mit welchem Hr. D. Marheinecke die Hegelschen Speculationen in die Formen symbolischer Lehrbestimmungen einzuzwängen versucht hat, und Schleiermachers Glaubenslehre achte ich als ein Werk des größten Scharfsinns, durch welches die theologische Wissenschaft ungemein und vielseitig gefördert worden ist. Die Grundlagen seines sowohl als Hrn. D. Marheinecke's Systems kann ich jedoch auf keine Weise für wahr erkennen. Wenn man mich deßhalb abermals, wie früher Hr. D. Marheinecke that, für einen Theologen erklären sollte, dessen Bildung einer bereits „verschollenen" Geistesrichtung angehöre, so werde ich mir dieses gern gefallen lassen. Nicht wie alt oder neu etwas ist, sondern wie wahr es ist, das ist die Frage. Zu der Zeit, wo ich meine theologischen Studien begann, und die Kantische Philosophie in weit größerem Schwunge war, als jetzt die Hegelsche, wurde auch

jeder, der nicht kantisch theologisirte, als ein Idiot mit stolzem Mitleiden angesehen, und in der, dem Kantianismus damals ganz ergebenen, allgemeinen Literaturzeitung eben so herumgenommen, wie jetzt die Nicht-Hegelianer in den Berliner Jahrbüchern abgefertigt werden. — Doch jene Zeit ist längst vorüber, und die Zeit ist nahe, wo auch der Hegelianismus vorüber sein, und, wie der Kantianismus, nicht mehr dem Leben, sondern der Geschichte der Philosophie angehören wird. Ohne Anmaßung darf ich sagen, daß die neuere Philosophie, von Kant an, Gegenstand meines ernsten Nachdenkens gewesen ist, und unumwunden bekenne ich, daß ich für einen tüchtigen Theologen eine vertraute Bekanntschaft mit der Philosophie für unerläßlich halte. Daß ich mich aber keinem der neuern herrschenden Systeme, auch früher dem Kantischen nicht, habe hingeben können, hat seinen Grund in zwei Regeln, die ich mir aus dem Studium philosophischer Systeme abgezogen habe. Zuerst halte ich fest, daß die Gesetze unsres denkenden und erkennenden Geistes und die Natur seines Bewußtseins, so wie das durch die gesetzmäßige Thätigkeit des Geistes Gefundene, das uranfänglich Wahre sei; daß daher jede Philosophie, welche gegen dieses Urwahre entscheide, falsch sein müsse, jede Philosophie aber, die über dieses Urwahre hinausgehe, der nöthigen Sicherheit entbehre, und mehr ein Spiel des Geistes und der Dialectik sei als eine Wissenschaft des Wahren. Zweitens halte ich fest, und es folgt aus jenem, daß keine Philosophie die wahre sein könne, welche die moralische Persönlichkeit des Geistes angreift oder auflösen will, weil ich darin nichts anders erblicken kann, als den Versuch einer verirrten Speculation oder eines exaltirten Gefühls, zu einem dialectischen Selbstmord zu gelangen, der jedoch unvollziehbar bleibt, weil die ewig gleiche Natur des Bewußtseins die Exaltationen der Speculationen ewig rectificirt und widerlegt. Der Hegelia-

nismus daher, indem er gegen das unverwüstliche und unveränderliche Selbstbewußtsein anstrebt, wälzt den Stein des Sisyphus, füllt das bodenlose Faß der Danaiden, und die Zeit wird kommen, wo sie nicht schon da ist, wo die Geister von solcher vergeblicher Arbeit ermüdet ablassen.

Noch weniger aber habe ich mich der jetzigen zelotischen Theologie hingeben, oder mich entschließen können, ihr Concessionen zu machen. Meine Ueberzeugungen, wie sie mir in einem mehr als dreißigjährigen Studium geworden sind, habe ich treu und redlich ausgesprochen und die Gründe dafür beigefügt, unbekümmert darum, ob mich der Rationalist nicht rationalistisch genug, der Buchstäbler nicht symbolisch genug, der angeblich Evangelische nicht evangelisch genug finden möchte.

Wenn es nun aber jederzeit gut ist, wenn in Zeiten theologischer Parteiungen und dogmatischen Schwindels auch solche ihre Stimme abgeben, welche zu keiner Parteifahne schwören, und weder auf Zeitungslob noch auf den Beifall der Mächtigen sehen, sondern allein nach der Wahrheit schauen und forschen, und das, was sie als solche erkannt haben, ohne Rücksicht auf herrschende Parteien und Tendenzen, freimüthig aussprechen; so fürchte ich nicht, daß ein neuer und verbesserter Abdruck dieses Handbuchs die Zahl überflüssiger Bücher vermehren dürfte.

Gotha, den 15. Octbr. 1837.

Bretschneider.

Uebersicht des Inhalts des ersten Bandes.

Prolegomena.

Erster Abschnitt: Religion; Theologie; Dogmatik.

Zweiter Abschnitt: von der Dogmatik der lutherischen Kirche insbesondere.

a **

Der Dogmatik erster Theil.

Die Grundsätze der evangel. luther. Kirche über die göttliche Offenbarung und den Codex derselben, die heilige Schrift.

Erstes Kapitel: von der göttl. Offenbarung.

Zweites Kapitel: Von dem Codex der Offenbarung.

Erster Abschnitt: Von dem Codex der christlichen Offenbarung überhaupt.

Zweiter Abschnitt: Von der Ableitung der geoffenbarten Lehre aus dem Codex derselben, dem N. Test.

Der Dogmatik zweiter Theil.

Grundsätze der evangelisch-lutherischen Kirche über die christliche Glaubenslehre.

Erstes Kapitel: Von Gott und dessen Verhältnisse zu der Welt und dem Menschen überhaupt.

Erster Abschnitt: Von Gottes Wesen, Sein und Eigenschaften.

Zweiter Abschnitt: Von der Trinität insbesondere.

Dritter Abschnitt: Von der Schöpfung, Erhaltung und Regierung der Welt.

1) Von der Schöpfung der Welt.

2) Von der Vorsehung.

Zweites Kapitel.

Von der Modification des allgemeinen Verhältnisses zwischen Gott und den Menschen durch Mittelgeister.

Drittes Kapitel.

Von der ursprünglichen Beschaffenheit des Menschen.

Prolegomena.

Erster Abschnitt.

Religion; Theologie; Dogmatik.

§. 1.

Religion.

Das deutsche Wort Religion stammt unbezweifelt vom lateinischen religio, dessen Grundbedeutung ist: Rücksicht, Scheu, Bedenklichkeit; ängstliche Sorgfalt, Gewissenhaftigkeit, Scrupel; Verbindlichkeit im Gewissen; Schuld, Gefühl des Vorwurfs, den man sich macht; Scheu und Furcht vor den Göttern (dies religiosi, gefürchtete, unglückliche Tage); — daraus: das Bestreben, die Götter zu versöhnen; die Ceremonien und heiligen Gebräuche. Doch so sicher diese Bedeutungen sind, so ungewiß ist man über die Etymologie des Wortes religio, und seinen Stamm [1]). Es gibt von der Religion einen Begriff, der

---

1) Cicero de nat. Deor. II, 28. leitet es ab von relegere, i. e. retractare. „Qui omnia, sagt er, quae ad cultum Dei pertinerent, diligenter retractarent et tanquam relegerent, sunt dicti religiosi, ex relegendo, ut elegantes ex eligendo, tanquam a diligendo diligentes, ex intelligendo intelligentes: his enim in verbis omnibus inest vis legendi eadem, quae in religioso.“ — Lactantius div. instit. IV, 28. von religare; a vinculo pietatis quo Deo obstricti et religati sumus. Die letztere Erklärung ist unrichtig, da von religare nur religatio, nicht aber religio kommen könnte, und religare bei den Alten nie im tropischen Sinne vorkommt. Lactanz verwarf Cicero's Etymologie nicht aus philologischen, sondern aus dogmatischen Gründen. Ihm war die Abhängigkeit von Gott, die unbedingte Unterwerfung unter dessen Gesetz und Offenbarung, Religion, daher er die Ableitung von religare suchte, die aus gleichem Grunde auch dem Augustin zusagte (Retract. I, 13.: Uni Deo religantes animas nostras, unde religio dicta creditur.). „Anders woher kann religio

aus der Erfahrung abstrahirt ist, und eine Idee, die aus der Vernunft, unabhängig vom Sprachgebrauche der Erfahrung,

---

nicht abgeleitet werden als von relegere, wie legio von legere. Legere überhaupt ist irgend sammeln; daher legio eine gewisse Sammlung von Kriegern, oder legere scl. litteras lesen, nämlich Buchstabenlaute zusammensammeln. Lex=legs ist etymologisch ein Sammeln, Zusammenfassen. Ansichten, Gründe, Stimmen wurden gesammelt, und dadurch wurde ein Beschluß, ein Gesetz. Relegere nun ist ein wiederholendes Sammeln. Geschieht es im Geiste, ist es ein relegere scl. mente, so ist es ein wiederholendes Ueberdenken, Andenken. Ein solches, gerichtet auf Göttliches, ist religio=Gottandacht. Der davon im Gemüth Erfüllte ist religiosus, ein Gottandächtiger." Paulus, der Denkglaubige, 1. B. S. 50. — Für die Ciceronianische Ableitung erklären sich auch, wenn auch mit anderer Wendung der Bedeutung, Wegscheider (instit. th. chr. p. 2.) und Nitzsch in einer besondern Abhandl. „Ueber den Religionsbegriff der Alten", in den theolog. Studien und Kritiken 1. B. S. 527 ff. und S. 725 ff. — v. Ammon (summa th. christ. p. 4.) meint, religare und religere stammten von einem und demselben Grundworte her, wie suspicere und suspicare oder suspicari, daher die ähnliche Form suspicio. — Leidenroth (in den neuen Jahrbüchern für Philologie und Pädagogik, 3. Supplementband 3. Heft 1835. S. 455 ff.) verwirft Cicero's und Lactanz' Ableitung, und nimmt einen alten verlornen Stamm an: ligere, das Transitivum von lucere und liquere, mit der Bedeutung: hell machen, sehen, wovon diligere und negligere. Religio sei also das Zurücksehen, die Scheu, reverentia, respectus. — Ohne Zweifel ist wohl auch der Grundbegriff in religio das ehrfurchtsvolle Hin- oder Zurückschauen auf die Götter und ihren Willen. Die Ableitung, die bei Gellius (Noct. Att. IV, 9.) von relinquendo gemacht wird, ist ganz unzulässig. In der Latinität des Mittelalters hieß religio auch die Mönchspflicht: „status hominis ad perfectionem christianam per paupertatis, continentiae et obedientiae vota tendentis" (Bellarmin de monachis II, 2.). Daher religiosus=ein Mönch. — Die vollständigste Darstellung aller Versuche neuerer Zeit, das Stammwort für religio zu ermitteln, enthält: Religio nach Ursprung und Bedeutung erörtert. Von K. F. Bräunig. Lpz. 1837. 8. Nach Beurtheilung aller versuchten Ableitungen erklärt er sich für die Abstammung von legere, das ursprünglich auch die Bedeutung des griechischen λέγειν, betrachten, das Gemüth auf etwas hinrichten, gehabt habe; daher religio, das Hinsehen auf etwas, das man schauet. — In der heil. Schr. heißt Religion, in subjectivem Sinne, φόβος τοῦ θεοῦ, יִרְאַת יְהוָה, eine Bezeichnung, die auf die Entstehung der Religion aus furchtbaren Naturerscheinungen hinweiset, späterhin aber nur den Begriff der Ehrfurcht (reverentia) und des Gehorsams involvirt. — ἐπίγνωσις θεοῦ, דַּעַת יְהוָה, — εὐσέβεια im N. Test., θεοσέβεια 1 Tim.

entwickelt wird. Der Begriff der Religion, als historischer Erscheinung, ist: Verehrung der Götter, oder Glaube an eine übermenschliche Macht (Götter), und deren Einfluß auf die Welt, so wie die dadurch entstehende Verehrung derselben. Daher die gewöhnliche Definition: Anerkenntniß (agnitio) und Verehrung Gottes, oder der Götter (modus Deum agnoscendi et studium eum colendi) [2]). Alle noch so verschiedene Religionen haben daher zwei Hauptbestandtheile, a) den Glauben an erhabene Wesen, welche mit der Welt verbunden sind, und die Schicksale der Menschen leiten, theoretische Religion; und b) Verehrung dieser Wesen, oder die Bemühung der Menschen, das Wohlgefallen derselben zu erwerben und ihre Strafen abzuwenden, praktische Religion.

Die Idee der Religion ist die Anerkenntniß eines vollkommensten, absoluten Seins, von welchem alles andere Sein abhängt, oder Glaube an die Realität der Idee des vollkommensten Wesens, nebst einer diesem Glauben angemessenen Handlungsweise. Da mit jener Idee auch die der sittlichen Freiheit und der Unsterblichkeit aufs Innigste zusammenhängt, so kann man auch sagen: Religion ist Glaube an die Realität der religiösen Ideen, und das dadurch bedingte fromme Leben. Alle Religion ist daher eigentlich praktisch, und nur wenn man die Religion objectiv als einen Gegenstand des Unterrichts, oder als Religionslehre auffaßt, hat sie zwei Theile: theoretische Religionslehre: der Unterricht von Gott und dem Verhältnisse desselben zu der Welt und zu den Menschen; und praktische: der Unterricht von dem dadurch bedingten religiösen Leben.

Als Zustand des Menschen betrachtet ist die Religion ein Glauben, Fühlen und Thun zugleich. Denn mit der Aufnahme der Idee von Gott in das Bewußtsein, sobald sich damit der Glaube an ihre Realität verbindet, entsteht auch das Gefühl der

---

2, 10. — in objectivem Sinne δουλεία, λατρεία, עֲבוֹדָה, θρησκεία, ὁδὸς τοῦ θεοῦ, דֶּרֶךְ יְהוָֹה oder auch ὁδός allein, das öfters in der Apostelg. vom Christenthume gesagt wird; νόμος hauptsächlich von der mosaischen Religion.

2) Cicero de invent. II, 35.: religio est, quae superioris cuiusdam naturae (quam divinam vocant) causam caerimoniamque affert.

Abhängigkeit von ihm, und der Verbindlichkeit, unser Thun nach der religiösen Idee zu bestimmen. Das Primitive aber, womit der religiöse Zustand in jedem Individuum beginnt, kann nicht das Gefühl sein, wie Einige behaupten *), weil dieses, als eine leidentliche Anregung, nicht eher die Richtung auf Gott bekommen kann, als bis die Vernunft, durch Auffassung der Vorstellung von Gott, ihm diese Richtung gibt **). Auch kann das sittliche Thun nicht das Erste sein, wie **Kant**, und seine Schule, wollte, welcher Religion definirte durch: „Anerkennung des Sittengesetzes als göttlicher Gebote", weil er den Glauben an Gott auf das absolut gebietende Sittengesetz gründete. Aber nicht nur ist dieses Sittengesetz auch eine Idee, und darum nicht gewisser als die Idee von Gott, sondern es wird auch alles Thun nur erst bedingt durch das Wissen oder die Bestimmung des Bewußtseins durch eine aus der Vernunft oder der Sinnlichkeit gegebene Vorstellung. Das Erste in der Religion bleibt daher immer das Wissen, welches zu einem Glauben wird an die Realität des Gewußten, d. i. der Eintritt der Vorstellung von einem Göttlichen in das Bewußtsein, womit sich der Glaube an dessen Realität, und damit das Gefühl der Abhängigkeit von ihm verbindet.

Eine andere Frage ist, ob die Entstehung der Religion entweder von Gott (durch ursprüngliche Offenbarung), oder von Naturerscheinungen, oder von der eigenen geistigen Beschaffenheit des Menschen selbst abzuleiten sei. Das Erstere behaupte-

---

*) De Wette bibl. Dogm. 2te Aufl. XII., der Religion für ein unaussprechbares Gefühl erklärt. Twesten, Vorlesungen über die Dogmatik, 1. Bd. S. 11. ff. folgt ihm darin, und unterscheidet primitives und secundäres Gefühl, und setzt in das erstere, das er jedoch nicht deutlicher erklärt, die Religion. Schleiermacher, der christl. Glaube 1. B. S. 26. ff. erklärt das Gefühl einer absoluten Abhängigkeit, oder was dasselbe sei, der Abhängigkeit von Gott für das Erste in der Religion und für den Grundton derselben. Davon wird bei der Darstellung der Theologie Schleiermachers die Rede sein.

**) Lactant. divin. instit. lib. IV, c. 4. „Non potest nec religio a sapientia separari, nec sapientia a religione secerni, quia idem Deus est, qui et intelligi debet, quod est sapientiae, et honorari, quod est religionis. Sed sapientia praecedit, religio sequitur: quia prius est, Deum scire, consequens, colere."

ten unsre frühern Theologen, und wir werden auf diese Behauptung bei der Lehre von der Offenbarung noch einmal zurückkommen [3]). Die Alten glaubten, daß die Religion entstanden sei bald aus Furcht vor schreckenvollen Naturerscheinungen (timor fecit Deos, Cicero de nat. Deor. II, 5 sq. Sext. Empir. IX, 24.), bald aus dem Gefühl der Dankbarkeit für Naturwohlthaten, wie die Stoiker (Cic. de nat. Deor. I, 15. II, 5. Sext. Empir. IX, 18.), bald, daß sie (was nur von positiven Formen der Religion gelten konnte) eine Erfindung der Weisen sei, um das Volk zu zähmen, und den Gehorsam desselben zu sichern (Sext. Empir. IX, 17. 54.). Doch auch die Thiere empfangen Eindrücke der Furcht oder des Wohlseins durch die Natur, ohne dadurch zur Religion zu kommen. Auch der Mensch würde nicht dazu gelangt sein, wenn er nicht Vernunft besäße. In dieser daher, in ihrer theils von außen an-

---

3) Die ältern Theologen (auch Tholuck in Neanders Denkwürdigkeiten aus der Geschichte des Christenth. 1. B. S. 135 ff.) leiteten alle religiösen Kenntnisse des menschlichen Geschlechts von den, den Erzvätern ertheilten, göttlichen Offenbarungen ab, welche sich durch Noah's Söhne in alle Welttheile verbreitet hätten, aber unter den Heiden depravirt worden seien. Sie beriefen sich auf die historisch-wahre Erscheinung, daß die meisten Völker, besonders Asiens, ähnliche Meinungen über den Ursprung der Welt und Menschen, das Paradies, den Sündenfall, die Fluth 2c. haben; bedachten aber nicht, daß grade diese Traditionen nicht zum Wesen der Religion gehören, sondern in die Anthropologie und die Naturwissenschaften. Nicht ohne Grund schlossen vielmehr andere daraus, daß auch der Verfasser des 1. B. Mosis hierin den Traditionen der Urwelt gefolgt sei. Auch Döderlein (instit. theol. chr. Vol. I. p. 5.) ist der Meinung, daß man die religiöse Cultur in dem rohen Urzustande von einer göttlichen Hülfe ableiten müsse, und Ries (Versuchte Vereinigung zweier entgegengesetzter Meinungen über den Ursprung der Sprache. Frkf. 1806.) und Kelle (das Erwachen der menschl. Vernunft als das erste Eintreten der übersinnl. Welt in die sinnliche. Freib. 1813.) fanden diese göttliche offenbarende Einwirkung in dem Ursprung der Sprache. — Joh. v. Müller (in seinen 24 Büchern allgemeiner Geschichten, 1. B. S. 24.) findet es wahrscheinlich, „daß der uns inwohnende Hauch der Gottheit, unser Geist, gewisse unentbehrliche Fertigkeiten und Begriffe, zu denen er durch sich selbst sich nicht wohl hätte emporschwingen können, durch unmittelbaren Unterricht eines höhern Wesens bekommen, und eine Zeitläng erhalten habe"; so wie auch Schelling (Vorlesungen über die Methode des akadem. Studiums S. 169.) der Meinung ist, daß der Zustand der Cultur der allererste des Menschengeschlechts gewesen sei.

geregten, theils durch ihre eigene Thätigkeit und ihre Gesetze normirten Entwickelung, nach welcher sie überall vom Bedingten zum Unbedingten, vom Unvollkommenen zum Vollkommenen vorschreitet, fanden andere, und zwar die meisten, den Ursprung der Religion. Allerdings sind die religiösen Ideen der menschlichen Vernunft ursprünglich gegeben, und entwickeln sich mit der Vernunftbildung *). Es fragt sich aber freilich dabei noch, ob diese Vernunftbildung allein durch die Eindrücke der sinnlichen Welt, und die eigene Thätigkeit des Menschen zu Stande komme, oder ob nicht Gründe vorhanden seien, das erste Prinzip so wie des Daseins, so auch der Entwickelung der Vernunft, in Gott zu suchen (S. Offenbarung). — In der Philosophie ist nach Verschiedenheit der Systeme auch der Begriff der Religion verschieden gefaßt worden [4]), welche Fassungen jedoch nur in der Beurtheilung dieser Systeme selbst gewürdigt werden können.

§. 2.
Arten der Religion.

Die Arten der Religion in objectivem Sinne lassen sich nach verschiedenen Eintheilungsgründen bestimmen: I) nach **den verehrten Objecten**, und zwar entweder nach der **Quantität**, oder nach der **Qualität** derselben.

1) Die Quantität gibt die Eintheilung der Religionen in **Polytheismus**, Vielgötterei, Heidenthum, **Dualismus**,

---

*) Daher Clem. Alexandr. cohortat. ad gentes §. 2.: *ἦν δέ τις ἔμφυτος ἀρχαία πρὸς οὐρανὸν ἀνθρώποις κοινωνία, ἀγνοίᾳ μὲν ἐσκοτισμένη, ἄφνω δέ που διεκθρώσκουσα τοῦ σκότους καὶ ἀναλάμπουσα.* Ebendas. §. 6., indem er Plato's Gotteslehre lobt, setzt er hinzu: *πᾶσιν γὰρ ἀπαξαπλῶς ἀνθρώποις, μάλιστα δὲ τοῖς περὶ λόγους ἐνδιατρίβουσιν, ἐνίστακταί τις ἀπόῤῥοια θεϊκή· οὗ δὴ χάριν καὶ ἄκοντες μὲν ὁμολογοῦσιν ἕνα τε εἶναι θεὸν, ἀνώλεθρον καὶ ἀγένητον.*

4) Weil **Fichte** die Idee eines göttlichen Wesens auflösete in die Vorstellung einer moralischen Weltordnung, so erklärte er auch Religion für Glauben an eine moralische Weltordnung, oder Glauben an das endliche Gelingen alles Guten. — Nach **Schellings** pantheistischem Idealismus, nach welchem das Objective und Subjective Eins, das All = Gott, ist, ist Religion: das Anschauen des Unendlichen in dem Endlichen, oder das Bewußtsein des Menschen von Gott, und daß er in Gott ist. Davon weiter unten.

wo zwei Grundwesen, ein gutes und ein böses geglaubt werden (Zoroaster), Monotheismus, Glaube an Einen Gott.

2) Die Qualität gibt die Eintheilung der Religionen in sinnliche, materialistische, wenn sie sichtbare Gegenstände (Bilder, Gestirne, Elemente, Fetische rc.) göttlich verehren (**Idololatria: Feticismus, Zoolatria, Astrolatria, Daemonolatria, Anthropolatria**), und in übersinnliche, spiritualistische, wenn sie die Gottheit als etwas Uebersinnliches, Unsichtbares anerkennen. — Ferner in individualistische Religionen, welche in Gott eine selbstständige von der Welt verschiedene Intelligenz anerkennen, und pantheistische, welche die Differenz zwischen Gott und Welt aufheben. — Ferner in wahre, wenn die Vorstellung, welche eine Religion von Gott, seiner Verehrung und seinem Verhältnisse zur Welt gibt, der Idee des vollkommensten Wesens, wie sie die ausgebildete menschliche Vernunft erkennt, entspricht und die Gottesverehrung dieser Idee gemäß ist; in falsche, wenn eine Religion dieser Idee geradezu widerspricht; und in vermischte, wenn sie ihr nur mehr oder weniger angemessen ist. Die Wahrheit einer jeden Religion kann nur subjectiv, nicht objectiv sein, weil wir unsre Idee des vollkommensten Wesens mit der Gottheit selbst nie vergleichen, folglich die objective Wahrheit einer Religion nie ausmitteln können [5]. Falsche Religionen heißen Aberglaube (**superstitio**), welcher ist: das Fürwahrhalten eines vernunft- und erfahrungswidrigen Zusammenhangs der unsichtbaren Welt mit der sichtbaren [6].

---

5) Subjectiv wahr ist das, was den Gesetzen des Denkens und Erkennens völlig gemäß erkannt und gedacht wird; objectiv wahr aber ist eine Vorstellung dann, wenn in ihr eben das enthalten ist, was in dem Object selbst liegt. Um zu wissen, ob eine Vorstellung objective Wahrheit habe, muß man die Vorstellung mit dem, gedachten oder erkannten, Object selbst vergleichen können.

6) **Persuasio de nexu rerum divinarum et humanarum legibus rationis et experientiae prorsus contrario.** Glaube überhaupt ist ein zuversichtliches Fürwahrhalten aus Gründen (der Vernunft oder der Erfahrung). Vernünftig ist der Glaube, wenn der Zusammenhang zwischen dem Geglaubten (**adserto**) und dem Grunde den Gesetzen der Vernunft und Erfahrung angemessen ist; im Gegentheil ist er ein falscher, oder Aberglaube im weitesten Sinne. — Ueber den Begriff des Aberglaubens s. Reinhards Moral, 1. B. S. 388 ff. — Heidenreich, psycholog. Entwickelung des Aberglaubens und der damit verbundenen Schwärme-

Mit ihm ist der Mysticismus und die religiöse Schwärmerei verwandt. Ersterer ist der Glaube an fortgehende, unmittelbare, durch besondere religiöse Uebungen zu erlangende Einwirkungen Gottes auf die menschliche Seele, um diese zu erleuchten, zu bessern und zu beseligen *); letztere ist der Fehler, wo man das Wirkliche und Wahre nach lebhaften Einbildungen und Gefühlen bestimmt, verbunden mit einer daraus hervorgehenden leidenschaftlichen Handlungsweise. Der Hauptzug des Schwärmers ist stets dieser, daß er die (theoretische und praktische) Vernunft seinen Gefühlen unterwirft, nicht aber diese jener 7).

Religion und Aberglauben unterscheiden sich in Rücksicht ihrer Gründe dadurch, daß jene aus vernünftigen, dieser aus vernunftwidrigen oder gar keinen Gründen glaubt; in Rücksicht ihres Objects dadurch, daß der Gegenstand der Religion ein Interesse für Sittlichkeit und das Wohl der Menschheit hat, der Gegenstand des Aberglaubens aber ein unsittlicher, egoistischer oder läppischer ist; in Rücksicht des Kriteriums der Wahrheit dadurch, daß erstere ihre Sätze nach dem Ideal des vollkommensten Wesens und den Wahrheiten der Erfahrungswissenschaften bestimmt, dieser aber Sätze aufstellt, welche jenem Ideal und diesen Wahrheiten widerstreiten; und endlich in Rücksicht ihrer Wirkungen, daß jene den Menschen veredelt und beruhiget, dieser aber ihn verschlimmert und beunruhiget.

Da die Religion, wie alle menschliche Erkenntniß überhaupt, nur eine doppelte Quelle haben kann, entweder die Vernunft oder Thatsachen der Erfahrung; so zerfällt sie II) in Rücksicht ihrer Quellen 1) in philosophische Religion, und 2) in historische, oder durch historische Auctorität gegebene (positive) Religionen. — Die philosophische wird blos durch eigene freie Thätigkeit und Reflexion der menschlichen Vernunft ge-

---

rei. Leipzig 1797. 8. — J. A. Millies diss. de superstitione. Hal. 1801. 8.

*) Ueber den Ursprung und die Bedeutung der Mystik ist eine sehr lehrreiche Recension im Hermes, 4. St. (1824) zu vergleichen. Uebrigens s. Systemat. Entwick. S. 22. 26.

7) L. Meister über die Schwärmerei. 2 Thle., Bern 1775. 77. 8. und Garve in seinen Vorlesungen über verschiedene Gegenstände aus der Moral ꝛc. 5. Thl. 3. Abhandl. S. Systemat. Entwickel. S. 18.

funden, durch Gründe a priori entwickelt, und heißt daher auch Vernunftreligion. Sie kann sich gründen a) auf Thatsachen des vernünftigen Bewußtseins, — Vernunftreligion; b) auf Gesetze des menschlichen Verstandes, — Verstandesreligion (Theismus, kosmologischer Beweis fürs Dasein Gottes); c) auf Reflexion über die Natur und ihre Beschaffenheit, — natürliche Religion (physikotheologischer Beweis fürs Dasein Gottes); d) auf die Gesetze der praktischen Vernunft, — moralische Religionslehre (moralischer Beweis). Der philosophischen Form nach, in welcher die philosophische Religion als rationale Theologie in neuern Zeiten erschienen ist, war sie a) demonstrativ, beweisend, welche, wie die Wolfische Schule, die Realität der religiösen Ideen aus Vernunftbegriffen zu demonstriren suchte; b) moralisch, glaubend, welche, wie die Kantische Schule, den Glauben an die Realität der religiösen Ideen als Postulate der praktischen Vernunft aufstellte; c) analytisch, unmittelbar wissend, wie bei Jacobi, welcher die religiösen Ideen als im Bewußtsein gegeben darstellte, die zu ihrer Bewährung keiner Demonstration, sondern nur einer Entwickelung ihrer innern Nothwendigkeit bedürften; d) transscendental, in einem höhern Bewußtsein anschauend, wie Schelling, welcher Gott und Natur für Eins (das Absolute), und göttliches und menschliches Bewußtsein, wie auch Hegels Schule, für identisch erklärt [8]. Die historischen Religionen beruhen auf irgend einer geschichtlichen Auctorität (auf Gründen a posteriori), welche gegeben ist, daher sie auch positive Religionen heißen. Bestehet diese Auctorität in alten Sagen, die durch den allgemeinen Glauben geheiligt worden sind, so ist die Religion Mythologie, wie bei Griechen und Römern; beruht aber eine Religion auf göttlichen Belehrungen, die uns (angeblich oder wahr) durch von Gott gesendete Männer zugekommen sind, so ist sie Offenbarung, wie z. B. die jüdische, christliche, muhamedanische rc. Religionen, die in Religions-Urkunden niedergelegt, und also für immer gleichsam geschlossen sind, hat man nicht unschicklich statutarische genannt.

Man kann die Religionen auch III) in Rücksicht ihrer prä-

---

8) Die wichtigsten Schriften über diese Systeme sind angeführt in meiner Systematischen Entwicklung rc. S. 45 ff.

dominirenden Tendenz eintheilen, in speculative, die ein Interesse der theoretischen, in praktische, die ein Interesse der praktischen Vernunft befriedigen wollen; in eudämonistische, deren letzter Zweck die Seligkeit der Menschen ist; in politische, deren letzter Zweck auf das Wohlsein und die Erhaltung der Staaten geht; IV) in Rücksicht des menschlichen Vermögens, das durch sie vorzugsweise beschäftigt wird, in sinnliche (Natur-) Religionen; in Verstandes-, Gefühls-Religion; V) in Rücksicht der Quantität in individuelle, partikuläre, universelle u. s. w.

§. 3.
Theologie.

Der Etymologie nach ist Theologie λόγος περὶ τοῦ θεοῦ, die Lehre von Gott, oder den Göttern [9]); aber durch den Gebrauch, den man in der christlichen Kirche von diesem Worte machte [10]), hat es seine jetzige Bedeutung bekommen, wo es subjectiv eine gelehrte Kenntniß, objectiv aber eine gelehrte

9) Die Griechen nannten alle, die von dem Ursprunge der Welt und der Götter schrieben, θεόλογοι, z. B. Homer, Hesiod ꝛc. Man unterscheidet bei ihnen θεολογίαν a) μυθικήν, was die Dichter, b) πολιτικήν, was der Staat, und c) φυσικήν, was die Philosophen (denn die älteste Philosophie war, so wie die neueste, größtentheils Physik) von den Göttern und dem Ursprunge der Welt lehrten (Aristot. Metaph. I, 3. in diesem Sinne θεολογεῖν, und Cic. de nat. Deor. III, 21. theologi). S. Augustin. de civ. Dei lib. 6. c. 5.

10) Bei den ältesten Kirchenvätern heißt θεολογία noch oft: Lehre von Gott (August. de civit. Dei VIII, 1.: theologia est aut sermo Dei, aut de divinitate sermo et ratio.). Der Johanneische λόγος war Ursache, daß man im 2ten Jahrh. anfing, die Lehre von Jesu göttlicher Natur (die Lehre, daß der λόγος θεός sei) θεολογίαν zu nennen. Johannes in der (unächten) Ueberschrift der Apokalypse, und Gregorius Nazianzenus, weil sie die Gottheit Jesu vertheidigten, erhielten den Beinamen θεόλογοι. Der Theologie in diesem Sinne wurde die οἰκονομία, die Lehre von Jesu menschlicher Natur, oder von Jesu als Messias, entgegengesetzt. Späterhin bezeichnete Theologie die ganze Lehre von der Trinität. Doch schon Theodoret dehnte dieses Wort auf einen theoretischen Religionsunterricht überhaupt aus (man sehe überhaupt Suiceri thes. eccles. unter θεολογία), und endlich brauchte man es nach Abälards (12. Jahrh.) Vorgange (in seiner theologia christiana) von einer gelehrten Darstellung der christlichen Religionswahrheiten überhaupt.

Darstellung aller Religionslehren, der theoretischen sowohl als der praktischen, bedeutet, schicklicher aber wohl Religionswissenschaft genannt werden dürfte. — Das, was die Theologie von der Religion unterscheidet [11]), ist in Hinsicht der Form das Systematische (subtilitas), d. h. die Eigenschaft derselben, nach welcher in ihr die Begriffe fest bestimmt, die Beweise vollständig und schulgerecht, und die Materien so geordnet und verbunden sind, daß sie alle aus einem oder einigen Prinzipien [12]) abgeleitet werden, und einander unterstützen und erläutern [13]). In Hinsicht der Materie unterscheidet sie von der Religion a) das Historische, oder die Eigenschaft der Theologie, nach welcher sie die Veränderungen, welche die Religionslehren erlitten haben, und ihre successive Entwickelung bemerkt und darstellt; und b) das Kritische, oder die Eigenschaft, nach welcher sie die Religionswahrheiten selbst, und die mit ihnen vorgegangenen Veränderungen nach theologischen oder philosophischen Prinzipien beurtheilt. — Die Theologie ist sowohl nach Form als nach Materie mit der Philosophie verwandt und verbunden, daher die jedesmal herrschenden philosophischen Systeme auch immer großen Einfluß auf sie gehabt haben. Denn als System oder Wissenschaft bedarf sie der formalen Philosophie oder der Logik, und an Gott und seinem Verhältnisse zu der Welt und den Menschen, oder an den religiösen Ideen überhaupt und deren Geltung hat sie mit der Philosophie ein gemeinschaftliches Object. — Die Würde der wahren Theologie beruht

---

11) C. C. Tittmann progr. de discrimine theologiae et religionis. Viteb. 1782. 4. (in dess. opusc. theol. Lips. 1803. wiedergedr.). — Reinhards Dogmat. §. 7. — Grimms und Muzels Stromata 5. und 6. Heft.

12) Ein Prinzip ist ein oberster (allgemeiner) Grundsatz, in welchem die einzelnen Sätze eines Systems als Folgesätze (untergeordnete Sätze) enthalten sind.

13) System in strengem Sinne ist eine Summe von Sätzen, die alle aus Einem Prinzip abgeleitet sind. In diesem Sinne können in der Regel nur philosophische Wissenschaften Systeme sein. Der Grundsatz der christl. Theologie, daß die Lehre Jesu göttl. Offenbarung sei, ist zwar ein allgemeiner, aber nur formaler Grundsatz, und daher zu Anordnung eines Systems nicht brauchbar. Die Vollkommenheiten eines Systems sind: Einfachheit, Consequenz, Vollständigkeit und Gründlichkeit.

auf der Würde und Erhabenheit ihres Objects, und auf ihrem wohlthätigen Einflusse auf Erhebung, Sittigung und Tröstung des Gemüths. — Der *Zweck* der Theologie ist, daß sie uns die Religionslehren gründlich und richtig erkennen, überzeugend und fruchtbar vortragen, und geschickt vertheidigen lehren soll: ihre Eigenschaften müssen sein Wahrheit, Gewißheit und Wirksamkeit. — Eine Darstellung der Religionslehren, die in so weit mit Gelehrsamkeit ausgestattet ist, als ohngefähr die Kenntnisse und die Fassungskraft gebildeter Laien reichen, hat man *populäre* Theologie genannt.

§. 4.
Eintheilung der Theologie.

Die Eintheilung der Theologie kann ganz nach den Eintheilungen der Religion (§. 2.) bestimmt werden, und man kann eine monotheistische, polytheistische, eine wahre und falsche, eine philosophische und positive Theologie u. s. w. unterscheiden [14]. — Es interessiren uns aber hier nur die Eintheilungen, die sich a) auf das Verhältniß der Religionslehren zu den Kräften des menschlichen Geistes, und b) auf den Ursprung der Religionslehren gründen.

Da alle Religionslehren entweder den Verstand oder den Willen angehen, entweder Ueberzeugungen oder Handlungen betreffen: so ist die Theologie entweder eine *theoretische* oder *praktische*. Jene beschäftigt sich mit dem, was wir von Gott und unserm Verhältnisse zu ihm wissen und glauben; diese mit dem, was wir vermöge dieser Kenntniß, dieses Glau-

---

14) Unbrauchbar und falsch sind die alten Eintheilungen der Theologie in theol. viatorum, d. i. der Menschen in diesem Leben, und theol. comprehensorum, d. i. der Menschen in der Ewigkeit; ferner in theol. angelorum et hominum, theol. ἀρχέτυπον und ἔκτυπον, d. i. die Kenntniß, die Gott von sich selbst, und die, welche die Menschen von ihm haben. Jesu schrieb man eine doppelte Theologie zu, nämlich theol. essentialiter talem, die Kenntniß von Gott, die ihm nach seiner göttlichen Natur zukomme, und theol. unionis, die, welche seine menschliche Natur vermöge der communicat. idiomat. besitze. — Auch die Ausdrücke theologia exegetica, catechetica, pastoralis sind unrichtig, da die Exegese nur eine Hülfswissenschaft, die Katechetik, Polemik, Pastoraltheologie 2c. nur Anwendungen derselben sind.

behs, thun sollen. Die praktische Theologie heißt Moral, weil sie sich auf unsre Handlungsweise (mores) bezieht.

Sieht man b) auf den Ursprung der Religionslehren (§. 2.), so kann man die Theologie eintheilen in philosophische (oder rationale) und in positive, oder historische, geoffenbarte. Die erstere enthält eine gelehrte Darstellung dessen, was die menschliche Vernunft aus ihren eigenen Prinzipien über Gott und dessen Verehrung aussagt, und man kann sie nach den §. 2. gegebenen Bestimmungen eintheilen. In wie fern Natur im weitesten Sinne, wo sie auch die menschliche Vernunft mitbegreift, der Offenbarung entgegengesetzt wird, kann man die philosophische Theologie auch überhaupt natürliche Theologie nennen [15]). Die positive Theologie enthält eine gelehrte

---

15) So nahm man sonst das Wort allgemein. Zur Geschichte der philos. Theologie dient, außer den Schriften über die Geschichte der Philosophie, von Buhle, Tennemann, Brucker, besonders R. Cudworth, Systema intellectuale huius universi, ed. Mosheim. Jen. 1773. 2 B. Fol. — J. A. F. Bielke, Historie der natürl. Gottesgelahrtheit. 1742. 2 Thle. 4. G. Leß, die Religion, ihre Geschichte, Wahl und Bestätigung zc. im 1. Thl. J. Berger, Geschichte der Religionsphilosophie. Berl. 1800. 8. Die besten Schriften zur Kenntniß der wichtigsten neuern Systeme sind: über Kant: Betrachtungen über die Philosophie der natürlichen Religion, v. C. H. Heidenreich, 2 Bände, 2te Aufl. Lpz. 1804. 1 Thlr. 14 Gr. Dess. Philosophisches Taschenbuch für denkende Gottesverehrer, 3 Jahrgänge, Lpz. 1796 — 98. 3 Thlr. 4 Gr. — Die Anweisung zu einem seligen Leben, oder auch die Religionslehre, von J. G. Fichte. Berl. 1806. 1 Thlr. 16 Gr. Von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung, v. F. Jacobi, Lpz. 1812. 1 Thlr. — System des transscendentalen Idealismus von F. W. J. Schelling. Tübing. 1800. 1 Thlr. 20 Gr. — Ders. Bruno, oder über das göttliche und natürliche Princip der Dinge. Berl. 1802. 1 Thlr. — Ders. Philosophie und Religion. Tübing. 1804. 12 Gr. — Zur Kenntniß dieses Systems ist auch sehr brauchbar: Reinhold, Fichte und Schelling, v. J. Fries. Lpz. 1803. 1 Thlr. J. G. Süskind: Prüfung der Schellingischen Lehren zc. in sein. Magazin 17. St. S. 1 — 164. (auch besonders gedruckt, Tübing. 1812.). — Ueber Hegels System: s. dessen Encyklopädie, und Hinrichs: die Religion im innern Verhältnisse zur Wissenschaft. Berl. 1822. 8. v. Henning, Principien der Ethik in historischer Entwickelung. Berl. 1824. C. F. Göschel, Aphorismen über Nichtwissen und absolutes Wissen im Verhältniß zur christl. Glaubenserkenntniß. Berl. 1829. 8. Hegels Vorlesungen über die Philosophie der Religion, herausg. von Marheinecke. Berl. 1832. 8. — Die andern sehr zahlreichen Schriften über die philosoph. Religionslehre älterer und neuerer Zeit sind nach ihren Klassen zusammengestellt in d. Systemat. Entwickel. S. 43 — 59.

Darstellung einer durch Auctorität gegebenen Religionslehre, z. B. der christlichen. Die Darstellung der rationalen Theologie ist philosophische Religionslehre; ihre Anwendung aber auf irgend eine historische oder positive Theologie ist Religionsphilosophie. Der Grundsatz, daß die philosophische Religionslehre auf die Beurtheilung jeder historischen oder positiven Theologie angewendet werden dürfe und müsse, ist der Charakter des Rationalismus (rationalistischer Theologie); der Grundsatz, daß die historische oder positive Theologie über jede Beurtheilung nach den Prinzipien der philosophischen Religionslehre erhaben sei, bestimmt den Charakter des Supernaturalismus.

§. 5. a.

Unterschied zwischen christlicher Theologie und Dogmatik.

Christliche Theologie kann nach §. 4. nichts anderes sein, als gelehrte Darstellung oder Kenntniß der Religionslehren, die Jesus und seine Apostel vorgetragen haben. Die von einzelnen christlichen Kirchenparteien und Secten aufgestellten Religionslehren gehören nicht zum Object der christlichen Theologie, deren Beruf nur ist, auf systematische, gelehrte und kritische Weise blos und einzig die Religionslehren darzustellen, welche in den christlichen Religionsurkunden liegen. Ihr Gegenstand im Allgemeinen ist daher die christliche Religion (in objectivem Sinne) d. i. der Unterricht Jesu und der Apostel über Gott, sein Verhältniß zur Welt und seine Verehrung. Sie ist darum noch nicht mit der biblischen Theologie identisch. Das Geschäft der letztern ist blos dieses: die Religionslehren der Bibel durch Hülfe der grammatisch-historischen Auslegung auszumitteln, als biblisch zu beweisen, ihre historische Entwickelung und Verbindung darzulegen, und sie nach allgemeinen leitenden Ideen übersichtlich zu ordnen. Eine kritische Beurtheilung der Religionslehren aber gehört eigentlich nicht zu ihrem Wesen. Die christliche Theologie aber verarbeitet den durch die biblische Dogmatik ausgemittelten Stoff zu einem System, und beurtheilt die Lehren sowohl nach ihrem systematischen Zusammenhange, als nach ihrem Ursprunge und ihrer philosophischen Geltung.

Von ihr unterschieden ist wieder die Dogmatik, wie auch

schon ihr Name sagt; denn *δόγμα* ist placitum, Meinung *), und sie ist in weitem Sinne: die subjective Ansicht einzelner Parteien oder Lehrer von der biblischen oder christlichen Theologie. Sobald diese subjectiven Ansichten unter einer öffentlichen Auctorität fixirt wurden, so begann die öffentliche Dogmatik, die in diesem weitern Sinne auch blos symbolische Religionslehre genannt werden könnte. Dieses geschah vom 3ten Jahrhundert an durch die christlichen Concilien und die von ihnen sanctionirten Glaubensbekenntnisse (Symbola). Die Dogmatik erweiterte sich, als mehrere Kirchen und Parteien entstanden, die ihre Meinung (*δόγμα*) von der christlichen Religionslehre öffentlich erklärten. — Dogmatik nun im engern Sinne, als Wissenschaft, oder dogmatische Theologie ist die systematische und gelehrte Darstellung der Meinungen und Grundsätze über die christliche Religionslehre, zu welchen sich die christlichen Parteien öffentlich bekannt haben. Sie kann eine allgemeine oder auch eine specielle, einzelner Kirchen, sein. Von der Symbolik unterscheidet sich die Dogmatik dadurch, daß die Symbolik eine historische Wissenschaft (ein Theil der Dogmengeschichte) ist, und die Entstehung und den Inhalt der kirchlichen Bekenntnißschriften angibt; die Dogmatik aber diesen Inhalt systematisch ordnet und kritisch, nach Schrift und Vernunft, prüft. Dieses Systematische und Kritische unterscheidet sie auch von der Dogmengeschichte, welche nicht nur den von christlichen Parteien sanctionirten Lehrbegriff, sondern auch die Meinungen einzelner Privatlehrer darstellt. — Genau genommen, gehören auch die Meinungen einer Kirche über die Sittenlehre Jesu zu ihrer Dogmatik, und die ältern Theologen unsrer Kirche, wie Gerhard, Calov und andere schlossen auch die Moral davon nicht aus; man hat aber dieses Wort blos auf die Glaubenslehren beschränkt, weil die Gelehrten, welche es in Umlauf brachten,

---

*) Die Kirchenväter brauchten *δόγμα* bald von den Lehren Jesu und der Apostel (Ignat. ad Ephes. §. 13.: *σπουδάζετε βεβαιωθῆναι ἐν τοῖς δόγμασιν τοῦ κυρίου καὶ τῶν ἀποστόλων.* Clem. Alex. Strom. III, 2.: *θεοῦ γάρ ἐστι δόγμα.* ibid. VI, 15.), bald von der kirchlichen Lehre, wie z. B. Origenes *περὶ ἀρχῶν* I, 7, 1. „secundum dogma nostrum, id est, ecclesiae fidem.“ Mehr über den Gebrauch von *δόγμα* bei den Kirchenvätern s. in Suiceri thes. eccles. unter diesem Worte. Vergl. Wegscheideri institut. theol. chr. §. 20.

ihre gelehrten Darstellungen der Glaubensartikel damit belegten [16]). Die Darstellung der Dogmatik nach ihren Gründen und Beweisen nannte man theol. theticam; aber eine Darstellung der kirchl. Unterscheidungslehren mit Widerlegung der Gegner theol. antitheticam s. polemicam.

Dogmatik und Theologie sind also verschieden; und zwar a) dem Inhalte nach; die Theologie erforscht blos, was Jesus und seine Apostel gelehrt haben, und erörtert den Ursprung und das Verständniß dieser Lehren; die Dogmatik aber fragt, was die Kirche über die Religionslehre für Meinungen habe, wie diese entstanden seien, und auf welchen biblischen oder theologischen Gründen sie beruhen. b) Den Quellen nach; die christliche Theologie hat blos die heil. Schrift zur Quelle, und ihre Hülfswissenschaften sind Exegese und Geschichte der religiösen Vorstellungen vor und zu Jesu Zeit; die Quellen der Dogmatik aber sind die öffentlichen Bekenntnißschriften der Kirche, und zu ihren Hülfswissenschaften gehören auch christl. Kirchen- und Dogmengeschichte nebst der Symbolik. c) Der Zeit und dem Alter nach; die Theologie ist älter als die Dogmatik, und diese ist aus jener entsprungen.

§. 5. b.

Entstehung und Geschichte der Theologie.

Die Mystiker und Pietisten haben häufig eine gelehrte Auffassung und Darstellung der christlichen Religionslehre für etwas Ueberflüssiges, oder selbst Schädliches gehalten, da doch die Entstehung der Theologie durch die Beschaffenheit der christl. Religionsurkunden, der ersten christlichen Gemeinden und durch den Zusammenhang der Religion mit der Philosophie nothwendig gegeben war. Das neue Testament, — die einzig sichere Erkenntnißquelle der christlichen Lehre — enthält kein System von

16) Das Wort Dogmatik in dem Sinne, daß es eine gelehrte Darstellung der kirchlichen Glaubenslehre (die man mit der christl. oder bibl. Theologie für ganz identisch hielt) bezeichnete, ist erst nach der Reformation in unsrer Kirche üblich geworden. L. F. Reinhart gab eine synopsis theol. christ. dogmaticae, Altorf 1659 heraus. Joach. Hildebrand (1692) und J. W. Niemeier (1702) brauchten den Titel theologia dogmatica. Doch wurde er erst recht üblich, seit J. Fr. Buddeus seine für damalige Zeiten classische theologiam dogmaticam (1723) geschrieben hatte.

religiösen Wahrheiten, es ist auch nicht von Einem Verfasser, sondern von mehrern geschrieben, von denen jeder das Empfangene mehr oder weniger nach der Individualität seines Geistes weiter verarbeitete. Es scheint daher nicht die Absicht der göttlichen Vorsehung gewesen zu sein, dem menschlichen Geiste in der Auffassung der Religion alle Freiheit zu nehmen, und alle eigene Thätigkeit des Menschen unmöglich zu machen. Dazu kommt, daß keine einzige der neutestamentlichen Schriften ein bestimmtes Glaubensbekenntniß, oder ein Verzeichniß der zur christlichen Religion gehörenden Lehren enthält. Denn die Evangelien geben die einzelnen Reden und Aussprüche Jesu nur in der Art wieder. wie er geschichtlich dazu veranlaßt wurde, und die apostolischen Briefe sind Gelegenheitsschriften, die, als an Christen geschrieben, bei denen sie den christlichen Glauben schon voraussetzten, nur gelegentlich einzelne Lehren weiter ausführen. Ueber Einen Punkt aber, der mit den Dogmen immer mehr oder weniger zusammenhängt, bestimmte das N. T. gar nichts, nämlich die Kirchenverfassung und den Cultus. Beides erhielt erst mit der christlichen Kirche selbst seine weitere Ausbildung. Auch mußte der Umstand zur Entstehung der Theologie beitragen, daß in der ersten Zeit die Bücher des N. T. nicht gleich vorhanden, und noch weniger allgemein bekannt und in geschlossener Sammlung vorhanden waren, sondern daß sich die Apostel und die ersten Lehrer beim Unterrichte in der Religion des alten Testaments, und bei diesem der allegorischen Erklärung bedienten, wodurch eine Verschiedenheit der Auffassung unvermeidlich war. Davon aber auch abgesehen, so mußte es doch unvermeidlich geschehen (wie auch schon das Beispiel Pauli und Johannis und des Briefs an die Hebräer im Unterschiede von andern neutestamentlichen Schriftstellern zeigt), daß einzelne ausgezeichnete Lehrer durch die Kraft ihrer Intelligenz, die Lebhaftigkeit ihrer Gefühle, die Bedürfnisse ihrer Zeitgenossen und durch den Widerspruch gegen irrige Vorstellungen, zu besondern oder auch neuen Theologumenen geführt wurden, welche durch ihr Ansehen und ihre Schüler Verbreitung erhielten. — Dazu kommt nun endlich die Natur des menschlichen Geistes, der überall nach Ordnung und Zusammenhang in seinen Erkenntnissen streben muß, also auch bei dem, was in der Bibel als Offenbarung niedergelegt ist, und dieses um so nothwendiger,

da die Theologie die höchste Aufgabe der Philosophie selbst umfaßt, die Philosophie aber, wie auch schon ihr alter Name „Metaphysik" besagt, und wie die Geschichte der Philosophie unwidersprechlich zeigt, zum Theil abhängig ist von der Weltanschauung und den Naturwissenschaften. So wie die steten Fortschritte darin nicht ohne Einfluß bleiben konnten auf die Philosophie, so mußten sie auch wieder auf die Theologie zurückwirken, welche daher zu allen Zeiten den Einfluß philosophischer Veränderungen bis auf die neueste Zeit empfunden hat.

Außer diesen allgemeinen Ursachen entstand die Theologie nothwendig auch dadurch, daß die ersten Gemeinden aus Juden und Griechen bestanden, welche bereits eine Theologie mitbrachten, dieselbe auf das Christenthum anwendeten, und letzteres dadurch häufig zu empfehlen suchten, daß sie die Einstimmung desselben mit der Theologie, welche sie mitbrachten, zu demonstriren suchten. Schon bei den Juden gab es eine Theologie. die sich vom Volksglauben unterschied, und die man schon im Buche Sirach, dem Buche der Weisheit, am reichsten aber in den Schriften des Josephus, Philo und der Rabbinen findet. Sie war nicht einerlei Art, da sie theils, wie bei Philo, aus der griechischen Philosophie stammte, theils, wie bei Sirach und den Rabbinen, auf eigenem Boden erwachsen, und durch chaldäisch-zoroastrische Philosophie bereichert worden war, theils aber auch, wie im Buche der Weisheit und bei Josephus, eine Mischung beider Elemente darstellte. Diese Theologie fanden Jesus und die Apostel vor. Sie heißt Röm. 2, 20. 1 Tim. 6, 20. (vielleicht auch Luk. 11, 52.) *γνῶσις*, auch Koloss. 2, 8. *φιλοσοφία*, und zum Theil gehört auch dahin die rabbinische *παράδοσις* (Matth. 15, 2—6. Mark. 7, 3—13.), indem wenigstens die Abweichung von der *παράδοσις*, nach welcher die Sadducäer die Auferstehung der Todten, als im A. T. nicht enthalten, verwarfen, zur Theologie gehörte. Es war die *παράδοσις* (nach der Mischna IV, 409. Vergl. Joseph. Antiq. XIII, 10. 6.) die von Moses empfangene und durch die Propheten und Aeltesten mündlich fortgepflanzte Geheimlehre neben dem Gesetz. Dieser Theologie ihrer Zeit waren die Apostel nicht fremd, und Johannes, Paulus und der Brief an die Hebräer machen davon Gebrauch.

Wir finden daher — was bisher nicht gehörig unterschieden worden ist — schon im N. T. Religion und Theologie,

die göttliche Lehre, und gelehrte Speculation darüber, neben einander. Zur Theologie gehört z. B. der ganze Prolog im Ev. Johannis Kap. 1, 1—14., der das Dogma der gelehrten Theologie ausspricht, daß der göttliche Logos in Christo Mensch geworden sei, Christus am Anfange der Dinge bei Gott existirt habe, und daß er, nach Daniel 7, 13., ein von Gott gekommener himmlischer Geist sei, von dem man daher (Joh. 7, 27.) nicht wissen werde, aus welchem Orte er gebürtig sei; eine Vorstellung, die wir auch bei Paulus und im Brief an die Hebräer, wenn auch nicht dem Worte nach, finden, während der Volksglaube (Joh. 7, 42.) ihn als einen Menschen und Davids Sprößling aus Nazareth erwartete; eine Ansicht, welche in den drei ersten Evangelien zu Grunde liegt. Bei Paulus tritt die rabbinische Theologie oft, besonders aber im Briefe an die Römer hervor, der von Kap. 1—11. ganz der Theologie angehört, namentlich die Beziehungen zwischen Christus und Adam, Christenthum (Glaube) und Gesetz. Es wird auch im N. T. selbst 2 Petr. 3, 16. anerkannt, daß in Pauli Briefen viele Theologie (δυςνόητα) sei, welche von Ungelehrten mißverstanden und gemißbraucht werde. Am deutlichsten unterscheidet der Brief an die Hebräer Kap. 5, 11—14. 6, 1—3. Religion und Theologie, volksthümlichen Religionsunterricht und die höhere Gnosis, von welcher sein ganzer Brief ein Beispiel ist. Auch ist aus diesem Briefe, als Beispiel, klar, was man sich bei dem unter den Geistesgaben erwähnten *λόγῳ γνώσεως* oder *σοφίας* 1 Kor. 12. 13, 2. 14, 6. zu denken habe, und was *γλῶσσαν* oder *ἑρμηνείαν ἔχειν* Kap. 14, 26 ff. heißen solle. — Auf die Frage aber, ob die Theologumenen der Apostel auch mit zur christlichen Offenbarungslehre zu rechnen seien, werden wir weiter unten kommen. Sie macht es aber nothwendig, den Inhalt der Religionslehre der ersten Jahrhunderte, bis zu ihrer Fixirung durch Concilienbeschlüsse, näher nachzuweisen, und den Beweis zu führen, daß man Theologie und Religion wohl unterschied, und nur diese als den verbindlichen, zur Seligkeit nothwendigen Glauben, jenen aber als das Gebiet freier Speculation ansah.

Das Christenthum selbst trat, wenigstens nach den drei ersten Evangelien, nicht auf als ein Lehrsystem über Religion, sondern als Anstalt, als eine Versammlung zum Reiche Gottes, an dessen Spitze Christus, der Messias steht, um alle, die

ihn anerkennen, in dieses Reich aufzunehmen und so zum ewigen Leben zu führen. Von einer Lehre Jesu, als einer Summe von Glaubenswahrheiten, ist erst in dem sehr spät geschriebenen Evangelio Johannis die Rede. Die Bedingungen zum Eintritt in das Reich Gottes oder des Messias sind sehr einfach. Die erste ist sittliche Besserung, sittliches Leben: „Thut Buße" ꝛc. μετανοεῖτε (vergl. Joh. 3, 3.). Die zweite ist Glaube an Jesum als den Christus, und ein frommes Leben nach seinen Vorschriften, Matth. 7, 21—23. Mark. 16, 16. Joh. 3, 15—18. 5, 24. 6, 28. 29. Die dritte ist Verehrung des einen wahren Gottes, Joh. 17, 3. — Wenn daher Jesus mit Juden, schon Verehrern des wahren Gottes, und die zugleich an ihn als Christus glaubten, spricht, so erwähnt er auch oft blos des frommen Wandels allein als Bedingung des Heils und des ewigen Lebens, Matth. 5, 3—12. 12, 50. 16, 27. 19, 17—21. Joh. 5, 29. 8, 31—44. 14, 23. Vergl. 1 Joh. 2, 3—6. 17. — Mehr forderten nun auch die Apostel nicht von den Neubekehrten. Die ganze Bekehrungsrede des Apostels Petrus Apost. Kap. 2. enthält nichts als den Beweis, daß Jesus von Nazareth, der gekreuzigte, aber von Gott wieder auferweckte, der Messias sei, und mit der Ermahnung zur Besserung wurden (V. 38 f.) die Neubekehrten auf den Glauben an Jesus als Christus getauft. Dem Cornelius, der mit seinem Hause ein Proselyt des Monotheismus (εὐσεβὴς καὶ φοβούμενος τὸν Θεόν, Apost. 10, 1.) war, hielt Petrus bei seiner Bekehrung und Taufe nichts vor als den Glaubenssatz, daß Jesus von Nazareth der Messias und der Geber des ewigen Lebens sei. Apost. 10, 34—48. — Zum Kerkermeister (wahrscheinlich auch einem Proselyten) sagte Paulus nur, daß er an den Herrn Jesum Christum glauben solle, und taufte ihn auf dieses Bekenntniß, Apost. 16, 30 f. Ebenso war es nach Apost. 17, 1—4. nur der Beweis, daß Jesus, der am Kreuze gestorbene, aber von Gott wieder auferweckte, der Messias sei, was Paulus in der jüdischen Synagoge zu Thessalonich darthat, und worauf ein Theil der Hörer getauft wurde. Vergl. Apost. 18, 28. Eben dieses, die Bekehrung zum wahren Gott und zu dem Glauben an Jesum als den Christus, gibt Paulus Apost. 20, 21. als die Summa dessen an, was er Juden und Heiden gepredigt habe. Als er nach Apost. 17, 22—32. in Athen den polytheistischen Griechen

das Evangelium verkündigte, so war der Inhalt seiner Rede die Lehre von Gott und von Christo. Daher sagt auch Paulus Röm. 10, 9. ganz einfach: wenn du mit deinem Munde Jesum für den Herrn bekennest, und in deinem Herzen glaubst, daß ihn Gott von den Todten erweckt habe, so wirst du leben; und Johannes findet (1 Br. 2, 22. vergl. 4, 2. 3.) das Antichristische in der Läugnung, daß Christus der von Gott gekommene Messias sei, so wie er auch Kap. 5, 11. 12. das ewige Leben davon abhängig macht, daß man an Christum, den Sohn Gottes, glaube.

Das Glaubensbekenntniß der ersten Zeit enthielt daher nur die zwei Lehrsätze, von dem einen wahren Gott, dem Schöpfer der Welt, und von Jesu, dem zwar am Kreuze verstorbenen, aber von Gott wieder auferweckten, als Messias und Geber des ewigen Lebens. Dieses ist es auch, was Joh. 17, 3. Jesus selbst als Erfordernisse des seligmachenden Glaubens aufstellt. Des heiligen Geistes wird aber weder hier noch 1 Joh. 1, 3. 2, 24. gedacht. Das Taufen auf ihn, neben Gott und Christum, kommt blos in der Tauffomel Matth. 28, 19 f. vor, und weiset nicht undeutlich auf die verhältnißmäßig späte Abfassung dieses Evangeliums hin. Daß man aber den heil. Geist beifügte, geschah wahrscheinlich darum, weil man die neue Geburt, die mit der Taufe erfolgen sollte, als Wirkung des Geistes Gottes (Joh. 3, 3. Tit 3, 5.) betrachtete, wie denn auch der apostolische Kirchenvater Hermas (pastor, II, mand. 5.) sagt, daß bei der Taufe der heil. Geist über die Christen komme und sie beseele, während sie vor der Taufe in der Gewalt der Dämonen gewesen seien. Also nur der Glaube an Gott, Christum und den heiligen Geist waren die Fundamentalartikel der ersten Kirche.

Diese Einfachheit des Glaubens und seines Bekenntnisses scheint sich lange Zeit erhalten zu haben *), bis wegen der

*) In den Clementinischen Recognitionen I, §. 35. heißt es: „aliter nullo modo eos ostendi posse salvari, nisi per sancti spiritus gratiam trinae invocationis dilui baptismate properarent.“ — Justinus Martyr Apol. 2. p. 93. sagt: ἐπ᾽ ὀνόματος γὰρ τοῦ πατρὸς τῶν ὅλων καὶ δεσπότου θεοῦ, καὶ τοῦ σωτῆρος ἡμῶν, Ἰ. Χ., καὶ πνεύματος ἁγίου τὸ ἐν ὕδατι τότε λουτρὸν ποιοῦνται. Endlich die Apostolischen Con=

Kämpfe mit Gegnern, besonders Gnostikern, einige Zusätze allmählig beigefügt wurden, vielleicht zuerst in den Hauptstädten, wie Rom, Antiochien, Alexandrien rc., deren Formeln man als Typus in der Provinz ansah. Sie enthielten das, was man nach damaliger Vorstellung als das Wesentliche des christlichen Glaubens ansah. Zu Tertullians und Cyprians Zeit hatte die Taufformel schon Erweiterungen erfahren *), die aber noch nicht so beträchtlich sein mochten, als sie in dem sogenannten apostolischen Symbolum erscheinen. Wenigstens lautete das alte Bekenntniß der orientalischen Kirchen noch einfacher **), dagegen das Bekenntniß der römischen Kirche dem apostolischen Symbolum schon beinahe gleichlautend war ***). Man sieht hieraus, daß es eigentlich damals vier Objecte waren, welche der Täufling glauben und bekennen mußte, um als Christ zu gelten: Gott, Christus, der heilige Geist und die Kirche mit ihren Wohl-

---

stitutionen VII. c. 39.: *παιδευέσθω* (der Neubekehrte) *πρὸ τοῦ βαπτίσματος τὴν περὶ τοῦ ἀγεννήτου γνῶσιν, τὴν περὶ υἱοῦ μονογενοῦς ἐπίγνωσιν, τὴν περὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος πληροφορίαν.*

*) Tertullian sagt bei Beschreibung der Taufgebräuche, de corona: „ter mergitamur amplius aliquid respondentes, quam dominus in Evangelio (nämlich Matth. 28, 19.) determinavit.“ — Nach seines Schülers Cyprians, in dem 76. Brief ad Magnum, Zeugniß wurden die Täuflinge nicht nur gefragt, ob sie an Vater, Sohn und Geist glaubten, sondern auch: num credis remissionem peccatorum et vitam aeternam per sanctam Ecclesiam?

**) Nach Rufins expositio in symbol. apostol. (vergl. Socrates hist. eccles. I, 8.) lautete es so: credo in unum Deum, patrem omnipotentem, omnium visibilium et invisibilium factorem. Et in unum dominum Jesum Christum, filium Dei unigenitum, qui propter nos et nostram salutem descendit de coelis et incarnatus est, et homo factus, passus est et resurrexit tertia die a mortuis et adscendit in coelos, sedens ad dextram patris omnipotentis, et item venturus iudicare vivos et mortuos. Et in spiritum sanctum.

***) Nach Rufin a. a. O. lautete es so: credo in Deum patrem omnipotentem; et in Jesum Christum, filium eius unigenitum, dominum nostrum, qui conceptus est de spiritu sancto, natus ex Maria virgine, crucifixus sub Pontio Pilato, mortuus et sepultus, tertia die resurrexit a mortuis, adscendit ad coelos, sedet ad dextram Dei patris, inde venturus est iudicare vivos et mortuos; et in spiritum sanctum, sanctam Ecclesiam, remissionem peccatorum et carnis resurrectionem.

thaten. Daher auch Cyprian (epist. 73.) schreibt: „Wenn wir und die Ketzer einen Glauben haben, wenn die Patripassianer und andere Ketzer denselben Vater, denselben Sohn, denselben heiligen Geist und dieselbe Kirche mit uns bekennen, so kann auch ihre Taufe mit uns identisch sein, wie es der Glaube ist."

Diesen allgemeinen Glauben, oder das Wesentliche der Religion, nannte man τὸ κήρυγμα, praedicationem ecclesiasticam, und dieses war die Glaubenssumme, welche man als die *regulam fidei*, als allgemeines Bekenntniß aller Kirchen, als unzweifelhafte christliche Wahrheit, den Ketzern, besonders den Gnostikern, entgegenstellte. Aus dem bisher Gesagten und dem Symbolo Apost. erhellet aber, daß es in diesen Glaubenssummen doch einige Differenzen gab, daß man sie nicht als etwas Geschlossenes, dem man nichts zusetzen dürfe, ansah, und daß keine derselben eine allgemeine über ihre Provinz hinausreichende, oder gar gesetzliche Auctorität hatte; daher man auch kein Bedenken fand, sie durch Zusätze von dem, was man gleichfalls als allgemein zugestandenen Glaubenspunkt betrachtete, zu erweitern. Was aber darüber hinaus lag, das sah man an als das Feld der Theologie, oder, wie man sich ausdrückte, der γνῶσις. Wie die Erweiterungen erfolgt seien, sieht man besonders aus den Glaubenssummen des Irenäus, Tertullian und Origenes. — Irenäus stellt in seiner Schrift gegen die Ketzereien (adv. haer lib. I. c. 11. §. 1.) den allgemeinen Glauben der Kirchen seiner Zeit voran, welche Glaubenssumme er als die Regel der Wahrheit (regulam veritatis) betrachtet, nach welcher die Lehren der Ketzer zu richten seien. Dieses κήρυγμα enthält etwas mehr und etwas weniger als das apostolische Symbolum *). Nur an diese Glaubenssumme, sagt Irenäus,

*) Nämlich: „Die ganze auf der Erde zerstreute Kirche hat von den Aposteln und deren Schülern empfangen den Glauben an einen Gott, den allmächtigen Schöpfer des Himmels und der Erde, des Meeres und alles was in ihm ist; und den Glauben an einen Christus Jesus, den Sohn Gottes, den für unser Heil Fleisch gewordenen (σαρκωθέντα), und an den heiligen Geist, der durch die Propheten verkündigte die Religionseinrichtungen (οἰκονομίας), die Ankunft, die Geburt von einer Jungfrau, das Leiden, die Auferstehung, und die mit menschlichem Leibe erfolgte Himmelfahrt unsers geliebten Herrn Jesu Christi, und seine Wiederkunft vom Himmel in der Herrlichkeit des Vaters, um alles zu vollenden (ἐπὶ τὸ ἀνακεφαλαιώ-

sei jeder, der Gelehrte wie der Ungelehrte, gebunden, gegen sie dürfe er nichts lehren *); alle andere Glaubensfragen seyen dem Urtheile der Lehrer freigegeben, welche auch darüber verschieden dächten. Dahin rechnet er (adv. haer. I, 10. 3.) namentlich die bildlichen Reden und Erzählungen in der Schrift, die Fragen, warum Gott den Abfall der bösen Engel und die bösen Menschen so lange trage, warum er einiges unvergänglich, anderes vergänglich geschaffen habe, wie die Theophanien in der Bibel geschehen seien, warum Gott zwei Bunde gestiftet habe, warum der Sohn Gottes ins Fleisch gekommen sei, wie der sterbliche Körper bei der Auferstehung unsterblich werde u. s w.

Tertullian, der Repräsentant der Afrikanischen Kirche, stellt gleichfalls eine Summa des Glaubens in seiner Schrift de praescriptionibus adversus haereticos auf, die er als den alten hergebrachten Kirchenglauben den neuen Meinungen der Irrlehrer entgegensetzt, und als die regulam fidei betrachtet, gegen welche man nichts lehren dürfe **). Sie ist in der Chri-

---

σασθαι τὰ πάντα), und alle menschliche Leiber zu erwecken, damit sich vor Christo, unserm Herrn, Gotte (*καὶ θεῷ*), Heiland und König, nach dem Willen des unsichtbaren Vaters jedes Knie der Himmlischen, Irdischen und Unterirdischen beuge, und Aller Zunge ihn preiße, damit er über alle gerecht richte, die bösen Geister und die sündigen, in Abfall gerathenen Engel, die Gottlosen, Ungerechten, Unsittlichen und Gotteslästerer unter den Menschen ins ewige Feuer schicke, den Gerechten aber, Heiligen und seinen Geboten Gehorsamen, in seiner Liebe treu Gebliebenen, sie mögen ihn nun von Anfang an geliebt, oder sich erst spät bekehrt haben, Leben und Unsterblichkeit schenke, und so mit ewigem Glanze umgebe."

*) Iren. adv. haer. I, 10. 2.: *τὸ κήρυγμα τῆς ἀληθείας πανταχῆ φαίνει καὶ φωτίζει πάντας ἀνθρώπους τοὺς βουλομένους εἰς ἐπίγνωσιν ἀληθείας ἐλθεῖν. Καὶ οὔτε ὁ πάνυ δυνατὸς ἐν λόγῳ τῶν ἐν ταῖς ἐκκλησίαις προεστώτων, ἕτερα τούτων ἐρεῖ (οὐδεὶς γὰρ ὑπὲρ τὸν διδάσκαλον), οὔτε ὁ ἀσθενὴς ἐν τῷ λόγῳ ἐλαττώσει τὴν παράδοσιν.*

**) Tertull. de praescript. cap. 13.: „Regula autem est fidei, illa scilicet qua creditur: unum omnino esse Deum, nec alium praeter mundi conditorem, qui universa *de nihilo* produxerit *per verbum suum*, primo omnium emissum; id verbum filium eius appellatum, *in nomine Dei varie visum patriarchis*, in prophetis semper auditum, postremo *delatum ex spiritu* Dei patris et virtute in virginem Mariam, carnem factum in utero eius, et ex ea natum hominem et esse Iesum Christum; exinde praedicasse *novam legem* et novam promissionem regni coelorum; virtutes fe-

stologie ausführlicher als die Summa des Irenäus, und offenbar liegt bei Tertullian die Johanneische Apologie zu Grunde, die sogar den heiligen Geist aus seiner selbstständigen Stellung in den andern Bekenntnissen verdrängt, und ihm nur den Platz eines vom Logos abgeordneten Vicars gelassen hat. Uebrigens scheidet auch Tertullian von dieser Glaubensregel die theologische Speculation (curiositatem), die er als eine Uebung des Verstandes ansieht *).

Ueber das, was als *κήρυγμα*, von dem man nicht abweichen dürfe, in der alexandrinischen Kirche angesehen wurde, haben wir das Zeugniß des Origenes. Dort schied man mehr als anderswo Religion und Theologie, *τὸ κήρυγμα* und *τὴν γνῶσιν*, und Clemens von Alexandrien leitete die ganze höhere Theologie oder Gnosis von einem geheimen, durch die Apostel und Bischöfe mündlich fortgepflanzten Unterricht ab. Den Versuch aber, diese Gnosis darzustellen, machte Origenes in seinen Büchern *περὶ ἀρχῶν*, wo er auch erst das *κήρυγμα*, oder die verbindliche Glaubenssumme aufstellt, welcher man nicht widersprechen dürfe. Sie findet sich *περὶ ἀρχῶν* praef. cap. 3., ist aber zu weitläuftig, um sie hier ganz mitzutheilen **). Man

---

cisse; fixum cruci tertia die resurrexisse; in coelos ereptum sedere ad dextram patris; misisse vicariam vim spiritus sancti, qui credentes agat; venturum cum claritate ad sumendos sanctos in vitae aeternae et promissionum coelestium fructum, et ad profanos iudicandos igni perpetuo, facta *utriusque partis* resuscitatione (nämlich aus dem Hades) cum carnis resurrectione.

*) Tertull. a. a. O. Kap. 14: „Fides in regula posita est; habes legem, et salutem ex observatione legis: exercitatio autem ex curiositate consistit, habens gloriam solam de peritiae studio. Cedat curiositas fidei, cedat gloria saluti. Certe aut non obstrepant aut quiescant adversus regulam. Nihil ultra scire, omnia scire est."

**) Die Hauptsätze der „praedicatio ecclesiastica" sind nach ihm folgende: „Unus Deus est, qui omnia creavit atque composuit, quique cum nihil esset, esse fecit universa. — Hic misit dominum nostrum Iesum Christum, primum quidem vocaturum Israel, secundo vero etiam gentes post perfidiam populi Israel. Hic Deus, *iustus et bonus*, pater Christi, legem et prophetas et evangelia ipse dedit, qui et Apostolorum Deus est, et veteris et novi Testamenti. — Iesus Christus ante omnem creaturam natus ex

sieht jedoch aus diesem Bekenntnisse, wie viel mehr schon Origenes als unter den Lehrern festgestellten Lehrbegriff annahm, als sich bei Irenäus oder Tertullian findet: man sieht aber auch, wie viel er doch noch der Theologie, als ungebundener Speculation, frei ließ. Er unterschied das Bestimmte und das Freie, oder Religion und Theologie noch sehr genau *). Doch darf nicht un-

---

patre est. Qui cum in omnium conditione patri ministrasset, — novissimis temporibus se ipsum exinaniens homo factus incarnatus est, *cum Deus esset*, et homo factus mansit quod erat, Deus. Corpus assumpsit nostro corpori simile, eo solo differens, quod natum ex virgine et spiritu sancto est. Hic Iesus Chr. natus et passus est *in veritate* et non per phantasiam communem hanc mortem sustinuit; vere enim a mortuis resurrexit, et post resurrectionem versatus cum discipulis assumptus est. Tum deinde honore ac dignitate patri ac filio sociatum tradiderunt (die Apostel) spiritum sanctum. In hoc non iam manifeste discernitur, utrum natus an innatus, vel filius etiam Dei ipse habendus sit, nec ne. — Quod iste spiritus unumquemque sanctorum vel prophetarum vel apostolorum inspiraverit — manifestissime in Ecclesiis praedicatur. — Anima, — cum ex hoc mundo discesserit, pro suis meritis dispensabitur sive vitae aeternae haereditate potitura, sive igni aeterno ac suppliciis mancipanda; — et erit tempus resurrectionis mortuorum. — Est et illud definitum in ecclesiastica praedicatione, omnem animam rationabilem esse liberi arbitrii et voluntatis. (Ueber den Ursprung der Seele aber habe die Kirche keine bestimmte Lehre.) De diabolo et angelis eius — ecclesiastica praedicatio docuit, quoniam (ὅτι) sunt quidem haec; quae autem sint, aut quomodo sint, non satis clare exposuit. (Die meisten, sagt Origenes, hielten sie für gefallene Engel.) — Die Kirche lehre ferner, die Welt sei entstanden und werde einst aufgelöset werden; was aber vorher gewesen sei, oder nach ihr sein werde, darüber sei nichts bestimmt. Ferner lehre sie, quod *per spiritum Dei scripturae conscriptae sint*, et sensum habeant non eum solum, qui in manifesto est, sed et alium quendam latentem plurimos. — Endlich: esse angelos Dei quosdam et virtutes bonas, qui ei ministrent ad salutem hominum consummandam; sed quando isti creati sint, vel quales aut quomodo sint, non satis in manifesto designatur. De sole autem et luna et stellis, utrum animantia sint an sine anima, manifeste non traditur."

*) Orig. περὶ ἀρχῶν praef. c. 3.: „Illud autem scire oportet, quoniam (ὅτι) sancti apostoli, fidem praedicantes, de quibusdam quidem quaecunque necessaria crediderunt, omnibus — manifestissime tradiderunt; — de aliis vero dixerunt quidem, quia (ὅτι)

bemerkt bleiben, daß auch das Feste und Verbindliche, das κή-ρυγμα, seine Geltung nicht einem ordentlichen Beschlusse oder einer legalen Erklärung der ganzen Kirche verdankte, sondern blos einem freiwilligen Uebereinkommen, daher man auch keinen Anstoß daran nahm, wenn die Glaubenssumme der einen Provinz oder des einen Lehrers mehr oder weniger enthielt, als die einer andern Provinz und eines andern Lehrers.

Das aus diesen Bekenntnissen hervorleuchtende Streben der christlichen Lehrer, dem κήρυγμα immer mehr und mehr Bestimmungen der Theologie beizufügen, und so die Gnosis oder Theologie gleichfalls zu fixiren, konnte jedoch nicht eher Allgemeinheit und gesetzliche Auctorität bekommen, als bis die Kirche selbst, als Gesellschaft, eine öffentliche Auctorität errungen hatte. Und dieß geschah im 4ten Jahrhundert, nachdem die Kaiser Christen geworden waren, womit die allgemeinen Concilien begannen. Durch sie gewann man das Mittel, die Theologie, wo die Bewegung in ihr gefährlich schien, zu fixiren und jede weitere Differenz wissenschaftlicher Ansichten zu verpönen. Zwar erstreckten sich diese Beschlüsse immer nur auf die eben obwaltende Streitigkeit, aber da man mit dem Halten der Concilien immer fortfuhr, so wuchsen auch die Lehrentscheidungen immer mehr. Auch gewannen nun zwei der theologischen Wissenschaft ganz fremde Elemente einen entscheidenden Einfluß auf die Fixirung theologischer Sätze, nämlich die Kaiser und die Päpste. Es liegt in der Natur einer absoluten Monarchie, daß die Hoftheologie die Wissenschaft beherrschen will. Dieses zeigt die Geschichte der byzantinischen Kaiser, wie die Geschichte anderer Monarchien, selbst in neuester Zeit. Die früher bestandene Lehrfreiheit in der Theologie verstummte immer mehr vor der Macht der Kaiser, bis sie ganz ihr Ende fand, nachdem die Bischöfe von Rom sich als infallibele Oberherren der Christenheit ausgebracht hatten. Durch sie und durch die Umwandlung der Kirche in die Theokratie eines infallibeln Klerus bekam die Theologie eine andere Richtung. Die Dogmen vom Primat des Papstes, der Natur des Priesterthums, der Natur und Wirksamkeit prie-

sint: quomodo autem et unde sint, siluerunt, profecto ut studiosiores quique ex posteris suis exercitium habere possent, in quo ingenii sui fructum ostenderent."

sterlicher Handlungen (Sakramente und Ceremonien, Beichte, Pönitenzen rc.) traten nun in den Vordergrund, bekamen ihre Ausbildung und Gestaltung, und wurden endlich für die römische Kirche in dem Concilium von Trident abgeschlossen. So verschwand in der römischen Kirche der Unterschied zwischen Religion und Theologie, κήρυγμα und γνῶσις, gänzlich, und fast die ganze Theologie mit ihren Streitfragen wurde in die religiöse Glaubenssumme mit aufgenommen und für nothwendig und wesentlich in der christlichen Religion erklärt.

Daß unter solchen Umständen die Theologie einen wissenschaftlichen Charakter hätte gewinnen und als selbstständige Wissenschaft bearbeitet werden können, war nicht möglich. Die ersten Kirchenväter hatten bei der Einfachheit des κήρυγμα kein Bedürfniß, die Theologie zur Wissenschaft zu erheben, und den meisten fehlte es dazu auch an geistiger Kraft. Der älteste schriftliche Versuch auf dem Felde der christlichen Theologie sind die Clementinen *), so wie die Schriften von Justin, Athenagoras, Irenäus, Tertullian, Clemens Alexandrinus und anderer auch vieles über die christliche Theologie enthalten. Einen eigentlich wissenschaftlichen Versuch, die ganze Theologie seiner Zeit darzustellen und die Gründe derselben zu untersuchen, machte Origenes (geb. 185 zu Alexandrien, gestorben 254 zu Tyrus) in seiner Schrift περὶ ἀρχῶν, de principiis, die wir aber nur in der ganz ungetreuen Uebersetzung des Rufinus haben, der weggelassen, zugesetzt und umgeändert hat, was gegen die spätere Kirchenlehre seiner Zeit verstieß. Die Schrift ist aber, wenigstens wie sie jetzt vorliegt, auch so wenig systematisch und gründlich, daß man ihr die Ehre, das erste theologische System zu sein, nicht beilegen kann. Eben so wenig kann man die catechesis magna des Gregorius von Nyssa, oder Augustins

---

*) Die dem Clemens von Rom zugeschriebenen recognitiones und homiliae. Von erstern haben wir nur eine sehr untreue und absichtlich veränderte lateinische Uebersetzung, die Rufinus gemacht hat. Beiden Schriften aber lag eine alte, am Anfange des 2ten Jahrhunderts geschriebene Urschrift zu Grunde. Die Homilien sind ein kurzer aber treuer Auszug aus derselben, die Recognitionen sind eine spät gefertigte, absichtlich veränderte und der Kirchenlehre des 3ten Jahrhunderts angepaßte Bearbeitung dieser alten Schrift. Man findet sie beide in der Ausgabe der Schriften der apostolischen Väter von Cotelier.

enchiridion ad Laurentium als ein theologisches System ansehen. Doch bildete das überwiegende Ansehen einzelner Lehrer die Dogmatik und den dogmatischen Sprachgebrauch aus [17]). Die Lehrmeinungen der Kirche aber stellte zuerst **Isidorus Hispalensis** (starb 636) in seiner Schrift: libri sententiarum (scil. patrum) tres, systematisch auf; eine wahre Dogmatik, in welcher die Meinungen der Kirchenväter unter jedem Kapitel aufgeführt sind. Aehnlichen Inhalts, aber vollständiger, war die ἔκθεσις ἀκριβὴς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως des **Johann von Damaskus** (starb 760).

In der griechischen Kirche geschah nach Johann von Damaskus bis zur Trennung von der lateinischen Kirche nichts, um die Theologie weiter zu führen oder näher zu bestimmen; vielmehr erstickten die politischen Bedrängnisse, in welche die Kirche allmählig mit dem Kaiserthum gerieth, den wissenschaftlichen Geist immer mehr. Dagegen bekam die Theologie in der lateinischen oder abendländischen Kirche durch das Aufblühen der scholastisch-aristotelischen Philosophie eine wissenschaftliche Gestalt. Die Scholastiker hatten nicht nur das Verdienst, den Lehren der Kirche eine systematische Gestalt zu geben, sondern sie entwickelten auch die theologischen Begriffe genauer, schärften die Beweise, und suchten die Lücken des kirchlichen Systems, die bei Systematisirung desselben offenbar werden mußten, auszufüllen. Auch erwarben sie sich bedeutendes Verdienst um die philosophische, und dadurch zugleich um die christliche Religionslehre *). Ob sie gleich nur die Absicht hatten, die Kirchenlehre nach der Philosophie zu bestätigen, so führte doch schon dieses apologetische Vergleichen der Philosophie und Kirchensatzung, so wie überhaupt die Herrschaft einer wissenschaftlichen Methode zu einer gründlichern Behandlung der Theologie. Zwar gab der Vater der

---

17) Letzteres geschah hauptsächlich durch **Origenes**, **Clemens Alexandrinus**, **Tertullian** (der den Ausdrücken trinitas, persona, sacramentum etc. bestimmte Bedeutung gab) und **Augustin** (peccat. originale, praedestinatio etc.). — Ueber den Ursprung der Dogmat. s. **Rosenmülleri** de christ. theologiae origine liber. Lips. 1786. 8. (auch aus dem Lat. übers. von **Sprenger**, Leipz. 1789.), **Rößlers** Biblioth. der Kirchenväter, 6ter Theil.

*) W. L. G. von **Eberstein**, Natürliche Theologie der Scholastiker. Leipz. 1803. 8.

Scholastik, Anselm von Canterbury (starb 1109), kein System, sondern nur einzelne scharfsinnige Untersuchungen, aber Abälard (starb 1142) schrieb seine theologiam christianam, und Peter der Lombard (starb 1164) seine libros quatuor sententiarum (scil. patrum), eine Sammlung der Aussprüche der Kirchenväter über die christliche Lehre, systematisch geordnet und mit philosophischen Untersuchungen begleitet. Das große Ansehen dieser Schrift verdunkelte die summa theologica des Thomas von Aquino (starb 1274), welche eine kurze Angabe der theologischen Hauptsätze und der philosophischen Beweise für dieselben enthält. Nachdem aber die scholastische Philosophie zur Dialektik über subtile und unnütze Streitfragen herabgesunken war, so schrieb der Minorit Duns Scotus (starb 1308) seine quaestiones quodlibetarias, in welchen er jene Streitfragen abhandelte [18]). Dem Uebermaaß dieser theologischen Subtilitäten trat die sogenannte mystische Theologie vor der Reformation entgegen, welche man als einen neuen Versuch, die Religion und Theologie zu trennen und aus einander zu halten, und den Werth des Praktischen herauszuheben, ansehen muß *).

Durch die Reformation und die öffentlichen Bekenntnißschriften unserer Kirche entstand die Dogmatik der evangelischen Kirche.

Zweiter Abschnitt.

Von der Dogmatik der lutherischen Kirche insbesondere.

§. 6.

Begriff und Nutzen derselben.

Eine Dogmatik unserer Kirche ist eine systematische Darstellung und kritische Beurtheilung der in den öffentlichen Be-

---

18) Die Nachfolger Peters des Lomb. hießen Sententiarii, die des Thomas Summistae, und die des Duns Quodlibetarii.

*) Zu den mystischen Theologen rechnet man Bernhard von Clairvaux, Hugo von St. Victor, Bonaventura, Joh. Gerson, Joh. Tauler, Thomas a Kempis, den Verfasser der „teutschen Theologie" und andere. Vergl. der Mysticismus des Mittelalters in seiner Entstehungsperiode dargestellt von H. Schmid. Jena 1824. 8.

kenntnißschriften unserer Kirche sanctionirten Glaubenslehren. Ihr Geschäft ist daher ein dreifaches: erstlich die sanctionirte Glaubenslehre aus den symbolischen Büchern auszumitteln; zweitens sie zu einem System zu ordnen; drittens die ausgemittelte Lehre kritisch zu beurtheilen, d. h. nach ihrem Zusammenhange mit andern Lehren (dogmatisch), ihrem biblischen Grunde (exegetisch), und nach ihrem Verhältnisse zur Vernunfterkenntniß (philosophisch) [1]). Es gehören also zu ihr 1) die *Heuristik*, welche die Grundsätze des Auffindens und Ableitens des kirchlichen Lehrbegriffs aufstellt; 2) die *Systematik*, welche den Zusammenhang der Lehren unter sich, und ihr abhängiges Verhältniß vom Prinzip der Dogmatik angibt; und 3) die *Kritik*, welche den dogmatischen, biblischen und philosophischen Grund der Lehren beurtheilt.

Die Hülfswissenschaften der Dogmatik sind also 1) die *Symbolik*, oder die gelehrte Kenntniß der Entstehung, Schicksale und des Inhalts der öffentlichen Bekenntnißschriften unsrer Kirche, wozu 2) die allgemeine *Dogmen*- und 3) die *Kirchen*-, besonders die *Reformationsgeschichte* gehört; 4) die *Geschichte der Dogmatik* als Wissenschaft, oder ihre Darstellung als systematisches Lehrgebäude, und 5) die *Logik*, als das formale Hülfsmittel zur Erbauung eines Systems und zu Führung und Prüfung der Beweise; 6) die *Hermeneutik*, oder die Wissenschaft der Auslegung der heiligen Schrift, und 7) die *Philosophie*, oder die Kenntniß des Systems allgemeiner Vernunftwahrheiten.

---

1) Ὀρθοδοξία, Rechtgläubigkeit, wird gewöhnlich denen zugeschrieben, die mit der öffentlichen Kirchenlehre übereinstimmend lehren. Dieses ist *relative* Orthodoxie, indem die Orthodoxie nicht nur eine kirchliche, sondern auch eine biblische und eine philosophische sein kann. Da die Wahrheit aller Religion (von Offenbarung abgesehen) nur relativ ist, so ist auch alle Orthodoxie nur relativ. Die Heterodoxie, oder das Anderslehren als die Kirche, kann also gar wohl Orthodoxie sein, wie es Jesu und der Apostel Heterodoxie in Rücksicht der jüdischen Religion und Luthers Heterodoxie in Rücksicht der römischen Kirchenlehre war. Besser bezeichnet man wohl das Festhalten des kirchlichen Lehrbegriffs durch *Paläologie*, und das Abweichen davon durch *Neologie*, weil beide ein Prädikat als Differenz aussprechen, dessen Bestimmung sogleich klar gemacht und überzeugend nachgewiesen werden kann, und das doch dabei weder eine Anmaßung noch eine Verdammung ausspricht.

Daß aber die christliche Kirche dem populären Unterricht des neuen Testaments eine systematische Gestalt gegeben hat, und daß dieses auch einzelne Kirchen gethan haben und noch thun, mag nicht getadelt werden. Denn 1) verbietet es die Schrift nirgends; 2) kann man nur dadurch, daß man die Stellen der Schrift, welche gleichen Inhalts sind, verbindet, und die gefundenen Wahrheiten mit einander in Zusammenhang setzt, die Lehrsätze des Christenthums gründlich erkennen und lichtvoll überschauen, nur dadurch 3) die Rechte der Vernunft zu Beurtheilung des Christenthums üben, 4) eine feste Ueberzeugung von der Wahrheit der christlichen Lehre erlangen, und sie 5) gegen Angriffe glücklich vertheidigen und Andern überzeugend vortragen.

Auch mag man es im Allgemeinen der christlichen Kirche überhaupt und den einzelnen Kirchen insbesondere nicht zum Vorwurf machen, daß sie manche Lehre des Christenthums durch Folgerungen und Schlüsse weiter fortgeführt, und, um mich eines Gleichnisses zu bedienen, das einfache Gebäude des Christenthums weiter ausgebaut und mit einigen Stockwerken übersetzt haben. Denn 1) ist es an sich erlaubt, aus Wahrheiten wieder neue Sätze abzuleiten, weil Gott unsere Vernunft so eingerichtet hat, daß sie dieses nicht nur thun kann, sondern auch von selbst, und ohne daß wir es oft wollen, thut; 2) wurde die Kirche durch die vielen Streitigkeiten, welche sie beizulegen nicht umhin konnte, genöthigt, sich über viele Glaubenspunkte ausführlicher zu erklären, als es in der Schrift geschehen ist, und diese Erklärungen in ihren Bekenntnißschriften niederzulegen. Nur muß die Kirche immer der Ermahnung 1 Kor. 4, 6. eingedenk sein: μὴ ὑπὲρ ὃ γέγραπται φρονεῖν, und nicht ohne Noth die einfache Lehre Jesu subtiler ausspinnen. Wo aber dieses wegen entstandener Streitigkeiten unvermeidlich ist, da muß man wenigstens wohl unterscheiden, was Lehre der Schrift und was Meinung der Kirche ist, und es bedarf keines Beweises, daß nur die erste von der höchsten Wichtigkeit ist, und daß die Folgerungen und subtilern Ausschmückungen derselben, welche die Kirche gewisser Streitigkeiten wegen festgesetzt hat, mit jener nicht zu identifiziren sind. — So wenig aber als man einer christlichen Religionsgesellschaft das Recht absprechen kann, ein Glaubensbekenntniß aufzustellen, und so nützlich, ja nothwendig dieses sein mag, so ist doch damit nicht erwiesen,

daß man auch berechtigt sei, das Bekenntniß zur bleibenden **norma docendorum** für die Lehrer zu machen. Dieses ist eine ganz andre Frage, wovon in der Lehre von der Kirche zu handeln ist.

Ein wissenschaftliches Studium der kirchlichen Dogmatik ist aber jedem Religionslehrer sowohl an sich, als auch wegen des praktischen Nutzens unentbehrlich. Denn er muß als Lehrer der Kirche eine gründliche Kenntniß des Lehrsystems seiner Partei besitzen, um nicht blind zu glauben, was die Kirche glaubt, sondern sich selbst zu überzeugen. Ferner muß er den Unterschied seiner Kirche von andern richtig beurtheilen können, um den Werth der Religionsgesellschaft, der er angehört, zu erkennen, jedermann, besonders den Gegnern der Kirche, von seinem Glauben Rechenschaft zu geben, und nicht aus Unwissenheit die Wahrheit zu verrathen [2]). — Dieses gilt aber offenbar auch von dem praktischen Religionslehrer, dessen Ueberzeugungen ohne wissenschaftliches Studium der gelehrten Theologie inconsequent und inconsistent bleiben, und dessen Unwissenheit ihn gegen Zweifler verlegen, und gegen Lehresuchende stumm macht. Nur bei gründlicher Kenntniß des Lehrbegriffs kann er die christliche Lehre richtig, verständlich und fruchtbar dem Volke vortragen; nur dadurch besonders die Bedeutung der christlichen Feste erkennen, und nur dadurch endlich die Zuversicht und Freudigkeit erlangen, welche dem Vortrage der Glaubenslehre Kraft und Leben gibt [3]). So nützlich es daher auch ist, sich mit der Methodik, wie das System der Glaubenslehre dem Volke vorzutragen und fürs Leben zu benutzen sei, vertraut zu machen [4]);

---

2) S. J. A. H. Tittmann institutio symbol. (Lips. 1811. 8.) p. 53 — 56.

3) Val. Fr. Baur, über das Verhältniß der praktischen Theologie zu der wissenschaftlichen. Daß es übrigens zur Seligkeit der gelehrten Theologumene der Kirche nicht bedarf, bemerkt schon Origenes (Series comment. in Matth. §. 27.): „Literam Evangelii qui sequuntur (ohne die gnostische Auslegung), id est simplicem narrationem ipsius, salvantur: quoniam et ipsa sola Evangelii narratio simplex sufficit simplicioribus ad salutem.“

4) Die besten Schriften dieser Art sind die „Anleitung zum Studium der populären Dogmatik“ von J. J. Griesbach, 4te Aufl. Jena 1789. 12 Gr. und besonders die „populäre und praktische Theologie“ von A. H.

so wenig ist es doch zu billigen, wenn der Religionslehrer selbst die Theologie nur aus populären Werken [5]) studiren will, und das Studium gelehrter Schriften dabei entbehren zu können glaubt. Hier, wie in allen Wissenschaften, bewährt es die Erfahrung, daß die besten populären Darstellungen einer Wissenschaft nur von denen gegeben werden können, welche sie wissenschaftlich vollkommen verstehen.

§. 7.

Heuristik der Dogmatik. a) Ueber die Quellen der Dogmatik.

Nach den in §. 5. und 6. angegebenen Bestimmungen ist das erste Geschäft des Dogmatikers dieses: aufzufinden und auszumitteln, welche Meinung über die christliche Religionslehre die Kirche als die ihrige ausgesprochen, was sie, nach ihrer Ansicht, für christliche Lehre erklärt hat. Man könnte glauben, dieses müsse durch eine allgemeine Befragung der jetzt lebenden Mitglieder der Kirche oder ihrer Lehrer ausgemittelt werden. Aber abgesehen davon, daß eine solche allgemeine Befragung weder möglich ist, noch, wegen Verschiedenheit der Individuen, ein für die Wissenschaft brauchbares Resultat geben würde: so hat auch die Dogmatik nicht die Ansichten der Einzelnen (weder der Lebenden noch der Verstorbenen) zum Gegenstande, weil sie Privatmeinungen nicht berücksichtigen kann, welche vielmehr der Dogmengeschichte angehören; sondern es sind die Glaubensansichten, welche die Kirche, als factisch bestehende und öffentlich anerkannte Religionsgesellschaft, für die ihrigen öffentlich erklärt hat. Diese Erklärungen sind zwar bei unsrer Kirche vor fast 300 Jahren geschehen, und man könnte sagen, die Glaubensansichten hätten sich seit jener Zeit so viel geändert, daß jene Bekenntnisse die jetzige Ueberzeugung der Kirche nicht mehr aus-

---

Niemeyer, 6te Aufl. Halle 1823. 1 Thlr. 8 Gr., wozu als Commentar gehören dess. Briefe an christl. Religionslehrer, 2te Aufl. 2 Thle. Halle 1803. 2 Thlr.

5) Das Beste dieser Art, aber doch mangelhaft und wenigstens nicht geeignet, dem Religionslehrer das Studium gelehrter Werke entbehrlich zu machen, ist das „Handbuch der praktischen Glaubenslehre der Christen ꝛc." von J. H. Fritsch, 3 Theile in 4 Bänden. Magdeburg 1816 — 20. 8 Thlr. 16 Gr.

sprächen. Die Hauptsache aber bei den öffentlichen Bekenntnißschriften ist, daß sie den unterscheidenden Charakter unsrer Religionsgesellschaft aussprechen, durch welchen sich diese aus der römischen Kirche aussonderte. Was sie dießfalls haben, das hat die evangelische Kirche bis jetzt unveränderlich festgehalten, und besonders von ihrer negativa gegen die römische Kirche nichts aufgegeben. Die Veränderungen haben sich mehr auf das bezogen, was unsere Kirche mit der römischen gemein hat (Offenbarung, Erbsünde, Versöhnung, Trinität, letzte Dinge &c.). Dennoch aber bleiben die symbolischen Bücher der Kirche immer die Quelle der Dogmatik. Denn a) sind jene Abweichungen nicht ganz allgemein, noch je von der ganzen Kirchengemeinschaft anerkannt oder gebilligt worden, daher sie immer Privatmeinungen bleiben; und b) hat die Kirche nie erklärt, sich selbst oder ihre Lehrer nicht mehr an ihre Symbole binden zu wollen, sondern sie verweiset noch immer, wo sie als Gesellschaft handelt, auf ihre Bekenntnißschriften. Diese allein also sind die einzige Quelle, aus welcher das Materielle der Dogmatik geschöpft werden kann. Sie sind dieses, weil die Kirche selbst diese Bekenntnisse in der Absicht ausgestellt hat, daß sie theils ein Zeugniß und eine Erklärung sein sollen, wie sie, die Kirche, den christlichen Glauben verstehe, und verstehen zu müssen glaube, theils eine Regel und Richtschnur abgeben sollen, was die öffentlichen Lehrer der Kirche als christliche Lehre vorzutragen haben [6]): denn die evangelische Kirche hat ihre symbolischen

---

6) Bei der Augsburgischen Confession sagt dieses schon ihr Titel: confessio fidei. Desgleichen die Vorrede der Fürsten: „offerimus nostrorum concionatorum et nostram confessionem, cuiusmodi doctrinam ex scriptis sanctis et puro verbo Dei hactenus illi in nostris terris — tradiderint, ac in ecclesiis tractaverint.“ Also nicht den Zweck hatte die Augsburgische Confession, zu bestimmen, was wahre Lehre des Christenthums an sich sei; sondern was von ihren Bekennern als solchen gelehrt und vorgetragen werde. Daher fangen sich auch die Artikel der Confession meistens mit der Formel an: apud nos docent. Am Schlusse des Epilogs der Augsburgischen Confession heißt es: „hos articulos voluimus exhibere, in quibus confessio nostra extaret, et eorum, qui apud nos docent, doctrinae summa cerneretur.“ Noch bestimmter drückt sich darüber die Concordienformel aus, in der Einleitung p. 631.: „necessarium est, ut certa compendiaria forma et quasi typus, unanimi consensu approbatus,

Bücher nicht herausgegeben, daß sie norma fidei oder credendorum sein sollen, welches allein die heilige Schrift ist, sondern als norma docendorum et publice confitendorum [7]). Wenn nun die Aufgabe der dogmatischen Heuristik keine andere ist, als zu erforschen, was die Kirche bekannt habe; so kann dieses nur aus ihren öffentlichen Bekenntnissen erkannt werden. Also ist die heilige Schrift nicht Quelle der kirchlichen Dogmatik, sondern vielmehr Princip ihrer Kritik, wofür sie auch von den symbolischen Büchern anerkannt wird. Denn die Schrift kann nicht zeigen, was die Kirche bekannt habe, sondern ob das, was sie

---

extet, in quo communis doctrina, quam ecclesiae reformatae religionis profitentur, e verbo Dei collecta, extet. — p. 635.: quicquid hactenus de compendiaria hypotyposi sanae doctrinae diximus, eo tantum referendum est, ut unanimi consensu approbatam certamque formam doctrinae habeamus, quam evangelicae ecclesiae nostrae simul omnes agnoscant et amplectantur, secundum quam, cum e verbo Dei sit desumta, omnia alia scripta iudicare et accommodare oportet, quatenus probanda sint et recipienda. Quod enim commemorata scripta, videlicet Augustanam confessionem, apol., Smalcald. articulos, minorem et maiorem catech. Luth., illa doctrinae nostrae christianae summa complecti voluerimus: eam ob causam factum est, quod in iis unanimem et communem ecclesiarum nostrarum piam sententiam contineri, semper sit iudicatum. — Ut enim verbum Dei tanquam immotam veritatem pro fundamento (als norma fidei oder norma credendorum) ponimus; ita illa scripta tanquam veritatis testes, et quae unanimem sinceramque maiorum nostrorum, qui in puriore doctrina constantes permansere, sententiam complectantur, in medium recte producimus." Aehnliche Bestimmung in der Confess. Gallica art. 5., und der Confess. Helvet. c. 2.

7) „Symbola autem — heißt es in der Epit. p. 572. — et alia scripta (Augsburgische Confession, Apologie, ꝛc.) non obtinent auctoritatem iudicis; haec enim dignitas solis sacris literis debetur: sed duntaxat pro religione nostra testimonium dicunt, eamque explicant et ostendunt, quomodo singulis temporibus sacrae literae in articulis controversis a doctoribus, qui tum vixerunt, intellectae et explicatae fuerint." Die Confess. Gallica art. 5.: „tria illa symbola, nempe Apostolicum, Nicaenum et Athanasianum, idcirco approbamus, quod sint illi verbo Dei scripto consentanea." Confess. Anglicana art. 8.: „Symbola tria, Nicaenum, Athanasii et quod vulgo Apostolorum appellatur, omnino recipienda sunt et credenda, nam firmissimis scripturae testimoniis probari possunt."

als Glaubenslehre bekennt, wahr sei; also was sie hätte bekennen oder nicht bekennen sollen. — Eben so wenig aber sind die Schriften Luthers und Melanthons, die nicht in den Codex der symbolischen Bücher aufgenommen sind, und noch weniger die dogmatischen Schriften der folgenden Theologen, als eines Gerhard, Calov, Quenstedt, Hutter u. s. w., als Quellen des kirchlichen Systems anzusehen [8]). Dieses könnten sie nur, wenn die Kirche selbst keine öffentlichen Bekenntnisse ihres Glaubens ausgestellt hätte. Da sie aber dieses gethan hat; so ist kein Mensch berechtigt, den von ihr sanctionirten Lehrbegriff wo anders zu suchen, als in ihren Bekenntnissen. Dieses ist nicht nur an sich und aus dem vorhin Gesagten klar, sondern es wird auch ausdrücklich in den symbolischen Büchern erklärt [9]) und ergibt sich daraus, daß mehrere von Luthers Behauptungen (die Ubiquitätslehre) und von Melanthons Lehren (vom Abendmahle und der Gnade bei der Besserung) in den symbolischen Büchern verworfen werden. Man würde auch gezwungen sein, consequenter Weise die Schriften der Kirchenväter zu dem Nicänischen und Athanasianischen Symbolum hinzuzunehmen, und

---

8) Diese Vermischung der theologischen Privatmeinungen mit dem öffentlichen Lehrbegriffe findet sich theils bei Augusti in seinem „System der christlichen Dogmatik" Lpz. 1809., theils bei de Wette in seiner „Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche" Berlin 1816. 1 Thlr., die mehr ein sehr schätzbarer Grundriß einer Geschichte der Dogmatik seit der Reformation als eine Dogmatik selbst ist. Auch was Twesten (Vorlesungen über die Dogmat. 1. Bd. S. 57 f.) zu Gunsten dieser Vermischung gesagt hat, kann die Sache nicht rechtfertigen. Der Hauptgrund der geschichtlichen Verbindung würde weit mehr noch ein Herbeiziehen der Dogmatik vor der Reformation, als der Dogmatik des 17ten Jahrh. rechtfertigen, weil jene, nicht diese, das Verständniß der symbolischen Theologie besonders öffnet. Auch würde, wenn das Verfahren de Wette's hierin richtig wäre, mit Nothwendigkeit folgen, daß man auch zur Bestimmung der Lehre Jesu und der Apostel nicht das neue Test. allein gebrauchen dürfe, sondern auch die Schriften der Kirchenväter des 1sten und 2ten Jahrh. mit hinzunehmen, und das N. T. aus ihnen erklären müsse.

9) Form. Conc. p. 632.: „Cum vero compendiaria illa doctrinae forma (das Bekenntniß der Kirche) non privatis, sed publicis scriptis niti debeat, quae confecta, approbata et recepta sint earum ecclesiarum nomine, quae sinceram doctrinam et religionem unanimi consensu profitentur: mentem nostram ita declaravimus etc."

die christlichen Kirchenväter, ganz gegen die erklärte Meinung unsrer Kirche, über die norma docendorum zu befragen, wenn man dieses bei den Vätern der lutherischen Kirche thun wollte. Und wo blieben dann die Grenzen? Wie wollte man den jetzt-lebenden Theologen den Anspruch auf gleiche Ehre verweigern? —

Die Geschichte und nähere Beschreibung der Bekenntniß-schriften gehört der Symbolik an. Hier sei daher nur bemerkt, daß die evangelisch-lutherische Kirche die drei ökumenischen Bekenntnisse, das apostolische, nicänische und athanasianische, zu den ihrigen gemacht hat, daß sie ferner zuerst die Augsburgische Confession zu ihrem Hauptsymbol gemacht, später aber auch ihr die Apologie dieser Confession, die schmalkaldischen Artikel und die beiden Katechismen Luthers beigefügt hat, zu denen in Sachsen und an einigen andern Orten noch die Concordien-formel kam, welche Schriften im J. 1580 zusammen unter dem Titel des Concordienbuchs herauskamen, und symbolische Geltung erhielten. — Die reformirte Kirche hat außer den drei ökumenischen Bekenntnissen kein Symbolum, das ganz allgemeine Geltung hätte, sondern jedes Land hat seine eigenen Bekenntnisse aufgestellt, die aber im Wesentlichen zusammenstimmen. Sie sind hier gleichfalls verglichen worden, und zwar nach der neuesten Ausgabe von Augusti *). Ich habe mich aber damit begnügt nur die wichtigsten zu vergleichen: nämlich 1) die Confessio Helvetica vom Jahre 1566 von Bullinger gefertigt (bei Augusti S. 1 ff.); 2) die Confessio Anglicana oder die 39 Artikel der Englischen Kirche, die durch die Synode zu London im J. 1563 Geltung erhielten; 3) die Confessio Scotica, geschrieben 1560, herausgekommen 1568; 4) die Confessio Belgica, geschrieben im J. 1561, nebst den Canonibus der Dortrechter Synode; 5) den Heidelberger Katechismus, abgefaßt von Zacharias Ursinus und Caspar Olevianus, und herausgekommen im J. 1563, und 6) die Confessio Gallica, von Theod. Beza im J. 1559 geschrieben und im J. 1561 dem Könige Karl IX. von Frankreich überreicht. — Die formula consensus Helvetici und der catechismus Genevensis nebst andern sind unberück-

---

*) Corpus librorum symbolicorum, qui in Ecclesia Reformatorum auctoritatem publicam obtinuerunt. Ed. J. C. G. Augusti. Elberf. 1827. 8.

sichtigt geblieben, da ihre Geltung nur sehr eingeschränkt ist. Zu bemerken ist, daß die Genfer Kirche schon im vorigen Jahrhundert alle Verpflichtung der Lehrer auf etwas anderes, als die heilige Schrift selbst, abgeschafft hat, und daß auch in manchen Ländern, wo die Vereinigung der beiden evangelischen Confessionen statt gefunden hat, z. B. in Baden, die Lehrer blos auf die Bibel verwiesen werden.

§. 8.

b) Ableitung der dogmatischen Lehrsätze aus diesen Quellen.

Es entsteht nun die Frage: ist es der Wille der Kirche gewesen, alles ohne Unterschied, was in ihren symbolischen Büchern steht, als ihre Lehre zu bekennen, und es als **norma confitendorum** oder **docendorum** zu sanctioniren? oder: ist durch die Erklärung der Kirche, daß gewisse Schriften ihr Glaubensbekenntniß enthalten, alles, was in diesen Schriften steht, ohne Unterschied zum Kirchenglauben gestempelt worden oder nicht? — Diese Frage würde gar nicht aufzuwerfen sein, wenn unsre symbolischen Bücher reine Bekenntnisse wären, wie z. B. die drei allgemeinen Symbola; oder sie wäre sogleich unbedingt zu bejahen. Aber unsre symbolischen Bücher sind keine reinen Bekenntnisse, selbst nicht die Augsburgische Confession. Sie bekennen und declariren nicht nur, sondern sie rüsten auch ihr **confiteor** mit allerhand historischen und exegetischen Beweisen aus, um es zu rechtfertigen und zu vertheidigen. Sie sind zugleich Vertheidigungsschriften, oder wie die Katechismen Luthers, gar populäre Schriften zu praktischem Gebrauche. Nun entsteht unabweislich die Frage: hat unsre Kirche, indem sie erklärte, daß diese Schriften ihr **confiteor** enthalten sollten, zugleich auch das mit zu ihrem Glaubensbekenntniß gerechnet wissen wollen, was in diesen Schriften zur Erläuterung, Beweisung und Vertheidigung des **confiteor** gesagt worden ist, was namentlich die Katechismen zur populären Auslegung der göttlichen Gebote enthalten, und was die Verfasser dieser Schriften zufällig und beiläufig in ihren Vortrag eingewoben haben? — Eine bestimmte Erklärung der Kirche hierüber haben wir nicht, und sowohl die **Formula Concordiae** als die protestantischen Obrigkeiten, welche die symbolischen Bücher als **norma docendorum** publicirten,

schweigen darüber [10]). Hieraus folgt aber nicht (wie Wegscheider behauptet, instit. p. 96.), daß die Verfasser der symbolischen Bücher oder die Fürsten und Obrigkeiten, welche die symbolischen Bücher mit Auctorität bekleideten, eine solche Frage für unzulässig erklärt hätten, und daß man deßhalb gehalten sei, alles und jedes in den symbolischen Büchern zum confiteor zu rechnen; sondern es folgt daraus nur, daß man damals noch keine Veranlassung hatte, eine solche Frage nur aufzuwerfen. Der Mangel ihrer Erklärung darüber kann daher die Frage nicht unzulässig machen, da sie sich uns durch die Beschaffenheit der symbolischen Bücher einmal aufdrängt. Vielmehr muß es eben in Ermangelung einer solchen Erklärung erlaubt sein, jene Frage, da sie einmal nicht abgewiesen werden kann, nach allgemeinen Gründen zu entscheiden; und da scheint sie unbedenklich zu verneinen zu sein.

Denn 1) ist es offenbar, daß unsre Kirche, indem sie erklärte, diese Bücher enthielten ihr Glaubensbekenntniß, nicht an den ganzen Inhalt derselben im strengsten Sinne gedacht und diese Erklärung auf alles ohne Ausnahme, was sie enthalten, bezogen haben kann, sondern daß sie dabei stillschweigend und sich von selbst verstehend nur an die Theile des Inhalts der symbolischen Bücher gedacht hat, welche Lehre und Bekenntniß enthalten. Denn ein großer Theil des Inhalts ist gar nicht von der Beschaffenheit, daß er zum christlichen Glauben gehöre; z. B. die historischen Einleitungen, die Vorrede zur Augsburgischen Confession und zu den Katechismen, der status controversiae vor jedem Artikel der Formula Concordiae, die Gebetsformeln im Katechismus und dergleichen. Was aber seinem Inhalte nach gar nicht Lehre ist, und dazu nicht gehört, das kann auch

---

10) Nur in dem in Sachsen vorgeschriebenen Religionseide ist die Bestimmung enthalten, daß die Lehrer der Kirche „bei der reinen Lehre und christlichen Bekenntniß dieser Landen, wie dieselbe in der ungeänderten Augsburger Confession begriffen, und im Concordienbuche repetirt und erkläret ist," verharren sollen. Nach dieser Bestimmung sind es also nur die eigentlichen Lehrsätze und die Bekenntnisse der symbolischen Bücher, und bei der Concordienformel die genauern Erklärungen der früher bekannten Lehrsätze (was sich besonders auf die Lehre vom Abendmahle bezieht), welche der Kirchenlehrer als norma docendorum ansehen soll, nicht aber die Beweise, Hülfssätze und die ganze Ausrüstung des confiteor.

nimmer zur Lehrvorschrift gemacht, oder zum Bekenntniß der Lehre gerechnet werden. Man muß also annehmen, daß die Kirche nicht den ganzen Inhalt, sondern blos die Lehre und das Bekenntniß dieser Bücher hat sanctioniren wollen, wie auch das die sächsische Verpflichtungsformel ausspricht. Dieses muß man um so vielmehr annehmen, da 2) die Natur dieser Bücher eine solche stillschweigende Restriction nothwendig macht. Denn die Augsburgische Confession sollte nicht blos Bekenntniß, sondern auch Rechtfertigung sein; sie enthält daher für den letztern Zweck manchen Beweis und manche Erläuterung, welche die Fürsten und Theologen im Jahr 1580 nicht mehr für gut haben erkennen können. Dahin gehören die Stellen aus den Kirchenvätern, zum Theil aus unechten Schriften derselben, durch deren Anführung man einen 1530 noch wichtigen Zweck zu erreichen gedachte, nämlich zu beweisen, daß die Evangelischen von der Lehre der alten Kirche nicht abgewichen wären (z. B. p. 17.), ja es werden für diesen Zweck selbst Aussprüche der Päpste (p. 21. 22.) aufgeführt; während die Theologen von 1580 die evangelische Lehre aus der Schrift allein bewährt wissen wollen. Dahin gehören ferner Behauptungen wie die p. 19. (de cultu sanctorum), daß die in der Augsburgischen Confession vorgetragene G l a u b e n s l e h r e von der katholischen und römischen Kirche nicht abweiche. Noch weit mehr gilt dieses von der Apologie, die einen ganz apologetischen und polemischen Zweck hat, und daher vieles enthält, was nach den Grundsätzen von 1580 nicht mehr als nothwendig und wesentlich angenommen wurde. Dahin gehören die hier sehr weitläuftigen Beweise aus den Kirchenvätern, durch welche dargethan werden sollte, daß die evangelische Kirche nichts Neues lehre; ja selbst eine ausdrückliche Lehre der Apologie, daß die Buße oder die Beichte das dritte Sacrament sei, hat man noch vor dem Jahre 1580 fallen lassen. Auch die schmalkaldischen Artikel, ob sie gleich fast ganz Bekenntniß sind, enthalten doch auch eine Menge kirchenhistorische Behauptungen und gelegentliche Urtheile Luthers, welche die Kirche schwerlich zu den ihrigen hat machen wollen[11]). — Die

---

11) z. B. die Behauptung S. 308., daß die Seelenmesse entstanden sei, ut cacodaemones malitiam suam exercerent, et ceu animae defunctorum apparerent, missas, vigilias, peregrinationes et elee-

beiden Katechismen aber sind Volksschriften, und nichts weniger als dazu geschrieben, um Glaubensbekenntnisse zu sein. Da sie aber doch die Kirche zu Glaubensbekenntnissen erhoben hat; so kann sie dabei offenbar nur auf das gesehen haben, was diese Bücher über den christlichen Glauben enthalten. Das sagt auch die Concordienformel p. 634., nämlich, daß man die Katechismen unter die kirchlichen Bekenntnißschriften aufnehme, damit auch die Laien sinceram doctrinam a falsa discernant, und weil die pia doctrina, e verbo Dei desumpta, in ihnen enthalten und erklärt sei. Was also nicht zur pia doctrina gehört, wie besonders im großen Katechismus die reichlich eingestreuten Privaturtheile Luthers [12]), das kann die Kirche auch nicht zu ihrem Bekenntniß haben machen wollen. Und selbst in den Partien, wo die doctrina von Luther erklärt wird, muß man, da die Katechismen ein „Unterricht für Kinder und Einfältige" sein sollen, und die Ausdrücke nicht abgewogen sind, sich hüten, ängstlich an den Worten zu kleben, und sie mit Strenge zu urgiren. Das will auch Luther nicht. Er sagt in der Vorrede zum Katechismus p. 361., daß seine Form des Vortrags nur ein Beispiel sein solle, wie man das Volk, bei dem man immer bei einerlei Lehrform bleiben müsse, lehren solle, daß aber der Gelehrte an diese Form nicht gebunden sei [13]).

---

mosynas exigerent etc. — desgleichen p. 309., daß Satan die Päpste verblendet habe, ut ista laudarent, et stabilirent.

12) z. B. p. 405., wo er annimmt, man könne ein Bündniß mit dem Teufel schließen; oder was er p. 361. von der unchristlichen Bestrafung derer sagt, welche den Katechismus nicht lernen wollen; — oder wenn es heißt p. 395.: „illud sane indubitatum est, quod qui decem praecepta probe norit ac perdidicerit, is totam etiam scripturam sciat, ut possit in quibuslibet casibus et negotiis consilio, auxilio, consolatione praesto esse, discernere ac iudicare civiles pariter et ecclesiasticas controversias, sitque iudex omnium doctrinarum, ordinum, spirituum, iuris et aequitatis, ac quicquid in mundo esse possit;" eine Behauptung, die den übrigen Grundsätzen der symbolischen Bücher über die heilige Schrift geradezu widerspricht, und die Luther selbst bei Erklärung des 3ten Gebots, wo er das Neue Testament zu Hülfe nimmt, aufhebt.

13) „Quamcunque igitur tibi delegeris praedicandi catechismi formam (er hält also die seinige nicht für die allein zulässige), eam perpetuo retinebis. Alia autem ratio est, si in turba doctorum

Man würde also gegen Luthers Absicht handeln, wenn man jedes Wort in seinen Erklärungen der Hauptstücke als verbindliche norma docendorum betrachten wollte. Es ist vielmehr da immer nur auf die Hauptsache, auf die Lehre selbst und deren Entwickelung zu sehen. — Auch die Concordienformel endlich ist nicht reines Bekenntniß, sondern hat einen polemischen Zweck und spricht daher nicht nur das Confiteor aus, sondern rüstet es auch mit reichlicher Polemik aus, die als Beweis nicht zum Glauben gehört, und von den Verfassern selbst nicht zu dem „credimus, confitemur et docemus," womit sie immer beginnt, gerechnet worden ist [14]), wie auch schon dieses klärlich beweiset, daß sie das Concordienbuch in die epitome und die solida declaratio eintheilten, und in jener die Hauptsache, worauf es ankam, die Lehrsätze, ohne die ausführliche Polemik, welche sie der letztern beifügten, vortrugen. — Endlich ergibt sich die Behauptung, daß die Kirche nicht den ganzen Inhalt der symbolischen Bücher zur norma confessionis hat erheben wollen, auch 3) aus dem Grunde, aus welchem sie diese Schriften zur norma confessionis erhob, und aus dem Zwecke, den sie dabei hatte. Sie erklärt nämlich, daß sie dieses blos gethan habe, weil sie die in denselben enthaltene Lehre für der Schrift gemäß erkannt hätte [15]). Sie sah also dabei blos auf die in

---

Evangelium doceas; ibi enim eruditionis tuae specimen edere potes, neque prohibeo, si apud illos tractationem varies et subinde alium atque alium vultum docendo fingas."

14) z. B. p. 755. Die Nebenbemerkung: „nunquam asserere velim, quod potentia Dei non efficere valeat, ut unum corpus simul in pluribus locis, etiam corporali et comprehensibili modo, adesse possit." Oder die Folgerung p. 771.: „si constabit Alloeosis, ut eam Cinglius proponit, in Christo duas personas esse necesse erit, divinam scilicet et humanam; quandoquidem Cinglius dicta scripturae de passione tantum ad humanitatem inflectit, eaque per omnia a divinitate separat. Ubi enim opera divelluntur et separantur, ibi etiam personam ipsam dividi necesse est."

15) In der Vorrede zum Concordienbuche heißt es: man halte an der Augsburgischen Confession fest, weil man wisse, daß die „doctrina, in illa comprehensa," auf festem biblischen Grund beruhe ꝛc.; und ebendaselbst p. 16. heißt es: die Concordienformel wolle nichts Anderes lehren, sondern „eam doctrinam, quae ex propheticis et apostolicis scriptis extracta, in tribus vet. Symbolis, Augustana confess., Apo-

diesen Schriften bekannte Lehre; und da sie diese zur norma confessionis deßwegen erhob, weil sie aus der Schrift genommen sei, so ist wohl klar, daß sie den in jenen Büchern enthaltenen historischen und philosophischen Sätzen und den darin befindlichen Privaturtheilen ihrer Verfasser, welche auf Aussprüche der Schrift sich nicht gründen, kein verbindliches Ansehen beigelegt hat. Selbst die Concordienformel stellt den Grundsatz auf, daß man einen Unterschied machen müsse zwischen christlicher Lehre und theologischer Meinung, und daß man nur an der erstern festzuhalten habe [16]). Dieses Princip darf der Lehrer auch auf die symbolischen Bücher selbst anwenden, und in den Artikeln, welche damals geführte Streitigkeiten, aber die Hauptstücke der christlichen Lehre nicht betreffen, sich mit Bescheidenheit der evangelischen Freiheit bedienen, und jene Streitigkeiten mehr historisch als dogmatisch behandeln. Nicht also alles, ohne Unterschied, was in den symbolischen Büchern steht, soll Glaubensbekenntniß der Kirche sein; sondern dieses können nur sein 1) die positiven Sätze, welche das Bekenntniß der Kirche aussprechen, und die meistens mit den Formeln: docemus, profitemur, confitemur, fides nostra haec est etc. eingeleitet werden; also die drei Symbola ganz. 2) Die negativen Sätze, welche die entgegengesetzten Meinungen (antithesin) verwerfen, und gewöhnlich mit den Formeln: improbamus, damnamus etc. eingeleitet werden. Ferner 3) die eigentlichen Lehrsätze, welche vorschreiben, wie und in welcher Form man die Lehre vortragen, welche Ausdrücke und Distinctionen man dabei gebrauchen oder nicht gebrauchen soll. Solche Sätze enthält besonders die Concordienformel. Endlich 4) die genauern Erklärungen in den spätern symbolischen Schriften, z. B. der Apologie und Concordienformel über die noch unbestimmten oder falsch verstandenen Sätze der frühern Bekenntnisse. Sollte sich finden, daß die später geschriebnen

---

logia, Smalc. Art., utroque denique Catechismo Luth. comprehensa est.“

16) p. 637.: „discrimen est habendum inter non necessarias et inutiles quaestiones — et inter necessaria certamina, quando tales controversiae incidunt, ubi de articulis fidei aut praecipuis partibus christianae doctrinae agitur.“

symbolischen Bücher die frühern falsch verstanden oder ihnen unwissend widersprochen hätten; so ist den letztern, besonders der Augsburgischen Confession, jederzeit der Vorzug zu geben. Denn die Augsburgische Confession erklärt, daß sie von den drei allgemeinen Symbolen, — die schmalkaldischen Artikel und die Form. Concord. erklären, daß sie von der Augsburger Confession und deren Apologie nicht im Geringsten abweichen wollten (praef. zum Concordienbuche p. 16. Form. Conc. p. 629.).

Zum Glaubensbekenntniß der Kirche aber gehört alles dasjenige nicht, was in den symbolischen Büchern nicht als das Confiteor ausgesprochen ist: also 1) alle geschichtlichen Sätze; 2) die angeführten Stellen und Behauptungen der Kirchenväter; 3) die eingeflochtenen Privatmeinungen der Verfasser und ihre subjectiven Vorstellungen, wenn sie nicht ausdrücklich angeben, daß sie als allgemeingültige Sätze angesehen werden sollen [17]); 4) die Folgerungen, welche aus den Lehrsätzen der Gegner zu ihrer Widerlegung gezogen werden (z. B. S. 807 f. der Concordienformel); 5) die Hülfssätze (lemmata), die als Erläuterung, Beweis und Widerlegung angeführt werden [18]); endlich 6) alle Beweise, wohin auch die Erklärung der angeführten Schriftstellen und diese selbst gehören [19]). Denn alle diese Sätze gehören nicht wesentlich zur Lehre, sondern könnten, wie z. B. in den Symbolis, in vielen Artikeln der Augsburgischen Confession,

---

17) z. B. Aug. Conf. de abus. art. 2.: „cum senescente mundo paulatim humana natura fiat imbecillior, convenit prospicere etc." Apol. p. 246. — oder Aug. Conf. p. 23. sq.: „nam ad hoc unum opus est ceremoniis, ut doceant imperitos." Luther p. 424. im Katechismus: dies festos non celebramus propter intelligentes et eruditos Christianos; hi enim nihil opus habent feriis. Oder die in der 27sten Anmerk. angeführten Aeußerungen der Concordienformel.

18) z. B. Aug. Conf. p. 18., wo die Unfähigkeit des Unwiedergebornen an dem Beispiele der Philosophen erläutert wird. Form. Conc. p. 715. sq. Auch die ganze Lehre de communicatione idiomatum ist eigentlich nichts als ein Hülfssatz für die symbolische Theorie von der Gegenwart des Leibes und Blutes Christi im Abendmahle.

19) z. B. die Form. Conc. p. 737 seq. angeführten Beweise für die Lutherische Erklärung der Einsetzungsworte. Die Beweisführung p. 169. der Apologie, wo Kol. 2, 14. so erklärt wird: „chirographum est conscientia arguens et condemnans nos; lex est verbum, quod arguit et condemnat peccata etc."

auch weggelassen sein, ohne daß dadurch der Lehrbegriff der Kirche im Geringsten verändert würde. Sie sind also zufällig, auch von den Verfassern der symbolischen Bücher nicht bestimmt, ein Bekenntniß auszudrücken. Sie würden gar nicht vorhanden sein, wenn ihre Schriften reine Bekenntnisse und nicht zugleich gelehrte Streitschriften hätten sein sollen, die Gegner zu widerlegen, Vorurtheile zu entfernen, die Wahrheit ihres Glaubens zu beweisen, und sich vor Fürsten und Obrigkeiten zu rechtfertigen. Da also alle für diese Absicht niedergeschriebenen Sätze blos eine temporelle Beziehung hatten, die zu der Zeit, als die symbolischen Bücher gesammelt wurden, schon größtentheils wegfiel, und jetzt gar nicht mehr vorhanden ist; so sind jene Sätze als eine zufällige Zugabe und Einfassung der eigentlichen Bekenntnisse und Lehren zu betrachten. Namentlich muß dieses von der ganzen Schriftauslegung der symbolischen Bücher, von der man es am wenigsten hat zugestehen wollen, gelten. Denn wenn die Bekenntnißschriften die Schriftauslegung verbindlich hätten bestimmen wollen, so würden sie ihren Hauptgrundsatz, daß die Schrift Richterin in Glaubenssachen sei, selbst zerstört haben, da hier unter Schrift ja nicht das Buch, sondern der durch die Auslegung ausgemittelte Inhalt desselben verstanden werden kann. Schrieben auch diesen die symbolischen Bücher vor, so machten sie sich selbst zur Schrift, und ihre so oft wiederholte Behauptung, daß sie bei ihrem Bekenntniß blieben, weil es in der Schrift enthalten sei, wäre ganz sinnlos. Das hier Gesagte ist auch nicht neu, sondern schon die ältern Lehrer unsrer Kirche unterschieden die Haupt- und Nebensachen, rechneten zu den letztern die Beweise, Folgesätze, Citate und Erläuterungen, und wollten den Religionseid nur für die Hauptsache (die substantiam fidei), nicht aber für die Beweise und Nebensätze der symbolischen Bücher für verbindlich halten [20]. Auch haben

---

20) Walchs Religionsstreitigkeiten innerhalb der lutherischen Kirche, 2. Thl. S. 130.: „man müsse, mit vielen Theologen unsrer Kirche, einen Unterschied machen zwischen Haupt- und Nebensachen. Jene seien die Glaubenslehren selbst. — In den Nebendingen aber, dahin man die Beweisgründe, gewisse Redensarten, Consequentien, Allegationen, Illustrationen und dergleichen zu rechnen, habe sich freilich ein und das andere Versehen, manche Fehler und Schwachheit eingeschlichen." Im Folgenden S. 159 f. läugnet er nun, daß sich die Verpflichtung

neuerlich Twesten, Hase (Lehrbuch d. evang. Dogm. S. 30.) und Steudel (Glaubenslehre S. 20.) die Unterscheidung des eigentlich Confessionellen in den symbol. Büchern von der Zuthat der Beweise ꝛc. anerkannt.

Twesten, indem er (Vorlesungen über die Dogm. 1. B. S. 313 f.) den hier aufgestellten heuristischen Kanon billigt, meint, es müsse mit Schleiermacher noch ein zweiter hinzugefügt werden, nämlich: in den Symbolen sei dasjenige als bleibende Grundlage der Kirchenlehre festzuhalten, was sich auf den Gegensatz gegen die römische Kirche beziehe; wo dagegen ältere Bestimmungen unverändert in sie herübergenommen seien, oder in wie fern wir ältere Symbole geradezu recipirt haben, müsse die Untersuchung vorbehalten bleiben, ob sich in ihnen nicht vielleicht der Geist mehr der katholischen Kirche, als der unsrigen darstelle, oder ob sie nicht nach den eigenthümlichen Principien der unsrigen umgebildet, oder weiter durchgebildet werden könnten und müßten. Die Richtigkeit dieses Kanons zugegeben, so ist doch klar, daß er ein Kanon ist nicht zur Auffindung des Bekennt-

---

der symbolischen Bücher auf die Nebendinge bezöge. Man s. auch Walchs introduct. in libr. symb. p. 965. Speners theol. Bedenken, 1 Thl. S. 597. Börner in seinen institut. theol. symb. sagt p. 11: „de eo cum doctissimis viris consentimus, ad ea, quae non ad ipsam dogmatum fidei substantiam, sed ad circumstantias, resve, secundariae quae dicuntur, pertinent, non extendendam esse librorum symbolicorum obligationem." — Reinhard in s. Moral B. 3. §. 355. S. 790. sagt: „daß aber der Lehrer durch den Religionseid keineswegs verpflichtet sei, auch jeden außerwesentlichen Punkt, jede zufällige Erläuterung, jede Schrifterklärung, jeden Beweis, jede Vorstellungsart, welche in den symbolischen Schriften vorkommt, anzunehmen und zu billigen, versteht sich nicht nur von selbst, sondern die gewissenhaftesten Lehrer unsrer Kirche haben sich auch hierüber oft genug erklärt." Eben dieses ist das Urtheil von Schleiermacher: der christliche Glaube, 1. Bd. (Berl. 1821.) S. 145 ff. — Uebrigens war es nicht die Form. Conc., welche erst den frühern Bekenntnißschriften symbolisches Ansehen ertheilte, wie schon das corpus doctrinae Julium, Ruthenicum, Thuringicum, Misnicum etc. beweisen. Schon 1533 war bei Doctorpromotionen in der theol. Facultät zu Wittenberg eine Verpflichtung auf die Augsburger Confession und die drei Symbola üblich. Erst nach dem Religionsfrieden wurde die Verpflichtung auf die symbolischen Bücher in einzelnen Ländern, doch nicht zu gleicher Zeit, üblich.

nisses der Kirche, wovon hier die Rede ist, sondern zur Beurtheilung des bereits gefundenen Bekenntnisses, also zur Kritik der Dogmatik.

§. 9.

Systematik und Wesen der Dogmatik.

Die Dogmatik, als Wissenschaft, muß ein System sein; also aus einem Hauptprincip abgeleitet werden können. Wie sie aber in den öffentlichen Bekenntnißschriften vorliegt, ist sie kein System, sondern gibt auf unzusammenhängende Weise und in willkührlicher Ordnung, wie es scheint, Erklärungen über sehr verschiedene Partien der christlichen Vorstellungen. Dieses erklärt sich nicht nur aus der Natur von Bekenntnissen, welche sich nur über einige, der Gegner wegen nothwendige, und über die in Streit gezogenen Artikel erklären wollten; sondern noch mehr aus der ganzen Entstehung des kirchlichen Lehrbegriffs. Weder Luther noch Melanthon, noch Zwingli in der Schweiz, hatten den Plan einer Reformation vorher gemacht, sondern wurden durch die Umstände zu Reformatoren erweckt. Sie griffen Mißbräuche an; und der erste war der Ablaß und was damit zusammenhing, der andere die Macht des Papstes, der sie verfolgte und verdammte, und die Auctorität der Priesterschaft in Glaubenssachen, durch welche sie erdrückt werden sollten. Dieses waren die beiden historischen Punkte, von denen ihre dogmatische Speculation ausging, und durch welche ihr die Richtung gegeben wurde. Denn das System Luthers und der evangelischen Kirche entstand nicht etwa auf dem Boden einer freien und planmäßigen Speculation, sondern auf dem Boden des zeither in der Kirche bestandenen theologischen Systems, und findet also nur in historischem Grunde seine ganze Erklärung.

Aus Jesu Reden und besonders aus den Briefen der Apostel sehen wir, daß die Gesellschaft der Christen nach dem Ideal einer Gemeinschaft der Heiligen gebildet werden sollte. Bei Jesu ist es ausgesprochen in der Idee des Reiches Gottes, und in einzelnen dahin deutenden Aeußerungen (z. B. Matth. 5, 48. 6, 10. Joh. 3, 3. 5. 6.); bei den Aposteln aber tritt dieses Ideal noch in bestimmterer Gestalt hervor (Ephes. 2. 4, 12—24. Koloss. 1, 9—14. 3, 12—17. 1 Petr. 1, 14—16. 2, 9. 10. 4, 1—11. 1 Joh. 2, 3—6. 3, 6—10.). Die erste

Kirche hielt es auch fest, und führte darum theils die Gemeinschaft der Güter ein (die jedoch bald wieder aufhören mußte), theils bildete sie eine strenge Kirchenzucht, welche die Absicht hatte, alle Glieder, die einer Gemeinschaft der Heiligen sich unwürdig zeigten, aus der Kirche auszuscheiden, und sie nicht eher wieder aufzunehmen, als bis sie unzweideutige Beweise eines wirklich gebesserten Sinnes abgelegt hätten. Doch es ergab sich, besonders vom vierten Jahrhundert an, nachdem die Kaiser und der kaiserliche Hof christlich geworden waren, daß es bei der Ausbreitung des Christenthums durchs ganze römische Reich, und durch alle Klassen seiner Bewohner, unmöglich sei, das Ideal einer Gemeinschaft der Heiligen in seiner Strenge festzuhalten. Die Kirchendisciplin erschlaffte daher; sie wurde aus einer öffentlichen Buße eine Privatbüßung vor dem Bischoff, und die demüthigenden Beweise eines gebesserten Sinnes, welche die alte Kirche gefordert hatte, wurden theils nicht mehr, theils nicht öffentlich gefordert, theils in andere Büßungen, namentlich auch in Geldstrafen für Kirche und Priesterschaft, verwandelt. So entstand Beichte, Absolution und Indulgenz. Doch würde dieses allein nicht im Stande gewesen sein, die Idee der Kirche, als einer Gemeinschaft der Heiligen, in Schatten zu setzen, wenn nicht etwas anderes dazu gekommen wäre, und dieß war die aus dem alten Testamente aufgefaßte Idee des Priesterthums, welche endlich durch die Bischöffe von Rom auf ihre höchste Spitze gestellt wurde. Der Begriff eines Priesters, den die ganze alte Welt festhielt, und den man auch im alten Testamente findet, war nun nicht der eines Lehrers und Erweckers zu einem heiligen Leben, sondern der eines Vermittlers zwischen dem Sünder und der Gottheit durch Gebet und besonders durch Opfer, und des Verwalters der zu Ehren der Götter geordneten Ceremonien. Die Apostel hatten auf keine Weise Priester sein wollen, sondern sie waren Lehrer der Christen und Aufseher über Sitten und Ordnung in den Gemeinden. Dieses waren auch Anfangs die Bischöffe, ihre Nachfolger. Sobald man aber anfing, die Bischöffe und den Klerus als Priester zu betrachten, sobald änderten sich auch die Vorstellungen von ihren Geschäften in der Kirche. Man legte diesen Verrichtungen nun priesterliche Wirkungen bei, d. h. Wirkungen zur Versöhnung der durch die Sünden beleidigten Gottheit. Dadurch wurden nicht nur die bis dahin üblichen vom

Klerus verrichteten Handlungen aus einem andern Gesichtspunkte gefaßt, sondern auch die Bahn gebrochen zur Einführung neuer. dieser Vorstellung entsprechender Gebräuche. Die Verrichtungen des Klerus bei der Taufe, Firmelung, der Einsegnung der Ehe und andern Dingen waren nun nicht mehr blos symbolische Handlungen, welche den Zweck der Sache sinnlich darstellen sollten, sondern man suchte für sie eine Wirkung in der übersinnlichen Welt, eine versöhnende, gnadewirkende Folge bei der Gottheit auf, und so gelangte man allmählig zu den sieben Sacramenten. Das Abendmahl, das man schon früher, wiewohl in einem andern Sinne, als ein Opfer betrachtet hatte, nämlich als ein Opfer, das der Gläubige selbst bringe, wurde nun ganz ein priesterliches Opfer, gleich den priesterlichen Opfern des Judenthums und Heidenthums, nur mit dem einzigen Unterschiede, daß nicht Blut der Opferthiere, sondern das unblutige Opfer des Leibes Christi von dem Priester zur Abwendung der göttlichen Strafen dargebracht wurde. So entstand die Messe mit ihren verschiedenen Arten, und sie nahm als fortgehendes Opfer nun den Hauptplatz bei dem priesterlichen Gotlesdienste ein. Bis dahin hatte der Apostel Vorbild und alte Gewohnheit den eigentlichen Zweck des bischöfflichen Amtes, das Lehren und Ermahnen, immer noch als Hauptwerk eines Bischoffs erhalten; nach Ausbildung der Lehre von der Messe mußte aber das Predigen immer mehr als Nebensache erscheinen; es wurde den niedern Priestern überlassen; es wurde endlich als unwesentlicher Theil des Gottesdienstes angesehen, und das Opfer der Messe als die Hauptsache. — Damit mußte auch die Bußzucht eine ganz andere Gestalt gewinnen. So lange der Bischoff nur als Lehrer und Vorsteher der Gemeinde betrachtet wurde, konnte alles, was er dem Büßenden auflegte, nur die Absicht haben, ihn mit der Gemeinde auszusöhnen. Sobald man aber im Bischoff den Priester sah, konnte das, was er dem Sünder auflegte, nur die Absicht haben, ihn mit Gott zu versöhnen; die Absolution, vorher nur stellvertretende Erklärung der Vergebung für die Gemeinde, wurde nun stellvertretende Erklärung des Strafenerlasses bei Gott, und der Aufhebung der ewigen Verdammniß. Dieselbe Veränderung traf nun die Vorstellung von der Verweigerung der Absolution und vom Kirchenbanne, ging aber auch nothwendig über auf die allmählig üblich gewordenen Ersatzmittel der Buße, oder auf die

Indulgenzen, wodurch endlich die Lehre vom Ablaß für Geld mit allen ihren Mißbräuchen zum Vorschein kam.

Auch die Moral konnte von dieser Ansicht nicht unberührt bleiben. Da die Thätigkeit eines Priesters nur mit der Sünde der Menschen beginnt, und für den nichts zu thun hat, der glaubt, durch Beobachtung des Moralgesetzes allein Gott wohlgefällig zu werden; so mußte die priesterlich gewordene Kirche die Vorstellung von einer Erbsünde, welche besonders durch Augustin in der lateinischen Kirche verbreitet worden war, willig auffassen, aber auch zugleich außer dem Sittengesetze noch ein anderes Gesetz einer höhern, durch sie selbst bestimmbaren Heiligkeit aufstellen, das die Mittel der priesterlichen Sündenvergebung erhöhte, und dem Priester Gelegenheit gab, durch Auflegung solcher sogenannter guter Werke die Versöhnung zu vergewissern. Daher die Privatsatisfactionen, die aus den von den Bischöffen aufgelegten Bußwerken entstanden.

Die Folge von diesem allen war, daß die Idee der Kirche als einer Gemeinschaft der Heiligen ganz in Schatten trat, und der Vorstellung von der Kirche als einer Gemeinschaft der durch das Priesterthum Versöhnten Platz machte; eine Vorstellung, welche durch die zugleich geltend gemachte Lehre, daß der Bischoff von Rom das von Gott gesetzte Oberhaupt der Kirche und der Priesterschaft sei, und daß ihm und der Priesterschaft durch fortgehende Inspiration Unfehlbarkeit beiwohne, noch die nähere Bestimmung bekam, daß man sich unter der Kirche die Gemeinschaft der, der römischen Priesterschaft und dem Papste unterworfenen und ihnen unbedingt gehorchenden Christen dachte. Es folgte daraus, daß außerhalb der Gemeinschaft mit diesem Priesterthum keine Versöhnung, also keine Seligkeit zu erlangen sei, daß es außer diesem Priesterthum kein anderes, folglich auch weiter keine Kirche gebe, und daß Widerstand und Unfolgsamkeit gegen dasselbe, auch von Kaisern und Königen, eine Empörung gegen die Auctorität Gottes und mit Verlust der ewigen Seligkeit verbunden sei.

Dieses war der Geist des Systems, das zur Zeit der Reformation herrschte, und in welchem nur ein Punkt als abgerissen und mit dem Ganzen nicht verflochten erscheinen konnte, nämlich die kunstvolle, in frühern speculativen Streitigkeiten der griechischen Kirche festgestellte Vorstellung von der Dreiheit

der Personen in dem einen göttlichen Wesen. Sie diente aber allerdings für die göttliche Würde des Priesterthums zu einer ganz geeigneten Grundlage. Denn wenn Christus, der Stifter des Priesterthums, von dem es seine Auctorität hatte, Gott war; wenn der Leib, den der Priester opferte, der Leib eines Gottmenschen, und wenn der Geist, der das Priesterthum fortwährend inspirirte und unfehlbar machte, eine Person der Gottheit war: so waren die göttliche Würde und die göttlichen Rechte des Priesterthums gar keinem Zweifel unterworfen. Die Priesterschaft hütete daher die Lehre von der Trinität stets als ein Heiligthum, und strafte nach der Verachtung des Priesterthums nichts so schonungslos, als Zweifel an der Wahrheit dieser Lehre.

Seiner Natur nach war daher das Christenthum aufgefaßt als strenger Supernaturalismus, entstanden durch die Inspiration des göttlichen Geistes, die den ersten Priestern, den Aposteln, und allen folgenden Priestern, den Bischöffen, zu Theil geworden war. Die Schrift war daher inspirirt, aber diese Inspiration stand nicht höher, als die des gesammten Priesterthums, daher die fortgehende Inspiration der Nachfolger der Apostel, die in der Tradition und den Concilienbeschlüssen sich offenbarte, der erstern ganz gleich gestellt werden mußte, indem sie nicht eine andere und von der erstern verschiedene, sondern dieselbe Inspiration desselben Geistes war, in welcher kein innerer Unterschied, sondern nur der äußere der Zeit anerkannt werden konnte.

Es ist aber die Natur der Ideen, daß sie, wenn sie einmal ins Bewußtsein der Menschen getreten und in Schriften niedergelegt sind, sich durch ihre innere Wahrheit und Würde geltend machen, und ewig das Ziel bleiben, nach welchem edle Bestrebungen sich regeln. So blieb auch die Idee der Kirche als einer Gemeinschaft der Heiligen immer wirksam, und wurde von den Waldensern so wie von den Mystikern der katholischen Kirche treulich gepflegt. Je weiter sich die Kirche von der Idee entfernte und ein sichtbares Machtreich der Priesterschaft wurde; je weiter die Priesterschaft von ihrer ursprünglichen Bestimmung, Lehrer und Vorbilder der Gemeinden zu sein, abwich, weltlichen Geschäften oblag, und in Verwilderung und Unsittlichkeit versank; je mehr endlich die Menge der versöhnenden und genugthuenden Mittel wuchs, und je größer und der Sittlichkeit nachtheiliger der Mißbrauch derselben wurde: desto mehr bereitete sich im

Innern der Gemüther die Reformation vor, desto gewisser mußte sie erfolgen, desto bestimmter war aber auch schon im Voraus der Weg bezeichnet, den sie nehmen mußte.

In dieser Welt wurde Luther geboren, in ihren Grundsätzen erzogen. Nachdem er Augustinermönch geworden war, trat ein neues Element der Erkenntniß zu seinem Geiste, die Schriften dieses Kirchenvaters, der zu einer Zeit schrieb, wo die Kirche noch bei weitem eine andere war, als zu Luthers Zeit. Endlich kam auch noch die Schrift dazu, nachdem Luther doctor in bibliis geworden war. Das, was ihn zuerst aufregte sich öffentlich zu äußern, war bekanntlich der Ablaß, und dadurch wurde er sogleich darauf geführt, den ganzen priesterlichen Charakter der Kirche näher zu prüfen. Der einzige Gedanke, der ihm aus dem Briefe an die Hebräer so lebendig entgegentrat, nämlich daß die Versöhnung einmal und für ewig gültig durch Jesu Tod geschehen, mithin jede fortgehende priesterliche Genugthuung überflüssig sei, wurde der feste Punkt, von welchem aus er die Reformation des Lehrbegriffs begann. Die Unstatthaftigkeit, nicht nur des Ablasses, sondern auch aller andern Werke, welche genugthun und versöhnen sollten, die sogenannten guten Werke der katholischen Kirche, und die Ueberflüssigkeit mehrerer Sacramente wurden ihm sogleich offenbar; eben so klar aber wurde es ihm auch, daß die christlichen Bischöffe nicht Priester, sondern Lehrer und Vorbilder der Heerde sein sollten. Der Satz daher, daß alle menschliche Genugthuung, alle Opfer christlicher Priester, vor allem das Meßopfer, überflüssig sei bei dem einmaligen Opfer Christi, und daß alle gute Werke keine sündenbüßende Kraft haben könnten, war der Hauptsatz, von dem er ausging, und der seine ersten Schritte leitete. Den Vordersatz der kirchlichen Theorie, die Erbsünde und ihre Verdammlichkeit, griff er nicht an, sondern schärfte ihn eher, theils weil er aus seinem Augustin ihn als Wahrheit aufnahm, theils weil er ihn in Genesis 3. und in einigen paulinischen Stellen bestimmt zu finden glaubte. Er wäre vielleicht hierbei stehen geblieben, wenn ihn nicht die Art, wie ihn seine Gegner bekämpften, auf einen zweiten Hauptsatz geführt hätte, der für sein und seiner Kirche System eben so erfolgreich wurde, wie der erstere. Man betrachtete seinen Widerspruch gegen die katholische Priesterschaft eben so, wie man ihn bei Andern angesehen hatte, als eine

Empörung gegen eine göttliche Auctorität, und suchte ihn dadurch niederzuschmettern, daß man ihm das Ansehen einer vom Geiste Gottes fortgehend inspirirten Priesterschaft entgegensetzte, und die daher entspringende Pflicht eines blinden Gehorsams ihm vorhielt. Doch Luther, seit er doctor in bibliis geworden war, und dabei geschworen hatte, in der Schrift treulich zu forschen, war viel zu vertraut mit der heiligen Schrift, um nicht zu sehen, daß die angeblich fortgehende Revelation durch das Priesterthum, oder die sogenannte Tradition, in vollem Widerspruch stehe mit der durch Jesum und die Apostel verkündigten Offenbarung. Da fand er keine sieben Sacramente, kein Weihwasser, keinen Rosenkranz keine Messe, keine Heiligenverehrung, keinen Papst mit seinem Primat und seinen Kardinälen, keine Ehelosigkeit der Priester, und was mehr hierher gehört, so, daß er bald begriff, daß zwischen der Offenbarung durch das Priesterthum und der Offenbarung durch die Propheten und Apostel ein nicht auszugleichender Widerspruch statt finde. Dieses mußte ihn, da er bei dem strengen Supernaturalismus seiner Zeit, — und auch seines Augustin, — einen Irrthum auf Seiten der Propheten und der Apostel nicht suchen konnte, nothwendig zu der Untersuchung führen, was denn von der fortgehenden Revelation durch das Priesterthum, die als Bach aus der Quelle jener ersten Offenbarung abfließen wollte, zu halten sei? — Dieses führte ihn zum Verwerfen des ganzen traditionellen Christenthums, und der Aussprüche der Päpste und Concilien, so wie es ihn von selbst zu Festhaltung dieses Satzes leitete: daß nur allein das Wort Gottes, oder die heilige Schrift, in welcher es allein zu suchen sei, Regel und Richtschnur des christlichen Glaubens und Lebens sein könne.

So waren es zwei Sätze, die für Luthers theologische Studien leitend wurden, und auch für unsern symbolischen Lehrbegriff: der eine, daß die genugthuende Versöhnung nur einmal mit ewiger Geltung von Christo bewirkt worden sei, und daß daher alle aufgekommene genugthuende Werke, so wie die Fortsetzung des versöhnenden Opfers durch die Priesterschaft überflüssig, abergläubisch und der Würde Jesu widersprechend, und das einzige subjective Erforderniß zur Theilnahme an der Versöhnung der Glaube des Menschen sei, der sich die Versöhnung aneigne; — und sodann: daß die heilige Schrift allein Regel

und Richtschnur des christlichen Lebens und Glaubens sein müsse, mithin die Aussprüche des Priesterthums, die Tradition, Conciliienbeschlüsse, päpstliche Decrete, der Schrift zu unterwerfen seien. Weiter ging Luther nicht, wenn er auch einzelne helle Blicke zu weiterer Prüfung beider Sätze that. Die Lehre von der Trinität trat diesen zwei Grundprincipien seiner Theologie nicht zu nahe, sondern stützte sie vielmehr auf allen Seiten. Er blieb daher ihr unverbrüchlich treu, und würde dieses schon aus Ehrfurcht vor diesem heiligen Geheimniß und dem allgemeinen Abscheu, den jedermann gegen die Zweifler oder Läugner desselben empfand, gethan haben. — So stellt sich auch das theologische System unsers Hauptbekenntnisses, der augsburgischen Confession, dar. Es beginnt mit der Lehre von der Trinität, und geht dann sogleich auf die Lehre von der Erbsünde und der Versöhnung über, die es nun in allen einzelnen Verzweigungen verfolgt, und nur einige damit nicht zusammenhängende Artikel einschiebt, um den Verdacht, als ob die Evangelischen die Grundsätze der schwärmerischen Wiedertäufer billigten, von sich abzulehnen. Es kann auffallend erscheinen, daß das augsburgische Bekenntniß nicht auch das zweite Princip von dem ausschließenden Ansehen der Schrift in einem besondern Artikel aufstellt, sondern daß sich nur das Begleitschreiben der Fürsten, mit dem sie die Confession dem Kaiser überreichten, auf dasselbe berief. Die Ursache war wohl, daß dieses Princip nicht material, sondern formal war, und daher im Glaubensbekenntnisse nicht nothwendig erschien, besonders aber, daß man damals noch fest glaubte und darauf hinarbeitete, mit der katholischen Kirche zu einer Vereinigung zu kommen. Das letztere Princip wurde daher erst später in den schmalkaldischen Artikeln und in der Concordienformel förmlich aufgestellt.

Die Dogmatik der Kirche kam also auf zwei Principe zu stehen, 1) auf ein formales, das den Gesichtspunkt bestimmte, unter welchem die christliche Lehre anzusehen sei, nämlich daß es eine unmittelbare göttliche Offenbarung gebe, deren einzige Erkenntnißquelle die heil. Schrift sei; und 2) auf ein materiales, welches die Grundlehre enthielt, von der die Dogmatik ausging, und welches sie als normirend für alle andere Sätze ansah, nämlich, daß die durch die Erb- und wirkliche Sünde entstandene Sündenschuld durch die einmal für immer geschehene

und ewig gültige genugthuende Versöhnung durch das Leiden und den Tod Christi getilgt werde, und daß der Mensch nur durch den Glauben, mit welchem er sich diese Versöhnung aneigne, gerecht und selig werde, ohne versöhnender Werke zu bedürfen. Die strenge Vorstellung von dem durch die Erbsünde entstandenen Verderben, nach welchem die menschliche Vernunft ganz unfähig geworden sei, Gott und seinen Willen recht zu erkennen, stützte das erstere Princip mächtig, indem daraus die Nothwendigkeit einer göttlichen Offenbarung und die völlige Unterordnung der Vernunft unter dieselbe von selbst folgte; aber man befand sich in einem Cirkelschlusse, da man das Dasein dieses Verderbens erst aus der Offenbarung erweisen mußte. Die Hauptsache mußte daher sein, das erstere Princip, daß die Schrift der Codex einer unmittelbaren Offenbarung sei, gehörig zu erweisen.

Dieses geschah aber zu Luthers Zeit nicht, und konnte nicht geschehen, da seine Gegner ihm diesen Satz zugaben, und man nur darüber stritt, ob auch die Tradition als gleiche Erkenntnißquelle zu brauchen sei. Die Theorie der Offenbarung wurde daher weder ausgebildet, noch von allen Seiten erwogen. Die Fragen, ob eine solche Offenbarung möglich, ob sie beweisbar sei, ob die ganze heilige Schrift, oder nur das, was auf die Religion sich beziehe, inspirirt sei, ob auch das alte Testament oder nur das neue für Christen normatives Ansehen habe, ob auch der von der katholischen Kirche überkommene Kanon richtig, und überhaupt die Bücher der Schrift ächt seien, und in welchem Verhältnisse die Offenbarung durch die Vernunft zu der Offenbarung der Schrift stehe; — diese und andere Fragen überließ man einer folgenden Zeit. — Eben so wenig wurde das materiale Princip tiefer erforscht, weil auch hier die Gegner die Hauptsache zugaben, nämlich daß es eine Erbsünde, die Quelle der wirklichen Sünden, gebe, und daß es für beide genugthuender und versöhnender Mittel bedürfe. Man stritt nur über die Zahl und Beschaffenheit dieser Mittel, und ob sie auf die Erb- oder die wirkliche Sünde zu beziehen seien; aber die Wahrheit der beiden Hauptvorstellungen, ob es eine Erbsünde gebe, und ob eine Genugthuung für sie oder jede andere Sünde nöthig oder möglich sei, blieb ganz unerörtert. Dadurch war aber nicht nur die Nothwendigkeit gegeben, diese

Fragen in der Zukunft noch näher zu prüfen, sondern es waren auch im Voraus die Punkte bezeichnet, welche in unsrer Kirche nothwendig zu näherer Discussion kommen mußten, und wirklich kamen. Die Vernunft, die kein System unvollendet lassen kann, und, ohne daß wir es wollen, nach Einheit und Zusammenstimmung ihrer Vorstellungen strebt, mußte in alle diese Untersuchungen eingehen. Es ist daher unverständig, wenn man die Discussionen der neuern Theologie blos als Folge eines unerlaubten Vorwitzes, einer unruhigen Neuerungssucht verschreiet, und es der Kirche zur Pflicht machen will, sich derselben zu entschlagen, oder sie durch Verbote zu hindern.

Da jedoch diese Discussionen erst nach Feststellung des kirchlichen Lehrbegriffs in unsern symbolischen Büchern entstanden; so gehören sie zur Geschichte und Kritik des kirchlichen Systems, das, nach dem bisher Gesagten, in zwei, freilich ungleiche, Theile zerfällt: erstlich in die Darlegung und Prüfung des formalen Princips, oder die Darstellung der Theorie von der göttlichen Offenbarung und deren Codex; und dann in die Darlegung und Prüfung der Materie der Dogmatik [21]).

Zu besserer Uebersicht des Zusammenhanges des Systems mag hier ein kurzes Netz desselben stehen [22]). — Ursprünglich war der Mensch gut erschaffen, wie alles, was Gott erschaffen hat, und er konnte Gott recht erkennen und lieben (Lehren von Gott, der Weltschöpfung, dem Ebenbilde Gottes). Aber durch Verführung des Satans sündigte er, verlor das göttliche Ebenbild und wurde durch die Erbsünde verdorben (Lehre von den Engeln, dem Sündenfalle, der Erbsünde). Dieses sich fortpflanzende Verderben ist so groß, daß der Mensch, seiner eigenen Kraft überlassen, Gott und dessen Willen weder richtig erkennen, noch lieben kann (liberum arbitrium, vires post lapsum residuae). Der Mensch ist daher einer wahren Tugend, die nicht aus Furcht vor der Strafe, sondern aus Liebe zu Gott und dem moralisch

21) Dieses ist die Ordnung, welche ich in der ersten Auflage dieses Handbuchs zum Grunde gelegt habe, und ich glaube in dem bisher Gesagten Grund genug zu haben, sie auch jetzt wieder beizubehalten.

22) S. meine Abhandl.: Briefwechsel zweier Theologen über den alten und neuen Glauben; im 2. B. 3. Hft. der Oppositionsschrift von Schröter und Klein, S. 387 ff.

Guten hervorgeht, ganz unfähig; er hat wohl das Vermögen der Legalität (iustitia civilis), d. h. das Vermögen aus eigennütziger Furcht das Böse zu unterlassen und dem Gesetz gemäß zu handeln; aber nicht das Vermögen der Moralität (iustitia spiritualis), das Böse aus Mißfallen am Bösen zu unterlassen, das Gute aber aus Wohlgefallen am Guten und aus Liebe zu Gott, den er wegen seiner Sünde nur fürchtet, zu verrichten. Der Mensch hat daher auch kein Vermögen, sich aus eigener Kraft seinem Zustande zu entreißen, sondern bleibt unter der Herrschaft der Sünde und Verdammniß, wenn ihn nicht die göttliche Gnade rettet. Er hat kein Recht diese Rettung zu fordern; sie ist daher Gnade Gottes, und wir werden ohne Verdienst eigener Werke gerecht und selig.

Der Zweck der Rettungsanstalt (ordo, oeconomia salutis) mußte daher sein, die Menschen wieder in den vorigen Stand zu setzen; also 1) die durch die Erbsünde entstandene Schuld und Verdammlichkeit aufzuheben, und durch eine Genugthuung, der göttlichen Gerechtigkeit geleistet, den Menschen das ewige Leben zu erwerben (Versöhnung); und 2) die Menschen von ihrem Verderben und der geschehenen Versöhnungsanstalt zu unterrichten, sie zu Glauben und Besserung zu führen, und dadurch die Erbsünde selbst an ihnen zu vermindern (Wiedergeburt, Gnadenmittel). Das letztere kann nicht eher geschehen als das erstere; denn da Moralität nur aus Liebe zu Gott und dem Guten hervorgehen, diese aber nicht entstehen kann ohne das Bewußtsein mit Gott ausgesöhnt zu sein und ohne den Glauben an die Möglichkeit der Beseligung; so muß der Glaube an die Versöhnung der Besserung vorhergehen, und alle Tugend kommt nur erst aus dem Glauben (de fide et bonis operibus). — Jene, die Versöhnung, konnte nur Gott bewirken (Sohn Gottes), so wie auch die Wiedergeburt allein ein Werk Gottes ist (Geist Gottes, bessernde Gnade). — Da die göttliche Gerechtigkeit und die Erhaltung der moralischen Weltordnung die Bestrafung der Erbsünde nothwendig machte, so konnte die Versöhnung nur darin bestehen, daß ein Dritter sich ins Mittel schlug und sie durch Substitution abtrug (satisfactio). Dieser Dritte mußte ein Mensch sein (Menschwerdung des Sohnes Gottes), und zugleich von der Erbsünde frei (übernatürliche Geburt Christi), um nicht selbst durch die Erbsünde strafbar zu sein;

er mußte aber auch mehr als ein Mensch sein, wenn er die Sünden aller Menschen tragen, und seine Stellvertretung der Gerechtigkeit Gottes genugthun sollte (zwei Naturen in Christo). Er litt die Strafe des zeitlichen Todes als Substitution für die Strafe des ewigen Todes; bekam dadurch ein Recht auf die Menschen, ihr Herr und Führer zur Seligkeit zu sein, und seine der Erbsünde nicht unterworfene menschliche Natur wurde von der göttlichen Gerechtigkeit durch die Auferstehung, Himmelfahrt und das Sitzen zur Rechten Gottes entschädigt. — Das subjective Mittel zum Theilhaben an der Versöhnung ist der Glaube an ihre Gültigkeit und Wirksamkeit (**fides salvifica**); wer diesen hat, wird von der Schuld der Erbsünde frei (**iustificatio**): eine Befreiung, die ihrer Natur nach nur eine ist, und keine Grade haben kann. Der Erlöser wird sein Versöhnungswerk durch die Erweckung der Todten, das Gericht und die wirkliche Einführung der Gläubigen in die Seligkeit vollenden. — Zur Erneuerung gehört zweierlei, 1) den Menschen von seinem Verderben und 2) von der getroffenen Heilsanstalt zu unterrichten und ihn zum Gebrauche der letztern einzuladen. Dieses geschah durch die Offenbarung, die deßhalb in Gesetz und Evangelium zerfällt. — Da der Mensch Gott aus eigener Kraft zu erkennen ganz unfähig ist, so mußte sich ihm Gott zu erkennen geben; er ist daher auch unfähig diesen Unterricht zu kritisiren, sondern muß der Offenbarung unbedingt glauben. Da die Erbsünde allgemein ist, so mußte es auch die Rettungsanstalt und deren Verkündigung sein (**gratia universalis**). Alle der christlichen Offenbarung vorausgegangene Offenbarungen konnten auch keinen andern Zweck haben, als die christliche, mußten also Gesetz und Evangelium enthalten. Das letztere sprechen die Weissagungen und Vorbilder aus und das ganze A. T. ist Hinweisung auf Christum. Der Codex der Offenbarung, die heil. Schrift, ist es, der die Menschen von der Heilsanstalt unterrichtet und sie zum Gebrauche derselben einladet, der also, um diesen Zweck zu erreichen, vollkommen glaubwürdig (**inspiratio**) sein, und Alles enthalten und deutlich aussprechen muß, was für die Beseligung der Menschen zu wissen nöthig ist (**sufficientia, efficacia, perspicuitas finalis scripturae s.**). Dieser Codex ist daher allein Glaubensnorm, nicht aber Traditionen, Concilien oder Päpste. Die Kirche soll durch Verkündigung des Wortes den

Glauben und die guten Werke wecken, und durch die Sacramente die Versöhnung bekräftigen. Die Kriterien der wahren Kirche können daher nur sein, daß das Wort Gottes in ihr richtig verkündet und die rechten Sacramente recht verwaltet werden. Was nicht die Erlösung bekräftigt, (wie Firmelung, Ehe, Priesterweihe), kann kein Sacrament sein. Da die Erlösung in zwei Stücken besteht, in der Versöhnung, durch welche der Gottmensch die Strafen der Erbsünde tilgte, und in der Wiedergeburt des Menschen, durch welche er der Gnade Gottes theilhaft wird; so sind zwei Sacramente genug, indem die Taufe das Sacrament der Wiedergeburt, das Abendmahl das Sacrament der durch den Gottmenschen bewirkten Versöhnung ist.

§. 10.

Fundamentalartikel und fundamentale Einheit der evangelischen Kirche.

Hieraus ist erklärlich, wie unsre ältern Theologen auf die Frage kommen konnten, welche Artikel des christlichen Glaubens fundamental seien, und welche nicht? und wie sie dabei den Endzweck der ganzen Erlösungsanstalt, die Seligkeit, als Entscheidungsgrund aufstellen konnten Zwar hatte man schon früher wesentliche und minder wesentliche Glaubenslehren unterschieden [23]), aber eine nähere Untersuchung veranlaßtener st die Versuche, die evangelische Kirche mit der römischen zu vereinigen. Es fragte sich nämlich dabei, welche Glaubensartikel der Christ, ohne den Zweck der Erlösungsanstalt zu verfehlen, also ohne Schaden der Seligkeit, aufgeben oder darin nachgeben könne. Nic. Hunnius, der den Ausdruck articuli fundamentales et non fundamentales zuerst brauchte, bestimmte den Begriff der Fundamentalartikel [24]) ganz dem Geiste des Systems gemäß als

---

23) Dieß geschah namentlich auch im abiaphoristischen Streit in unsrer Kirche. — Calvini institut. relig. christ. p. 655: „Non unius sunt formae omnia verae doctrinae capita. Sunt quaedam ita necessaria cognitu, ut fixa esse et indubitata omnibus oporteat, ceu propria religionis placita; — sunt alia, quae inter ecclesias controversa fidei tamen unitatem non dirimant."

24) In seiner διάσκεψις theol. de fundamentali dissensu doctrinae Luther. et Calvinianae. Viteb. 1626. ed. 2. 1663. 8. f. Walchs

solche: qui non possint negari ab his, qui voluerint per Christum salvi fieri; und die non fundamentales als solche, qui salva salute aeterna ignorari et negari possint; wozu nur andere (s. Quenstedt, System. I. p. 242.) die Bestimmung hinzusetzten, daß die Fundamentalartikel, qui salva salute non possint ignorari, die primarii, diejenigen Fundamentalartikel aber, qui salva salute ignorari quidem, nec tamen negari possint, die secundarii seien. Hierin hatten unsre Theologen auch die symbolischen Bücher auf ihrer Seite, welche die Lehre von Christo dem Erlöser und der Seligkeit durch den Glauben an ihn nicht nur ausdrücklich für den „hohen größten Artikel" erklärten*), sondern auch diesen Artikel bei der analogia fidei zu Grunde legten, und sich in ihrer Bestreitung der Messe, des Mönchswesens, der Verehrung der Heiligen, der Nothwendigkeit der Ceremonien, immer darauf, als auf das Wesentliche, bezogen. Es ist auch ganz klar, daß Luthers Aufklärung in der Materie der Glaubenslehre von diesem festen Punkte ausgegangen war, und daß derselbe auch immer der Grundstein seines und seiner Kirche Systems blieb. Doch so leicht man auch jene Erklärung des Ausdruckes zugeben mag; so schwierig bleibt es nun, im Einzelnen zu bestimmen, welche Artikel namentlich fundamental seien, weil nun alles davon abhängt, ob der Zusammenhang einzelner Sätze mit dem im vorigen §. angegebenen Systeme ein nothwendiger sei oder nicht, worüber die Meinungen immer nicht ganz einig sein werden. Mehrere glaubten alles dießfalls Nothwendige in dem apostolischen Symbolum zu finden. Indessen wird das Urtheil darüber immer subjectiv verschieden bleiben. Dieses aber und der Umstand, daß das Wort fundamentalis ein tro-

---

Geschichte der Religionsstreitigkeiten innerhalb der lutherischen Kirche, 4. Thl. S. 658 ff. Hunnius nahm ein dreifaches fundamentum an, a) substantiale, das Christus sei nach 1 Kor. 3, 11. b) organicum, die heilige Schrift, und c) dogmaticum, die eigentlichen Fundamentalartikel.

*) S. Apol. art. 4. p. 148. Art. Smalc. part. 2. art. 2. p. 306. 308. Form. Conc. solid. declar. III. p. 683: articulus de iustitia fidei praecipuus est in tota doctrina christiana (vergl. §. 9. a.), sine quo conscientiae perturbatae nullam veram et firmam consolationem habere, aut divitias gratiae Christi recte agnoscere possunt.

pisches, folglich im System verwerfliches ist, hätte vom Gebrauche desselben zurückhalten sollen. Er führte nur zu Verwirrungen, und dieses um so mehr, da dieser aus der Schrift (1 Kor. 3, 9—15. vergl. Eph. 2, 20–22. Hebr. 6, 1. 2 Timoth. 2, 19.) entlehnte Tropus dort selbst nicht in einerlei Beziehung gebraucht wird [25]). Die Bestimmungen der Theologen darüber blieben daher auch immer schwankend [26]). Einige, wie Calov, Hollaz, Baier, Buddeus, Seiler, Reinhard, Semler, sahen 1) auf den Endzweck des Christenthums, die Seligkeit, und behielten den schon angegebenen Begriff bei. Andere sahen aber dabei 2) auf das Verhältniß des Christenthums zu andern Religionen, und hielten daher Fundamentalartikel für solche, welche den wesentlichen Charakter des Christenthums bestimmen, oder die, ohne welche das Christenthum aufhören würde, Christenthum zu sein [27]). Endlich 3) hat man auch die Glaubensartikel im Verhältniß zu einander im System betrachtet, und darunter die Hauptsätze verstanden, die dem theol. Systeme zu Grunde gelegt werden können [28]). Döderlein (inst. th. chr. T. I. p. 67. und dessen Religionsunterricht 1. Th. S. 435.) sah bei Bestimmung derselben auf den Unterricht Jesu und der Apostel, und das, was diese als das Erste und Nö-

---

25) 1 Kor. 3, 11. ist θεμέλιον die Hauptlehre des Christenthums, wofür Paulus mit Recht die Lehre, daß Jesus der Χριστός, der Messias, Erlöser sei, erklärt. Aber V. 10. und Röm. 15, 20. ist es der erste Unterricht in der christlichen Religion, und Hebr. 6, 1. bezeichnet es die Anfangsgründe der christlichen Religion, die leichtern und verständlichern Lehren.

26) S. überhaupt: J. A. Dietelmayers theol. Betrachtungen, 1. Thl. S. 275 ff. Chr. G. Kupfer diss. de ratione constituendi articulos fundamentales relig. christ. Viteb. 1802. 4.

27) So Städlin, Morus ep. p. 10. Augusti S. 15. in ihren Lehrbüchern; v. Ammon, der in der Summa den Satz als fundamental aufstellt: Deus, auctor et gubernator mundi, humanae etiam felicitatis auctor et largitor est per Christum.

28) So Henke lineam. inst. fid. p. 45. — Die, welche das Accommodationssystem annahmen, wollten nur die in dem Christenthume befindlichen Lehrsätze der natürlichen Religion für fundamental halten, wenigstens für die artic. fund. primarii; s. Henke's Magaz. 4. Br. 3. St. S. 433 ff. (ein Aufsatz von J. W. Schmid, der hernach unter dem Titel erschien: Ueber christl. Religion, deren Beschaffenheit und zweckmäßige Behandlung als Volkslehre rc. Jena 1797. 8.). Eckermann in s. Handbuch für das Studium d. Dogm. 1. Bd. S. 720.

thigste vorgetragen hatten. — Alle diese Ansichten lassen sich verheidigen; aber die Hauptschwierigkeit ist nicht sowohl die Frage, was Fundamentalartikel sind, sondern welche es sind. Am besten wird man immer thun, wenn man sich an den ganz einfachen Ausspruch Jesu Joh. 17, 3. hält[29]), und übrigens es einem jeden selbst überläßt, welche Lehren er für die wichtigsten, unentbehrlichsten und beseligendsten halten will. Nach dem, was oben bei der Entstehung der Theologie neben der Religion gesagt worden ist, sind die Glaubensartikel, welche von Jesu und den Aposteln selbst als nothwendig für die Gemeinschaft mit Christo angesehen werden, sehr einfach. In die Dogmatik überhaupt, welche nur fragt: was die Kirche bestimmt hat, gehört diese Untersuchung eigentlich nicht. Denn hier fragt es sich nur, welches die Fundamentalartikel des kirchlichen Systems sind, oder die relativen Fundamentalartikel. Diese sind, wie §. 9. gezeigt wurde, ein formaler Satz: die alleinige Auctorität der die göttliche Offenbarung allein enthaltenden heiligen Schrift, mit Verwerfung aller fortgehenden Inspiration, der Tradition, Concilienbeschlüsse u. s. w., und ein materialer: die durch Jesum einmal für immer bewirkte Erlösung von der Sünde, die nicht zu wiederholen ist, mit Verwerfung der Vorstellung vom Priesterthum und allen suppletorischen Satisfactionen.

Diese beiden Fundamentalsätze unsrer Dogmatik sind aber

---

29) J. A. Ernesti de paucitate articulor. fidei fundamental. Ein Excurs in s. lectionibus acad. in Epist. ad Hebr. Lips. 1795. 8. — Döderlein in s. instit. theol. christ. T. I. p. 66. und im Religionsunterricht 1. Thl. S. 443. hat einen Versuch gemacht, die Grundartikel des Christenthums aus Schriftstellen zu sammeln, und er rechnet dahin: die Lehre von einem Gott, dem Schöpfer und Regierer aller Dinge; von Jesu als Gesandten und Sohn Gottes, der kam, die Menschen von den Strafen der Sünde zu befreien, für die Sünde starb, auferstand, zum Herrn über alles erhoben ist, einst wiederkommen, die Todten auferwecken und die Menschen richten wird; Glauben an den heil. Geist und Annahme der Taufe. S. auch Reinhards Dogm. S. 31. Wegscheider (instit. theol. chr. p. 106.) erklärt für fundamental: doctrinam de scriptura sacra religionis chr. fonte; de Deo rerum universitatis creatore et moderatore sanctissimo eoque benignissimo; de Jesu Chr. hominum sospitatore s. sotere; et de animi immortalitate eiusque conditione post mortem moribus huius vitae congrua.

nicht blos antithetisch gegen die römische Kirche, sondern auch thetisch. Man verkannte daher das Wesen unsrer Kirche, wenn man, verleitet durch den nur einen geschichtlichen Sinn habenden Ausdruck: Protestanten*), das Wesen der evangelischen Kirche darein setzte, gegen jede andere Auctorität in Sachen der Religion, als die der eigenen Vernunft, protestiren zu dürfen; indem die Kirche eine positive Auctorität, die der Schrift, anerkannte, und ihr die Vernunft unterwarf. Eben so enthält auch das materiale Princip nicht blos eine antithesis, sondern auch eine thesis gegen die römische Kirche, nämlich daß allein Jesus der Erlöser von der Sünde sei, und sonst kein anderer. Bei beiden Principien geht auch die antithesis erst aus der thesis hervor, und hat in letzterer ihren Grund. In der Festhaltung beider Principien ist die äußere und innere Einheit der evangelischen Kirche befasset, d. h. ihre Abgränzung gegen alle andere, von ihr verschiedene, Kirchen und Systeme, und ihre Vereinigung auf diese beiden Grundsätze zu einer öffentlichen Gemeinschaft. Denn von der Einheit einer Kirche in einem andern Sinne reden, und darunter dieß verstehen zu wollen, daß alle Mitglieder der Kirche nur einerlei Glaubensvorstellungen haben sollen, ist grundlos, weil es schlechthin unmöglich ist. Die Schriftsteller der römischen Kirche rühmen zwar eine solche Einheit von ihrer Kirche, welche sie aus der Unfehlbarkeit der Aussprüche des Priesterthums, denen alle sich blindlings un-

*) Bekanntlich bekamen die evangelischen Stände des deutschen Reichs den Beinamen der protestirenden, weil sie gegen den Reichsabschied zu Speyer, in wiefern er die Reformation betraf, protestirten. Die Protestation galt einer kaiserlichen Entscheidung in Sachen der Religion, war also, wenn man sie auf einen allgemeinen Grundsatz beziehen will, eine Protestation gegen das angebliche Recht des weltlichen Staatsoberhaupts, in Sachen der Religion entscheiden zu können. Dieser Grundsatz gehörte dem Kirchenrechte an, wie denn auch die Protestation der Stände ein Rechtsmittel war, das sie einwendeten. Die Wirkung derselben sollte nun nicht etwa sein, jedem ihrer Unterthanen das Recht vindiciren zu wollen, in Sachen der Religion blos seiner Einsicht und Ueberzeugung, möge sie auch sein welche sie wolle, für sich und öffentlich folgen zu dürfen, sondern sich selbst, den Fürsten und Ständen, das Recht (ius reformandi) zu vindiciren, in ihren Ländern und Territorien solche Einrichtungen zu treffen, wie sie nach Maaßgabe des göttlichen Worts für gut und nöthig finden würden.

terwerfen müßten, ableiten; sie hat aber in Wahrheit nie in der römischen Kirche statt gefunden, wie die unermeßliche Summe von sogenannten Ketzereien ausweiset, die in ihr entstanden, und größtentheils nur durch die gewaltthätigsten Mittel beschränkt wurden. Und wer möchte wohl behaupten, daß alle Mitglieder der römischen Kirche von religiösen Dingen einerlei Vorstellung, oder nur einerlei Meinung hätten? Sehen wir nicht die katholischen Schriftsteller gleichfalls sich streiten über den Sinn und die Auffassung ihrer Glaubenssätze? Auch streitet sich die römische Priesterschaft noch bis diese Stunde über das Princip der Unfehlbarkeit selbst, nämlich ob es dem Papste allein, oder nur in Verbindung mit der Kirche, ob es der Kirche zukomme, ob diese überhaupt oder nur in gewissen Fällen auch den Papst zurecht weisen könne, ob alle Decrete und Bullen der Päpste unfehlbar sind, oder nur einige. Einheit des Glaubensbekenntnisses ist allerdings möglich, und vielleicht auch nöthig, und diese ist in der evangelischen Kirche mehr vorhanden, als in der römischen, wo Concilien und Päpste sich so oft widersprochen haben; aber Einerleiheit der Glaubensvorstellungen in den Individuen ist nicht möglich, da jeder die Glaubenssätze, die ihm in Worten mitgetheilt werden, nach seiner Individualität auffassen wird*). Auch sind der Erfahrung zufolge die Lehrsätze des Christenthums von der Apostel Zeiten an bis jetzt sehr verschieden aufgefaßt worden.

Zur Einheit der evangelischen Kirche ist also genug, daß jene zwei Grundsätze festgehalten werden, durch welche sie sich nicht nur stets von der römischen und griechischen Kirche bestimmt absondert, sondern auch von den reinen Deisten oder Naturalisten, d. i. denen, welche die christliche Religion als Offenbarung in jedem Sinne, und eben so jede Erlösung von der Sünde durch Christum verwerfen. Der erste Grundsatz, nach welchem allein die Schrift Erkenntnißquelle der Offenbarung ist, scheidet unsre Kirche auch von den Fanatikern, welche fortgehende Offenbarungen annehmen, und darin ein papistisches Princip festhalten. — Dagegen ist es nicht eine Auflösung jener Einheit, wenn unter den Mitgliedern und Lehrern der evange-

---

*) Ausführlicher ist dieser Gegenstand erörtert in meiner Schrift: Heinrich und Antonio, oder die Proselyten (Gotha, 1826) S. 150 ff.

lischen Kirche verschiedene Meinungen und Ansichten zum Vorschein kommen, wie nicht nur Katholiken, sondern auch Protestanten haben behaupten wollen*). Denn 1) ist der zweite Hauptgrundsatz unsrer Kirche ganz abhängig von dem ersten, indem wir die Lehre von Christo dem Erlöser und Versöhner deßwegen als wahr annehmen, weil wir sie in der Schrift finden. Aus dem ersten Princip über das Ansehen der Schrift folgt unvermeidlich, daß die evangelische Kirche ihren Lehrbegriff,

---

*) Den berühmtesten Angriff auf unsre Kirche macht von dieser Seite Bossuets histoire des variations des églises protestantes. Paris 1688. wiedergedr. 1730., welche von den Polemikern der kathol. Kirche in der neuesten Zeit fleißig benutzt worden ist. — Von Protestanten gehört hieher besonders Hugh James Rose, der Zustand der protestant. Relig. in Deutschland. Aus d. Engl. Leipz. 1826. 8. Dagegen meine: Apologie der neuern Theologie des evangel. Deutschlands gegen ihre neuesten Ankläger. Halle 1826. 8. — Die Einheit der evangel. Kirche nachzuweisen und zu pflegen, ist auch der Zweck der Zeitschrift: Die Einheit der evangel. Kirche, von C. F. v. Ammon. 1stes u. 2tes Hft., Dresden 1826. Vergl. J. A. H. Tittmann progr. de unitate ecclesiae evangelicae. Lips. 1826. 4. u. Wegscheiders institut. theol. chr. §. 30. Die Verschiedenheit theologischer Meinungen wurde schon zur Zeit des Clemens Alexandrinus den Christen von Juden und Heiden zum Vorwurf gemacht. Man wirft uns vor, sagt Clemens Strom. VII, §. 15., man könne uns nicht glauben wegen der verschiedenen unter uns herrschenden Meinungen und Parteien. Die gibt es aber auch bei euch, Juden und Griechen, auch, und doch sagt ihr nicht, daß man der Philosophie oder der jüdischen Lehre nicht folgen solle. Der Herr sagte vorher, daß Unkraut unter dem Waizen sein sollte. Soll man deßhalb keinen Vertrag schließen, weil viele ihn brechen? Man muß sich an die halten, welche der Wahrheit treu folgen, und τὸν κανόνα τὸν ἐκκλησιαστικόν (das sogenannte κήρυγμα) nicht überspringen. — Denselben Vorwurf machte Celsus den Christen, und Origenes (c. Celsum III, §. 11) antwortet: verschiedene Meinungen hätten gleich anfangs geherrscht, z. B. ob die Heiden das mosaische Gesetz zu beobachten hätten, über den Unterschied der Speisen, ob die Auferstehung schon geschehen oder noch zukünftig sei, ob der jüngste Tag nahe bevorstehe oder nicht. So wie es (fährt er §. 12 fort) unter den Aerzten und Philosophen verschiedene Meinungen, und unter den Juden verschiedene Secten gegeben habe, so auch unter den Christen, und zwar nicht aus Widerspruchsgeist oder Neid, ἀλλὰ διὰ τὸ σπουδάζειν συνιέναι τὰ χριστιανισμοῦ καὶ τῶν φιλολόγων πλείονας· τούτῳ δ' ἠκολούθησε, διαφόρως ἐκδεξαμένων τοὺς ἅμα πᾶσι πιστευθέντας εἶναι θείους λόγους, τὸ γενέσθαι αἱρέσεις. Man könne daher die Christen nicht tadeln, da auch Paulus 1 Kor. 11, 19. schreibe, daß Secten sein müßten, um die Wahrheit desto mehr zu bewähren.

weil sie ihn blos auf die Schrift gründet, auch nach der Schrift reformiren darf, ja nach ihr ihn zu reformiren verpflichtet ist, sobald sie findet, daß die Kirche in der Auffassung der Schriftlehre geirrt habe. Deßwegen erklärt auch die Concordienformel unsre kirchlichen Symbole nur für Zeugnisse darüber, wie zu einer gewissen Zeit die Schrift verstanden worden sei, nicht aber für Vorschriften, wie man sie immer verstehen müsse. Der evangelische Lehrer hat daher nicht nur das Recht, sondern auch die Pflicht, das kirchliche System nach der Schrift zu prüfen, und das abzuthun, was der Schrift nicht gemäß ist. (S. §. 11.) Die Kirche verliert daher ihre Einheit nicht, wenn die Lehrer aus der Schrift die Satisfactionstheorie der symbolischen Bücher verlassen, und Jesum in einem andern Sinne als Erlöser von der Sünde betrachten, als er in den Symbolen dargestellt ist. Eben so wenig aber wird die Einheit der Kirche verletzt, wenn aus Gründen der Schrift manches, was unsre Kirche aus den drei allgemeinen Symbolen, und aus der römischen mit herüber genommen hat, aufgegeben oder anders gefaßt wird, als: die Lehre von der Trinität und der Person Christi, von der Erbsünde, der Taufe, u. s. w. Denn hierbei folgen die evangelischen Lehrer nur dem ersten Princip ihrer Kirche, zufolge dessen auch die Reformatoren berechtigt waren, von der herkömmlichen Lehre in vielen Stücken abzugehen. Wenn sie hierbei der Schrift folgen, so werden sie aber auch nie vom zweiten Princip, daß Christus der Erlöser von der Sünde sei, abkommen, da dieses die wörtliche so oft wiederkehrende Lehre der Schrift ist. Aber sie hören nicht auf, Evangelische zu sein, wenn sie bei Erlöser (σωτήρ) nicht gerade an einen stellvertretenden Strafträger, oder den Genugthuer für aller Menschen Schuld, und bei Sünde (ἁμαρτία) nicht gerade an eine Erbsünde (ein der Schrift durchaus fremdes Wort), oder an die Schuld und Strafe der Sünde, sondern an das Sündigen denken wollen.

Was aber 2) das erste Princip, oder das ausschließende Ansehen der Schrift, betrifft, so haben zwar die kirchlichen Symbole die antithesis (das, was dieses Princip ausschließt) genau bestimmt, nicht aber seine thesis, oder den Sinn und Gebrauch desselben für den christlichen Lehrbegriff. (S. §. 9. und §. 16.) Sie haben nur den Grund dieses Ansehens festgestellt, nämlich weil die Schrift verbum Dei, das Wort Gottes enthalte,

worunter sie, wie man klar sieht, einen unmittelbaren, von Gott kommenden Unterricht, oder eine göttliche Offenbarung verstanden. Da sie sich weder über die Offenbarung, noch über die Schrift genauer erklärten; so folgt, daß den Lehrern der Kirche hierüber Freiheit der Auffassung zugestanden ist, und dieß um so eher, indem dadurch die Einheit des Princips selbst nicht verloren geht. Denn die letztere beruht auf den zwei Sätzen: 1) daß es eine göttliche Offenbarung gebe, und 2) daß diese Offenbarung in einer heiligen Schrift enthalten sei, die daher als Erkenntnißquelle derselben angesehen werden müsse. Ob man aber diese Offenbarung ableitet von einer unmittelbaren Einwirkung Gottes auf die Seelen Jesu, der Apostel und Propheten, oder ob man diese Wirkung zu den allgemeinen Wirkungen der göttlichen Vorsehung rechnet, das ändert die Hauptsache nicht, indem man in beiden Fällen eine göttliche, das Gemüth verbindende Offenbarung hat, und sie in der Schrift sucht. Was aber die Schrift betrifft, so kann man dem, der eines ihrer Bücher aus Gründen für unächt hält, auf keine Weise eine Verletzung des evangelischen Princips vorwerfen, da bei diesem die Aechtheit der Bücher der heiligen Schrift eine nothwendige Voraussetzung ist, indem sie nicht Offenbarung enthalten können, wenn sie nicht von denen herstammen, welche Offenbarung empfingen. Eben so wenig aber ist es eine Abweichung vom Princip, wenn man fragt, welche Theile der Schrift Offenbarung enthalten, welche Theile und Aussprüche in ihr als allgemeine Lehren und Vorschriften anzusehen sind. Diese Fragen werden nicht nur durch die Beschaffenheit der Schrift nothwendig, sondern sie dienen auch zur Läuterung, Bestimmung und genauern Beweisung des Princips selbst.

Nur wo das Princip, daß es eine Offenbarung gebe, und daß sie in heiliger Schrift enthalten sei, aufgehoben wird, da ist ein Abfall von der evangelischen Kirche, und die, welche, wie die französischen Freigeister, wie die englischen Deisten, wie Wünsch, Paalzow, alle Offenbarung Gottes für unmöglich, und den Glauben an sie für Aberglauben halten, Jesum und die Apostel, so wie die Propheten nur in die Reihe gewöhnlicher Menschen stellen, die ohne göttlichen Auftrag und ohne göttliche Belehrung nach dem Maaße der ihnen durch ihre Zeit gewordenen Einsichten gehandelt und gelehrt hätten, welche daher endlich die Schrift ganz als ein Product gewöhnlicher menschlicher Be-

triebsamkeit ansehen, und ihr keine andere Auctorität zuschreiben, als jedem andern menschlichen Buche; — diese sind nicht mehr evangelische Christen, und sie kann unsre Kirche nicht mehr als die ihrigen ansehen.

§. 11.

Kritik der Dogmatik.

Die Kritik der Dogmatik ist eine Prüfung ihrer Form oder ihres Inhalts nach gelehrten Gründen; ihr Zweck, auszumitteln, ob auch das dogmatische System der Kirche Grund und Wahrheit habe. Da dieses in dreifacher Rücksicht und nach dreifachem Grunde geschehen kann; so ist auch die Kritik eine dreifache: die dogmatische, historische und philosophische.

Die dogmatische Kritik ist eine Prüfung der einzelnen Sätze dieses Systems nach dem Zusammenhange, in welchem sie unter einander selbst stehen, oder die Anwendung der Gesetze der Logik auf die Relation der dogmatischen Lehren unter einander. Sie erstreckt sich auf das Verhältniß und die Subsumtion der Begriffe und Urtheile, die Richtigkeit der Schlüsse, auf die Einstimmigkeit oder den Widerstreit der Sätze unter einander, und auf die Richtigkeit der gemachten Folgerungen, oder die relative Wahrheit der aus andern Dogmen hergeleiteten Lehrsätze. Ueber ihre Zulässigkeit kann kein Streit sein, da es dem Menschen schlechthin unmöglich ist, den Gesetzen des Denkens nicht zu folgen, oder sie, wenn er sich derselben einmal bewußt ist, auf jeden gegebenen Stoff wissenschaftlicher Erkenntniß nicht anzuwenden. Die Wahrheit, welche dieser Zweig der Kritik der Dogmatik ausmittelt, ist aber eine blos relative, d. h. auf die Principien und Lehrsätze der Dogmatik selbst gegründete. Ihr Ergebniß hat folglich nur in sofern absolute Wahrheit, in wiefern ein andrer Satz der Dogmatik, von dem sie ausgeht, absolute Wahrheit enthält; z. B. wenn sie aus der Natur der Erbsünde beweiset, daß der Erlöser frei sein mußte von der Erbsünde. Für sie war in den bisherigen Lehrbüchern der Dogmatik sehr wenig geschehen, daher ihr hier besondere Aufmerksamkeit gewidmet worden ist.

Die historische Kritik ist eine Prüfung der dogmatischen Sätze nach Gründen a posteriori, oder Gründen der Erfahrung und Geschichte. Sie findet statt bei allen Dogmen, welche etwas Erfahrungsmäßiges aussagen, z. B. dem Satze, daß der

Mensch von Natur Gott weder erkennen noch lieben könne; daß sittliche Depravation sich fortpflanze; daß alle Menschen von einem Paare abstammen; daß Jesus auferstanden sei u. s. w. Sie geht bei ihren Untersuchungen entweder von der völlig beglaubigten Geschichte früherer Zeit, oder von noch fortdauernden Erfahrungen, und bei letztern von den vollkommen entschiedenen Sätzen der Erfahrungswissenschaften aus. Auch ihre Zulässigkeit kann nicht zweifelhaft sein, da es dem Menschen, wenn er sich der erfahrungsmäßigen Wahrheit einmal bewußt wird, eben so unmöglich ist, als bei der logischen Wahrheit, ihr nicht zu folgen, sie nicht anzuwenden. Ein Zweig der historischen Kritik, und zwar der wichtigste, ist die biblische Kritik: denn die Dogmatik der Kirche gibt im Namen der Kirche und nach ihrer Ansicht Antwort auf die historische Frage: was der Codex der göttlichen Offenbarung eigentlich lehre, oder gelehrt habe? — Hier ist der Beurtheilungsgrund die heilige Schrift, welche daher auch von den symbolischen Büchern als der Probirstein der Wahrheit oder Falschheit der kirchlichen Dogmen aufgestellt wird. (§. 14.) Ihr Geschäft ist daher, die Dogmen der Kirche mit den Aussprüchen der Schrift aufs sorgfältigste zu vergleichen, und auszumitteln, ob die Dogmatik übereinstimme mit der biblischen Theologie, und besonders, ob sich die Grundansichten der Dogmatik in der Schrift wieder finden, wobei mehr auf Uebereinstimmung des Geistes, als des wörtlichen Ausdrucks, (z. B. daß der Glaube gerecht mache ohne die Werke) zu sehen ist. Die Dogmatik darf sich aber dabei auf keine Weise durch die von der Kirche selbst gegebenen Auslegungen biblischer Stellen binden lassen, auch sogar dann nicht, wenn die Kirche ihre Auslegung selbst als einen Glaubensartikel sanctionirt hätte. Denn da die Kirche ihre Dogmen nur bekennt, weil sie nach ihrer Meinung in der Bibel stehen; so kann sie ihre Meinung, daß sie in der Bibel stehen, nicht wiederum zu einem Dogma erheben, ohne sich selbst zu widersprechen, und ihre eigene Meinung der Schrift gleichzusetzen. Sie würde dann ihr Hauptprincip: „wir bekennen es, weil es in der Schrift steht!" in das entgegengesetzte umkehren: „es steht in der Schrift, weil wir es bekennen." Da sonach die Kirche sich zum Bekenntniß ihrer Dogmen nur verpflichtet hat, weil und wiefern sie biblisch erweislich sind; so ist jedem

Lehrer der Kirche nicht nur die Prüfung der Dogmen nach der Schrift, sondern auch die Bekanntmachung seiner Prüfung in dem Falle, wo er die Kirche im Irrthum findet, erlaubt, weil die Verbindlichkeit zum Festhalten der Dogmen, als blos auf die Schrift gegründet, in demselben Augenblicke aufhört, wo es gewiß wird, daß die Schrift anders lehre, als die Kirche *). Dieses ergibt sich auch daraus, daß die Kirche nicht nur das Recht, sondern selbst die Pflicht hat, ihr Glaubensbekenntniß zu reformiren; ein Recht, das die Reformatoren selbst praktisch geübt, und die evangelischen Stände im Religionsfrieden vom Jahre 1555, welcher durch den westphälischen Frieden bestätigt worden ist, sich vorbehalten haben, und das auch, sobald die Kirche der Exegese der Verfasser der symbolischen Bücher nicht Unfehlbarkeit zuschreiben will, sich von selbst versteht, indem es nach den Grundsätzen der Kirche selbst gottlos sein würde, einen anerkannten Irrthum gegen die heilige Schrift um des Ansehens der Menschen willen beizubehalten. Die evangelische Kirche kann also das Recht, nach welchem sie den vormals vorgefundenen Lehrbegriff, weil er mit der Schrift nicht einstimmte, berichtigte, in Hinsicht ihres eigenen Lehrbegriffs nicht verweigern, ohne sich selbst und die Abfassung ihrer Symbole zu verdammen.

Die philosophische Kritik ist eine Prüfung der dogmatischen Lehren nach dem System allgemeiner Vernunftwahrheiten, oder nach dem Verhältnisse dieser Lehren zu den der menschlichen Vernunft vom Schöpfer gegebenen religiösen Ideen. Ihr Geschäft ist, die Lehren der Dogmatik mit diesen Ideen und den sich aus ihnen ergebenden untergeordneten Sätzen zu vergleichen, und die Einstimmigkeit oder den Widerstreit derselben nachzuweisen. Sie betrifft entweder die philosophische Möglichkeit der Lehren, indem sie sich begnügt, zu zeigen, daß die Lehren wahr sein können, weil sie mit den Vernunftwahrheiten nicht streiten, ohne jedoch einen Grund zu finden, sie für

*) S. Reinhards Moral 3 B. S. 776 f. — Die Confessio Scotica in der Vorrede (p. 144.) erkennt dieses Recht ausdrücklich an. Es heißt: si quis in hac nostra confessione articulum vel sententiam repugnantem sancto Dei verbo notaverit, nosque illius scripto admonuerit, promittimus Dei gratia ex Dei ore, id est, ex sacris scripturis, nos illi satisfacturos, aut correcturos, si quis quid erroris inesse probaverit.

wahr zu halten (negative Kritik); oder die philosophische Wahrheit derselben, indem sie darthut, daß die Lehren der Dogmatik auch aus Principien der Vernunft entweder als wahr anzunehmen, oder als falsch zu verwerfen sind (positive Kritik). Ueber die Zulässigkeit dieser Kritik sind die Meinungen sehr getheilt, indem ein Theil sie deßwegen, weil die Lehre der Schrift göttliche Offenbarung, und als solche über die Beurtheilung der menschlichen Vernunft erhoben sei, für unzulässig erklärt, und dieses ist die Behauptung des Supranaturalismus; ein andrer Theil aber dieselbe, wenn auch die Lehre der Schrift göttliche Offenbarung sei, für statthaft hält, und dieses ist die Behauptung des Rationalismus, den man mit dem Naturalismus nicht verwechseln darf [30]. Es ist aber dabei nicht immer unterschieden worden zwischen Kritik der Dogmatik und Kritik der biblischen Lehre. Denn wenn der Supranaturalismus sich die philosophische Kritik deßwegen verbittet, und nur allein verbitten kann, weil die biblische Lehre göttliche Offenbarung sei; so setzt er voraus, daß Dogmatik und biblische Theologie identisch seien, d. h. daß die Dogmatik nur allein die biblische Theologie ausspreche. Die biblische Kritik muß daher der philosophischen vorhergehen, und wenn sie finden sollte, daß die Dogmatik etwas anderes oder mehr enthalten sollte, als die biblische Theologie, so versteht es sich von selbst, daß diese, in der Schrift nicht begründeten, Sätze der Dogmatik sich die Kritik der Vernunft aus dem Grunde eines geoffenbarten Ansehens nicht verbitten können. Die Streitfrage über die Zulässigkeit dieser Kritik kann sich also nur auf solche Lehrsätze beziehen, welche sich auch in der biblischen Theologie finden. Dann aber gilt sie nicht mehr der Dogmatik, sondern der Schriftlehre, und betrifft das Verhältniß der geoffenbarten Lehre

---

30) Naturalismus kann eine doppelte Denkart heißen: a) eine theologische Denkart, zufolge deren man alle Offenbarung, auch die christliche, als Offenbarung verwirft, und blos die sogenannte natürliche Religion als allein wahr annimmt; und b) eine philosophische, wo man gar keine Religion hat, und an nichts Geistiges über der Natur, an keinen Gott, Seele rc. glaubt: also die Realität der religiösen Ideen läugnet. Der letztere ist mit dem Materialismus identisch, und es ist gehässige Wortverdrehung, wenn man den erstern mit dem letztern vermischt, um ihn verdächtig zu machen. Der erstere ist eine religiöse, der letztere eine irreligiöse Denkart.

zur menschlichen Vernunft, wovon im ersten Theile der Dogmatik selbst gehandelt werden muß.

§. 12.

Ueberblick der Geschichte der Dogmatik, und der Kritik derselben.

Die Dogmatik in dem §. 5. und 6. angegebenen Sinne und nach der Grundlage der symbolischen Bücher haben in ältern Zeiten nur Hutter, Reinbeck und Börner[31]) in ihren Compendien darzustellen gesucht, und neuerlich die akademischen Compendien von Augusti und de Wette, letzterer zugleich die Geschichte der Dogmatik in kurzem Umrisse darstellend, beide aber mit den symbolischen Büchern das System der ältern Theologen vermischend[32]). Die andern theologischen Systeme un-

---

31) L. Hutteri compendium locor. theol. ex script. s. et libro concordiae collector. Vit. 1610. und öfters. J. G. Reinbeck: Betrachtungen über die in der Augsb. Confess. enthaltenen und damit verknüpften göttlichen Wahrheiten. 4 Thle. Berl. 1731 — 41. 4. fortges. von Canz, 5 — 9ter Thl. 1743 — 47. auch von Ahlward fortgesetzt, 7 Thle. Greifsw. 1742 — 48. C. F. Börner: institutiones symbolicae. Lips. 1751. 8.

32) J. C. W. Augusti: System der christlichen Dogmatik nach d. Lehrbegr. der luther. Kirche im Grundrisse dargest. Lpzg. 1809. 8. 2te Aufl. 1825. W. M. L. de Wette: Dogmatik der evangel. luth. Kirche nach den symb. Büchern und den ältern Dogmatikern. Berl. 1816. 8. Beide Verfasser hatten nur den Plan, die kirchliche Lehre darzustellen, nicht aber ihr eine historische und pilosophische Kritik beizugeben. Eine Darstellung der kirchlichen Dogmatik enthält auch meine „Systemat. Entwickelung aller in der Dogmat. vorkommenden Begriffe; nebst der Literatur, vorzügl. der neuern, über alle Theile der Dogmatik." (Lpz. 3te Aufl. 1825. 8. erste Aufl. 1804. 8.), worin zugleich die Geschichte der dogmatischen Vorstellungen seit der Concordienformel nebst der dazu gehörigen Literatur gegeben ist. Denselben Zweck verfolgte die „Darstellung des dogmatischen Systems der evangelisch-protestantischen Kirche, nebst histor. und krit. Bemerkk." von Friedr. Aug. Klein. Jen. 1822. 8., welche Schrift nach dem frühen Tode des Vf. zwei neue Bearbeiter von verschiedenem Geiste gefunden hat, indem Hase in s. Hutterus Redivivus oder Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche, 3te Aufl. Lpz. 1836. 8., die Dogmatik des 16. u. 17. Jahrh. zugleich apologetisch und (gegen den Rationalismus) polemisch darstellte, Kleins Lehrbuch zu Grunde legend, Lobegott Lange aber Kleins Schrift zu einer Dogmatik nach seinem Bedürfnisse umarbeitete. Dr. F. A. Kleins Darstellung des dogmatischen Systems der evangelisch-protest. Kirche. Zweite völlig umgearbeitete Ausg. v. Dr. L. Lange. Jena 1835. 8.; auch mit dem selbst-

srer Kirche [33]) gaben, weil man bis in die Mitte des 18ten Jahrhunderts symbolische und biblische Theologie für identisch hielt, mehr eine Darstellung der Schriftlehre mit Hinweisung auf die symbolischen Bücher, als eine Entwickelung des symbolischen Systems und eine Beurtheilung desselben.

Da die evangelische Kirche den Beweis der Wahrheit ihrer Dogmen allein auf die Schrift gründete; so mußte der unterscheidende Charakter der theologischen Systeme ihrer Lehrer gleich ursprünglich der biblische sein und auch in der Folge bleiben, ob man gleich zum Behuf des Systems die Form der Scholastiker (die analytische oder synthetische Methode, neuerlich, wie bei Döderlein, Ammon u. a. mit Kritik verbunden) beibehalten mußte. So die erste Dogmatik unsrer Kirche von Melanthon, und die erste der reformirten von Calvin, und die vor völliger Feststellung des Lehrbegriffs geschriebenen Werke

---

ständigen Titel: Die Glaubenslehre der evangelisch-protest. Kirche, auf den Grund der reinen Schriftlehre entwickelt, und mit einer kurzen Geschichte der wichtigsten Dogmen, so wie der Darstellung des kirchlich-theologischen Lehrbegriffs begleitet. — Blos historisch ist der kurze „Abriß einer historischen und vergleichenden Darstellung der dogmatischen Systeme unsrer verschiedenen christlichen Hauptparteien ꝛc." von G. J. Planck, Gött. 1796. 3te Aufl. 1822. u. Marheinecke's institutiones symbolicae, Berlin 1812. 2te Aufl. 1826. kl. 8., die er in einem größern Werke weiter ausführte, in seiner „christl. Symbolik," wovon 1—3. Bd. (Heidelberg 1810—13.) blos das System der symbolischen Theologie der kathol. Kirche enthaltend, und daher auch den besondern Titel führend: „das System des Katholicismus in seiner symbolischen Entwickelung," erschienen ist. Die Bildung unsers Lehrbegriffs erzählt am besten das treffliche historische Werk von G. J. Planck: Geschichte der Entstehung, der Veränderungen und der Bildung unsers protest. Lehrbegriffs vom Anfange der Reformat. bis zur Einführung der Concordienformel. 6 Bde. 1781 ff. die 3 ersten Bände 2te Aufl. 1791 ff. 13 Thlr. 16 Gr., wozu auch gehört dessen „Geschichte der protest. Theologie von der Concordienformel an bis in die Mitte des 18. Jahrh." Götting. 1831. 8.

33) Am ausführlichsten beschäftigt sich damit der „Versuch einer Geschichte der verschiedenen Lehrarten der christl. Glaubenswahrheiten und der merkwürdigsten Systeme und Compendien derselben von Christi Geburt (?) an bis auf unsre Zeiten," von C. G. Heinrich. Leipz. 1790. 8. Vergl. de Wette's Dogmatik der evangelisch-luth. Kirche, S. 24 ff. Eine vollständige Uebersicht der in der Kirche seit der Concordienformel aufgestellten dogmatischen Systeme, so wie die Klassification derselben s. in meiner „Systemat. Entwickel. S. 118—131."

von Strigel, Selneccer und Chemnitz[34]). Auch die folgenden Hauptsysteme unsrer Theologen, von Hutter, Gerhard, Brochmand, Calov, Quenstedt und Hollaz[35]), und die kleinern Compendien von Calixt (Gosl. 1619.), der zuerst die Moral von der Dogmatik trennte, Hunnius (Viteb. 1625.), Hülsemann (Viteb. 1640.), König (Rost. 1664.), Baier (Ien. 1686.) und Andern, behielten denselben Charakter bei, nahmen nur gelegentliche Rücksicht auf die öffentlichen Bekenntnißschriften, und beschäftigten sich dagegen hauptsächlich mit dem Beweise der dogmatischen Lehren aus der Schrift, und der Vertheidigung derselben durch Hülfe der Scholastik, welcher besonders Quenstedt und Hollaz dienen, gegen innere und äußere Gegner. Die achtbarste Seite ihrer Arbeiten ist die Systematik, welche sie, besonders Calov, Quenstedt, Hollaz, in das System der Kirche brachten, und das Historische, das sie, besonders Gerhard und Calov, damit verbanden; dagegen ist ihre Schriftauslegung, besonders bei Quenstedt, Hollaz, ganz dogmatisch, d. h. sie trägt das System in die Bibel hinein. So guten Systematikern, als unsre Theologen waren, konnte weder des Coccejus Föderalmethode[36]), die sich schon wegen

---

34) Phil. Melanthon: loci communes rerum theologicarum. Viteb. 1521. und dann öfters. I. Calvin: institutiones christ. religionis, Basel 1536. 8. und öfters, und zwar sehr verbessert, z. B. Genf 1559. V. Strigel: loci theologici, ed. Pezelius, Neust. 1582—85. 2 Thle. 4. Nic. Selneccer: institutiones christ. relig. 3 Thle. Frkf. 1573—79. 8. Mart. Chemnitius: loci theologici, ed. Pol. Leyser, 3 Thle. Frkf. 1591 ff. 8. auch Wittenb. 1615 ff. Fol.

35) L. Hutter: loci communes theologici. Viteb. 1619. fol. Jo. Gerhard: loci theologici. Jen. 1610—25. 9 Voll. 4., dann 1657. in 2 Bänden in Fol. und zuletzt von Cotta herausgegeben, Tübingen 1762—1781. 20 Bde. 4. und 2 Bde. Indices von Müller, 1788 f. 4. C. E. Brochmand: universae theologiae systema, Havn. 1633. 2 Thle. 4. und öfterer. A. Calov: systema locorum theologicorum, 12 Theile. 4. Viteb. 1655 — 1677. J. A. Quenstedt: theologia didactico-polemica, 4 Thle. in 2 Bänden. Wittenb. 1685. Fol. D. Hollaz: examen theologicum acroamaticum universam theologiam thetico-polemicam complectens. Holm. et Lips. 1707. 4., zuletzt herausgegeben von Rom. Teller. Holm. 1763. 4.

36) Sie theilte die Dogmatik in einen doppelten Bund: den Bund der Werke, im Stande der Unschuld, und den Bund der Gnade nach dem Sündenfalle. S. J. Cocceius: summa doctrinae de foedere et testa-

ihres Bildlichen zur Grundlage eines Systems nicht eignete, noch die von einem Ungenannten (es war Joh. Clericus) empfohlene biblische Methode[37]), welche im Vortrage des Systems die Geschichte der Offenbarung zum Grunde legte, noch endlich auch die sogenannte praktische Dogmatik der Pietisten, welche eigentlich bloße biblische Theologie, mit Ausschluß aller Scholastik, sein wollte[38]), besonders gefallen; und diese Versuche mußten um so mehr ohne bedeutende Wirkung bleiben, da die Einwirkung der Exegese der Socinianer und Arminianer und die Verbreitung der strengern Leibnitz-Wolfischen Philosophie zur Gründlichkeit und biblischen Kritik der Dogmatik hintrieb, und nicht nur eine wissenschaftlichere Darstellung der natürlichen Theologie begründete, sondern auch zu einer strengern Beweisart (der sogenannten mathematischen oder analytischen) führte. Schon Buddeus verband die Früchte einer bessern Exegese und Philosophie mit der Dogmatik, während Baumgarten, Reinbeck, Carpov mehr an der mathematisch-demonstrativen Form der Wolfischen Philosophie klebten, als daß sie dieselbe zu einer philosophischen Kritik der Dogmatik benutzt hätten[39]). Mosheim, Walch, Seiler, Heilmann erhoben sich im Ganzen wenig über Buddeus, und entfernten sich in ihren Lehrbüchern nur in unwesentlichen Punkten von dem ältern Systeme. Der Grundcharakter der Theologie dieser Periode ist in dem formalen Princip der kirchlichen

---

mentis Dei. Lugd. Batav. 1648. und öfterer. Sie fand unter den lutherischen Theologen nur geringen Beifall.

37) Liberii de Sancto Amore epistolae theologicae. Irenop. 1679. — Ihr folgte Taylor in s. „Entwurfe einer Schrifttheologie,“ a. d. Engl. von Heß. Zürich 1781. und neuerlich Ewald „die Religionslehren der Bibel ꝛc.“ 2 Thle., Stuttg. und Tübing. 1812. 8.

38) Ph. J. Spener: allgemeine Gottesgelahrtheit aller gläubigen Christen und rechtschaffenen Theologen. Frkf. 1680. 12. Dess. evangelische Glaubenslehre, Frkf. 1688. und die nachfolgenden Systeme von Breithaupt (Halle 1695.), Freylingshausen (Halle 1703.) und Lange (Halle 1728.).

39) I. F. Buddeus: institutiones theol. dogmatic. Lips. 1724. 4. J. S. Baumgarten: evangelische Glaubenslehre, herausg. von Semler, 3 Bde., Halle 1759 f. 4. Reinbecks schon angef. Betrachtungen über die Augsb. Conf. — I. Carpov: theologia revelata dogmatica. 4 Thle., 1737 ff. 4.

Theologie zu suchen, nämlich daß die heil. Schrift nach Worten und Sachen ein Werk der dritten Person in der Gottheit, daß also die Bibel selbst die Offenbarung sei. Die Bibel wurde daher, obgleich zu verschiedenen Zeiten und von verschiedenen Verfassern geschrieben, doch durchaus, nach allen Worten und Sachen als ein einartiges Werk desselben unfehlbaren Urhebers, des heiligen Geistes, angesehen, woraus von selbst folgte, daß sie nirgends einen Widerspruch zwischen sich, oder irgend einen Irrthum enthalten, sondern in allem, was sie sagt, ohne Ausnahme als Quelle der Wahrheit betrachtet werden mußte. Dieses Princip war jedoch von den Reformatoren nur aufgestellt, nicht aber näher entwickelt worden, und war unmöglich auf die Dauer festzuhalten, weil ihm die Bibel selbst eben so widersprach als die Natur der Dinge, daher auch die Bemühungen einiger Theologen unsrer Zeit (Hengstenberg, Hahn, Tholuck rc.), dieses Princip wieder herzustellen, von keinem Erfolge sein, und dem Ansehen der Bibel und des Christenthums nur schaden können. Man sah sich vielmehr genöthigt, die Inspirationstheorie erst zu mildern und endlich fallen zu lassen, und jenen Grundsatz dahin zu modificiren, daß nicht die Bibel die Offenbarung, sondern daß die Offenbarung in der Bibel sei*), und daß man daher zu bestimmen habe, was in der Bibel als Offenbarungslehre anzusehen sei oder nicht. — Aber auch das oben angeführte materiale Princip der kirchlichen Dogmatik, und die ganze Summe der von der Kirche aufgestellten Dogmen, konnte nicht gegen die Fortschritte der Zeit festgehalten werden. Schon durch die Exegese der Socinianer und Arminianer, besonders durch Grotius, wurde die biblische Kritik der Dogmatik vorbereitet, fand in Ernesti ihren grammatischen, in Semler ihren historischen Begründer, und wurde überhaupt durch die Fortschritte aller Wissenschaften unvermeidlich. Mit des erstern institutio interpretis Novi Test. (Lpzg. 1761.), und des letztern Schriften über den Kanon, die Hermeneutik und Dogmatik[40]), begann ein neuer Abschnitt in

---

*) Vergl. meine Schrift: Ueber die Grundprincipien der evangelischen Theologie. Altenb. 1832. 8.

40) I. S. Semler: institutio ad doctrinam christ. liberaliter

der Behandlung der Dogmatik unsrer Kirche, und die biblische Kritik derselben gewann bald feste Grundsätze und eine allgemeine Anwendung.

Die Folge dieser Veränderung war, daß man die biblischen Beweisstellen für die kirchlichen Dogmen viel gründlicher und unabhängiger von dem Einflusse des kirchlichen Systems behandelte, den Unterschied zwischen kirchlicher und biblischer Lehre genauer erkannte und heraushob, das System, nach der Grundlage des biblischen, vereinfachte, manches, was keinen Grund in der Schrift hatte, aufgab, und entweder ausdrücklich widerlegte, oder stillschweigend beseitigte, anderes in der kirchlichen Theorie milderte, oder nach biblischen Ansichten umdeutete, und einen freimüthigern Gebrauch von der philosophischen Beurtheilung der Dogmen machte. So gemildert und vereinfacht, auch mit dem Urtheile der Vernunft schon, wiewohl unvollständig, verglichen, erschienen die Systeme von Danov, Gruner, Zachariä, Michaelis, Döderlein, Morus, Reinhard, Storr, Schott, Kaiser, Knapp, Hahn, Steudel, unter denen sich das Döderleinsche durch Schärfe des Urtheils, Gelehrsamkeit der Untersuchung und die beigefügte Geschichte der Dogmen, das Storrische durch das Bestreben, nur die biblischen Vorstellungen zu ermitteln und zu entwickeln, das Steudelsche aber durch eine besonnene und milde Kritik der neuern philosophisch-theologischen Systeme auszeichnet[41]). Es war

discendam. Hal. 1774. und Dess. Versuch einer freiern theolog. Lehrart. Halle 1779.

41) E. I. Danov: theologiae dogm. institutio. 2 Thle. Jena 1776. 8. I. F. Gruner: institutionum theol. dogm. libri tres. Halle 1777. G. T. Zachariae: doctrinae christ. institutio. Goett. 1783. J. D. Michaelis: Dogmatik. Tüb. 1785. 8. I. C. Doederlein: institutio theologi christ. etc. 2 Thle. Nürnberg 1780 f. 6te Aufl. von Junge, 1797. 8. und die deutsche Darstellung dieses Systems für gebildete Leser: Döderleins christl. Religionsunterricht, angefangen von Döderlein, fortgesetzt von Junge, 12 Thle. 1780 ff. 8. S. F. N. Morus: epitome theologiae christ. Lips. 1789. ed. 4. 1799. G. C. Storr: doctrinae christ. pars theoretica, e sacris literis repetita, Stuttg. 1793. und die deutsche sehr vermehrte Uebersetzung: Storrs Lehrbuch der christlichen Dogmatik ins Deutsche übersetzt mit Zusätzen von Flatt. Stuttg. 1803. 2te Aufl. 1. Thl. 1813. 8. F. V. Reinhards Vorlesungen über die Dogmatik, herausgeg. von Berger. Amb. u. Sulzb.

bei diesem Gange der Sache natürlich, daß das, was man früher biblische Theologie genannt hatte, aber nichts anderes war als ein Skelett der Dogmatik mit biblischen Beweisstellen[42]), endlich zu einer bestimmtern und vom kirchlichen System unabhängigern Gestalt verarbeitet wurde, was hauptsächlich von Zachariä, Hufnagel, Bauer, Ammon, in höherm Grade aber von Kaiser, de Wette, und von Cölln geschehen ist[43]), so wie auch die Theologie des N. T. insbesondere an Bauer, Leun, Schwarz, Böhme rc., und die Theologie einzelner neutestamentlicher Schriftsteller an Bauer, Meyer, Ritter u. a. fleißige Bearbeiter fand, und durch Bearbeitung der einzelnen Theile der jüdischen Theologie historisch beleuchtet wurde *).

1801. 4te durch Schott besorgte Aufl. 1818. H. A. Schott: epitome theologiae christ. dogm. Lpzg. 1811. 2te Aufl. 1822. 8. T. P. C. Kaiser: monogrammata theologiae chr. dogm. Erl. 1819. 8. G. C. Knapps Vorlesungen über die christl. Glaubenslehre nach dem Lehrbegriffe der evang. Kirche. Aus dessen Handschrift herausg. von Carl Thilo. 2 Thle. Wittb. 1827. — A. Hahn, Lehrbuch des christl. Glaubens. Lpzg. 1828. 8. J. C. F. Steudel, die Glaubenslehre der evangelisch=protest. Kirche nach ihrer guten Begründung mit Rücksicht auf das Bedürfniß der Zeit kurz dargestellt. Tübing. 1834. 8. Dahin gehören auch J. P. Mynsters Betrachtungen über die christl. Glaubenslehren, übers. von Theod. Schorn. 2 Bde. Hamb. 1833 f. 8.

42) z. B. C. Haymanns bibl. Theologie. Lpz. u. Budiss. 4te Aufl. 1758. K. F. Bahrdts Versuch eines biblischen Systems der Dogmatik. 2 Thle. Gotha 1769 f.

43) G. T. Zachariä: bibl. Theologie 4 Thle., der 5te von Vollborth, 1774 f. 2te Aufl. Gött. 1786. 8. W. F. Hufnagel: Handbuch der bibl. Theol. 2 Thle. Erl. 1785 u. 91. 8. G. L. Bauer: breviarium theol. bibl. Lips. 1803. C. F. Ammon: bibl. Theologie, 2te Aufl. 3 Thle. Erl. 1801 f. 8. G. P. C. Kaiser: die bibl. Theol. rc. 1. Thl. und 2ten Thls. 1. Abschn. Erl. 1813 f. 8. W. M. L. de Wette: bibl. Dogmatik alten und neuen Testam. Berl. 1813. 2te Aufl. 1818. 8. F. D. Baumgarten=Crusius: Grundzüge der bibl. Theol. Jena 1828. 8. und D. G. C. v. Cölln: bibl. Theol., herausgegeb. von D. Schulz. 2 Bde. Lpzg. 1836. 8.

*) Die Literatur hierüber s. in meiner „Systemat. Entwickelung rc." S. 74—78. Bemerkt zu werden verdient: C. F. Böhme, die Relig. Christi aus ihren Urkunden dargestellt. 2te Aufl. Halle 1827. 8. und Dess. die Religion der Apostel Christi aus ihren Urkunden dargestellt. Halle 1829. 8. Dagegen folgte L. Usteri in s. Entwickelung des Paulinischen Lehrbegriffs

Nicht so leicht kam die philosophische Kritik der Dogmatik auf einen festen Standpunkt. Die Flachheit und Inconsistenz des auf das Wolfische System folgenden Eklekticismus und Eudämonismus, verbunden mit der aus Frankreich eingedrungenen Freigeisterei, die aller Religion ermangelte, gaben auch der philosophischen Kritik theils eine so schwankende Unsicherheit, theils eine so flache Keckheit, daß sie eben so wenig geschickt war, das dogmatische und biblische System zu rechtfertigen, als dasselbe auf gründliche Weise zu bestreiten. Die apologetischen Versuche von Maier, Jacobi, Mark, Lehmann, Baumgarten-Crusius, Seiler, Weismann und andern, beweisen dieses eben so sehr, als die revolutionären Schriften von K. F. Bahrdt, Basedow, Cannabich und andern, und die Versuche, die christliche Theologie mit einem philosophischen Systeme in Einstimmung zu bringen, von Basedow, Teller, Steinbart[44]). Diese Erfahrungen von der Unmöglichkeit eines Friedens zwischen der damaligen Philosophie und der Dogmatik machten Andere geneigt, den Ausweg der Accommodation zu betreten, indem sie durch die Behauptung, daß Jesus, oder auch die Apostel, das dogmatische System ihrer Zeit zwar beibehalten hätten, ohne es jedoch dadurch billigen und für wahr erklären zu wollen, alles aus der Theologie zu entfernen suchten, was ihnen nach philosophischen Grundsätzen unhaltbar schien. Das Willkührliche dabei, so wie auch die gezwungenen Bibelerklärungen, wo man durch Deutungen, welche vor den richtigen Grundsätzen der Interpretation unhaltbar erscheinen mußten, alles aus der Bibel wegzuerklären suchte, was man nicht wollte, daß sie es lehre, führten jedoch bald zu einem consequentern Verfahren, das man, jedoch nicht schicklich, mit dem allgemeinen Namen des Rationalismus bezeichnet, und das eher kritische Theologie genannt zu werden verdiente. Diese kritische Theologie hat im Allgemeinen den Charakter, daß sie nichts zu den wesentlichen Religionslehren des Christenthums rechnet, als die religiösen Ideen überhaupt, welche die Vernunft

---

in den ersten Auflagen der philosophischen Theologie Schleiermachers, in der 4. u. 5. Aufl. (Zürich, 1834. 8.) aber der Philosophie Hegels.

44) Die ausführliche Literatur über die Kritik der Dogmatik s. in der „Systemat. Entwickelung." S. 131 — 161.

aufzufassen vermag. Sie zerfällt aber in zwei Abtheilungen, in Hinsicht ihrer Vorstellung von Offenbarung, indem einige (kritischer Rationalismus) unter Offenbarung kein unmittelbares Einwirken Gottes auf den menschlichen Geist verstehen, also das Mystische aus ihr entfernen, sondern behaupten, Gott habe nach der allgemeinen Wirkung seiner Vorsehung einige Menschen vor andern befähigt, die religiöse Wahrheit durch den Gebrauch ihrer Vernunft zu erkennen, und die Lehrer anderer zu werden, und dieses sei auf die eminenteste Weise bei Jesu geschehen; woraus von selbst folgt, daß die Vernunft der folgenden Geschlechter das von Jesu Gelehrte prüfen und beurtheilen dürfe. In diesem Geiste sind die theologischen Lehrbücher von Henke, Eckermann, und Wegscheider abgefaßt[45]. Andere kritische Theologen dagegen halten die Vorstellung von einer unmittelbaren erleuchtenden Einwirkung auf die Seelen der Menschen fest, und nehmen eine dergleichen in stufenweiser Fortschreitung durch die Propheten, Jesum und die Apostel an, die jedoch nur die allgemeinen religiösen Ideen zum Inhalt habe, mit denen die Formen, Symbole und leitenden Hülfsvorstellungen nicht zu vermischen und nicht mit in die Summe göttlicher Lehren aufzunehmen seien; (kritischer Supernaturalismus). So Ammon, de Wette, Hase, denen auch Cramer, Tzschirner und Baumgarten-Crusius beizuzählen sind*). — Wie aber zu allen Zeiten

---

45) H. P. C. Henke: lineamenta institutionum fidei chr. Helmst. 1791. 8. J. C. R. Eckermann: Handbuch für das systemat. Studium der christl. Glaubenslehre. 4 Thle. Altona, 1801—1803. gr. 8. I. A. C. Wegscheider: institutiones theologiae christianae dogmaticae. Halle, 1815. 8. edit. VII. ibid. 1833., wozu die „Briefe über den Rationalismus." Achen (Zeitz) 1813. 8. von Röhr gehören, so wie dessen kritische Prediger-Bibliothek.

*) C. F. Ammon: summa theologiae christ. Götting. 1802. 8. 4te Aufl. Leipz. 1830. 8. Und: die Fortbildung des Christenthums zur Weltreligion. Eine Ansicht der höhern Dogmatik, von C. F. v. Ammon. 2 Thle. in 3 Abtheil. Leipz. 1833 f. 8. 2te Aufl. 1ste u. 2te Abtheil. 1836. — W. M. L. de Wette: Dogmatik der evangel. luther. Kirche, zum Gebrauche akademischer Vorlesungen. Berl. 1816. 8. 2te Aufl. 1821. Ders. Ueber Religion und Theologie. 2te Aufl. 1821. 8. Ders. Ueber Religion, ihr Wesen, ihre Erscheinungsformen und ihren Einfluß auf das Leben. Vorlesungen. Berl. 1827. 8. Der Verf. folgt der Philosophie von Fries. Religion ist ihm der auf die Gesetze des Geistes gegründete Glaube an ein

die herrschende Philosophie einen großen Einfluß auf die Theologie gehabt hat, so auch in der neuesten Zeit. Die herrschende Philosophie wurde die Mutter einer philosophisch-allegorisirenden Theologie, jedoch in verschiedener Art.

Sobald nämlich die Kantische Philosophie auf die Theologie angewendet wurde, so begann auch eine neue Behandlungsart der Dogmatik, welche weniger auf das Ausscheiden des mißfälligen Stoffs durch die Hypothese der Accommodation, als vielmehr auf die Ausdeutung desselben zu einem mit dieser Philosophie harmonirenden Sinne sah, nach Vorgang von Kants Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft (Königsberg 1793. 2te Ausg. 1794.) und durch Hülfe der sogenannten moralischen Schriftauslegung, oder besser Ausdeutung. So die Schriften von Tieftrunk, Schmid, Schmidt, und zum Theil auch von Stäudlin und Ammon[46]). Die

---

ewiges Sein der Dinge jenseits der Erscheinung, und die Ahndung desselben als eines Gottesreichs in unaussprechlichem Gefühl. Dieses ist innere Offenbarung Gottes, welche durch äußere Offenbarung nur angeregt wird. Der Glaube wird dargestellt in Begriffen, das religiöse Gefühl in Symbolen oder anschaulichen Bildern, welche sich theils mit Bewußtsein, theils unbewußt bildeten. Das Dogma ist vom Symbol zu scheiden, und es ist die Entwickelung des letztern das religiöse Gefühl nachzuweisen, aus dem es sich bildete. — C. Hase: Lehrbuch der evangel. Dogmatik. Stuttg. 1826. 8. und: Gnosis, oder evangelische Glaubenslehre für die Gebildeten in der Gemeinde. 2 Bändch. Leipz. 1827 f. kl. 8. Religion ist ihm ein Verhältniß zum Unendlichen, oder Absoluten, — zu Gott, den freie Liebe bewog durch eine Mittheilung seines Wesens einer Unendlichkeit von Geschöpfen das Dasein zu geben. Das Wesen der Menschheit besteht in der aus dem Endlichen zu erschaffenden Unendlichkeit, welche vermittelt wird durch die Liebe zum Unendlichen, durch die der Mensch sich dasselbe zu eigen macht. Die Störung dieser Gottesliebe ist objectiv das Böse, subjectiv die Sünde. Kein Moment der Gegenwart ist ohne das Bewußtsein der Sünde, weil keiner die Fülle unendlicher Liebe in sich trägt. Dennoch bleibt die Liebe und stellt sich dar als Sehnsucht nach der Versöhnung mit Gott. Diese bewirkt das Christenthum, welches einen neuen Liebesbund des Menschen mit Gott vermittelt. — L. Dankegott Cramer: Vorlesungen über die christl. Dogmatik, mit lit. Zusätzen, herausg. von F. A. Näbe. Leipz. 1829. 8. — F. D. Baumgarten-Crusius: Grundriß der evangelisch-kirchl. Dogmatik für Vorlesungen. Jena 1830. 8. — H. G. Tzschirners Vorlesungen über die christl. Glaubenslehre nach dem Lehrbegriffe der evangelisch-protest. Kirche, (nach dessen Tode) herausgeg. von C. Hase. Leipz. 1829. 8.

46) J. H. Tieftrunk: Censur des christl. protest. Lehrbegriffs. 3 Thle.

Eigenschaft der christlichen Religion, oder vielmehr des Systems ihrer Glaubenslehre, nach welcher sie zu einem mit den Fortschritten der Philosophie einstimmigen Sinne gedeutet werden kann, nannte man die Perfectibilität des Christenthums[47]). Die Kantische Philosophie führte bekanntlich zu dem Resultat, daß auf ein objectives Wissen zu verzichten sei, und daß nur die praktische Vernunft und deren Aussprüche volle Gewißheit hätten, daher er auch den Beweis für die Realität der Gottesidee und der Unsterblichkeit auf die Idee des unbedingten Sittengebotes gründete. Da aber die Idee der Sittlichkeit nichts ist als eine Anwendung der Idee der Vollkommenheit auf das menschliche Leben, und alle Ideen der Vernunft ganz gleicher Geltung und Gewißheit sind, so konnte die Kantische Philosophie nicht die Basis der philosophischen Speculation bleiben. Sie führte durch ihren kritischen Theil zum Idealismus, nach welchem alles objective Sein abhängig gemacht wird von subjectiven Vorstellungen und Begriffen. Dieser trat zuerst heraus in Fichte's Philosophie, welche jedoch keinen besondern Einfluß auf die Dogmatik gewann, dann aber bestimmter in Schellings, Hegels und Schleiermachers Philosophie, welche eine sehr ausgedehnte Anwendung auf die kirchliche Dogmatik, sowohl auf das formale als insbesondere auf das materiale Princip derselben gefunden haben. Denn eben das Materielle des Kirchensystems von der Trinität, dem Gottmenschen, der Erbsünde, der stellvertretenden Genugthuung u. s. w. ist es, was diese philosophische Dogmatik, jedoch in einem ganz andern Sinne als die Kirche, festhält und als Spiegel ihrer philosophischen Satzungen betrachtet. Schellings System ist besonders von

---

Berl. 1791 — 95. 8. Dessen dilucidationes ad theoreticam religionis partem. 2 Thle. Berl. 1793. J. W. Schmid: über christl. Religion, deren Beschaffenheit und zweckmäßige Behandlung rc. Jena, 1797. 8. J. C. Chr. Schmidt: Lehrb. der christl. Dogm. Gieß. 1800. 2te Aufl. unter dem Titel: christl. Religionslehre, das. 1808. C. F. Stäudlin: Lehrbuch der Dogmatik u. Dogmengeschichte. Götting. 1806. 8. C. F. Ammon: Entwurf einer wissenschaftlich-praktischen Theologie. Gött. 1797. 8. Andere Schriften, so wie die über die moralische Auslegung, s. in der Systemat. Entwick. S. 151 ff.

47) Briefe über die Perfectibilität der geoffenbarten Religion (von W. T. Krug) Jena u. Leipz. 1795. 8. Vergl. System. Entwickel. S. 160 f.

Daub, auch von Schwarz[48]), Hegels System aber von Marheinecke*) auf die christliche Theologie angewendet worden. Einen größern Einfluß jedoch auf die Theologie gewann das aus Plato und Schelling mit vielem Scharfsinn und großer dialektischer Feinheit gebildete System Fried. Schleiermachers, das auf eigenthümliche Weise die Dogmatik aus dem christlichen Gesammtbewußtsein zu construiren versuchte[49]). Mit seinen Vorstellungen sind mehr oder weniger befreundet die theologischen Lehrbücher von Twesten und Nitzsch.*)

Unter den ältern Lehrbüchern dürfte das Studium des von Döderlein, unter den neuern Ammons summa, Twestens Vorlesungen, Wegscheiders institutio, Steudels Lehrbuch, Hase's Dogmatik, am belohnendsten, Schleiermachers Glau-

---

48) C. Daub: theologumena. Heidelb. 1806. 8. Dess. Einleit. in das Studium der christlichen Dogmatik. Heidelb. 1810. 8. F. H. C. Schwarz: Grundriß der kirchlich-protest. Dogmat. 2te Aufl. Heidelb. 1816.

*) Ph. Marheinecke: die Grundlehren der christl. Dogmatik. Berl. 1819. 8. 2te umgearb. Aufl. das. 1827. 8.

49) F. Schleiermacher: der christl. Glaube nach den Grundsätzen der evangel. Kirche im Zusammenhange dargestellt. 2 Thle. Berl. 1821. f. 8. 1. B. 2te umgearb. Ausg. Berl. 1830. J. G. Rätze: Erläuterungen einiger Hauptpunkte in Schleiermachers christl. Glauben. Lpzg. 1823. 8. C. J. Braniß: über Schleiermachers Glaubenslehre, ein krit. Versuch. Berl. 1824. 8. Zu vergleichen sind Schleiermachers Reden über die Religion. 4te Aufl. 1830. 8. — Gegen seine Principien s. Bretschneider: über das Princip der Schleierm. Glaubenslehre, im Journal für Prediger. 66 B. 1 St. Ders. Ueber den Begriff der Erlösung, und die damit zusammenhängenden Vorstellungen von Sünde und Erbsünde in der christl. Glaubenslehre Schleiermachers. Daselbst 67. B. 1. St. H. Schmid: über Schleiermachers Glaubenslehre mit Beziehung auf die Reden über die Religion. Lpzg. 1835. 8. F. Delbrück: Erörterung einiger Hauptstücke in Schleiermachers christl. Glaubenslehre. Bonn, 1827. 8. C. Rosenkranz: Kritik der Schleierm. Glaubenslehre. Königsb. 1836. 8. — Eine Vertheidigung seiner Ansichten und zugleich nähere Darlegung derselben enthält Schleiermachers Sendschreiben über seine Glaubenslehre an Lücke; in den theol. Studien und Kritiken. 2. Thl. S. 255 ff. und S. 481 ff.

*) A. D. Ch. Twesten: Vorlesungen über die Dogmatik der evangel. luth. Kirche, nach dem Compendium des Herrn D. de Wette. 1. Bd. Hamburg 1826. 3te Aufl. 1834. (der 2te Bd. ist noch nicht erschienen). — K. Imm. Nitzsch: System der christl. Lehre für akademische Vorlesungen. Bonn, 1829. 8.

benslehre aber am anregendsten, aber doch nicht den Anfängern, sondern nur schon instruirten Lesern zu empfehlen sein.

§. 12. b.

Charakteristik der anti-deistischen Philosophie der neuesten Zeit, und der theologischen Systeme Schleiermachers und Marheinecke's insbesondere

Da Schelling, Schleiermacher und Hegel einen entscheidenden, noch fortdauernden Einfluß auf die neueste Theologie gehabt haben, ihre Theologumenen aber nur verstanden werden können in ihrem Zusammenhange mit ihren philosophischen Hauptlehren, der bei einzelnen Lehrsätzen nicht klar genug, und nicht ohne Wiederholungen nachgewiesen werden könnte; so ist es erforderlich, hier eine allgemeine Darstellung dieser Lehren einzuweben, weil sonst dieses Lehrbuch seinen Zweck, den Leser über den jetzigen Stand der Dogmatik zu orientiren, nicht erreichen würde. Es schien am schicklichsten, diese Darstellung an die Geschichte der Dogmatik der neuesten Zeit anzuschließen, um so mehr, da das Wesentliche des Kirchensystems, auf welches sich diese Theologumenen beziehen, schon vorhin (§. 9.) dargestellt worden ist*). Es sollen hier nur die Grundansichten, welche als der Schlüssel zum Verständnisse dieser Systeme anzusehen sind, dargelegt und kürzlich beurtheilt werden.

Die herrschende Philosophie in der christlichen Kirche bis Kant war in Beziehung auf Gott und Religion Deismus, oder sie betrachtete Gott als ein von unsern Vorstellungen ganz unabhängig existirendes und eben so von der Welt verschiedenes Wesen oder intelligentes Individuum. Dieses ist auch die Grundansicht von Gott in der heiligen Schrift und durchaus im Christenthum, so wie in der kirchlichen Theologie. Kant gab den ersten Anstoß zu einer Veränderung. Indem er das menschliche Erkenntnißvermögen in Hinsicht seines Anspruchs auf ob-

*) Es liegt hierbei die der vorigen Ausgabe des Lehrbuchs beigefügte, auch besonders im Buchhandel zu habende Abhandlung zu Grunde: Ueber die Grundansichten der theologischen Systeme in den dogmat. Lehrbüchern der Hrn. Proff. Schleiermacher u. Marheinecke, so wie über die des Hrn. D. Hase. Lpzg. 1828. 8.

jective Erkenntniß einer Kritik unterwarf, und zu dem Resultate gelangte, daß auf ein objectives Wissen zu verzichten sei, so gab er der Philosophie eine Richtung, welche sie bis jetzt beibehalten hat, nämlich das Bewußtsein des Geistes selbst zum Mittelpunkt der philosophischen Speculation zu machen. Die Aufgabe war nun, zu zeigen, wie unsre Vorstellungen mit den Objecten zusammen hängen, oder woher die Duplicität im Bewußtsein komme, daß es ein Bewußtsein des Subjects am Object, eine Synthesis des Wissens und Seins, ein Wissen vom Sein ist, und wie sich nun der Widerspruch im Bewußtsein lösen lasse, daß nach Sinnlichkeit und Verstand das Object sich als ein beschränktes, nach der Vernunft aber (als dem Vermögen der Ideen) als ein unbedingtes und absolutes darstelle. Man konnte sagen: das Subjective producire lediglich das Objective, und letzteres sei nur im Subjectiven; und auf diese Weise suchte Fichte in der Wissenschaftslehre das Problem durch einen subjectiven Idealismus zu lösen, der, so viel er auch im Anfang Beifall fand, doch bald verlassen wurde. Ja der Vf. selbst in seiner Schrift: Anweisung zum seligen Leben (Berl. 1806) ging davon ab, indem er das absolute selbstständige Ich in das göttliche Sein versetzte. Das göttliche Sein, lehrte er, sei das absolute, schlechthin durch sich bestehende, allein wahrhaftige Sein, das vernünftige Ich, oder die Vernunft des Menschen aber sei das Dasein dieses göttlichen Seins, die Offenbarung Gottes, das Bewußtsein von sich selbst. Die Trennung in Individuen, die Außenwelt sei ein Schein, der in dieses Bewußtsein eingetreten sei. Die Sittlichkeit sei das Leben im Göttlichen, und das Bewußtsein des göttlichen Seins komme uns durch die Liebe, oder das Verlangen der Vernunft nach ihrem Urquell.

Statt aber zu sagen: das Ich producire das Nichtich, konnte man auch umgekehrt annehmen: das Object producire das Ich; das Ich mit seinem individuellen Bewußtsein sei nichts als das Werden eines allgemeinen Bewußtseins des Objects, nur der Durchgangspunkt, an dem das Objective seiner selbst bewußt werde; wo dann natürlich das Individuelle und Selbstständige am Ich nur eine Täuschung, ein Schein sein kann. Diesen Weg betrat Schelling. Er nahm für Subject und Object ein Höheres an, das Absolute, in welchem alle Gegensätze

des Subjects und Objects, des Wissens und Seins, des Idealen und Realen, aufgehoben und eines seien. Die Duplicität, in welcher das Absolute, = Gott, erscheint, hat nach ihm ihren Grund darin, daß Gott eine werdende Persönlichkeit ist, die durch die Weltentwickelung wirklich wird, und deren Vollendung geschieht durch die Aufhebung der Duplicität, und die Rückkehr zur Einheit. Das menschliche vernünftige Bewußtsein ist also ein Gottesbewußtsein, in welchem der absolute Geist als Object eines Subjects sich selbst anschauet. Da der Mensch nicht außer Gott, sondern in Gott ist, und seine Thätigkeit mit zum Leben Gottes gehört; so gibt es nach Schelling für den Menschen keine Freiheit als Individuum, weil diese ein Absolutes neben das Absolute setzen würde; sondern das Individuum ist nur frei, in sofern es im Absoluten ist, was so viel ist als: es ist frei in der absoluten Nothwendigkeit, mit welcher sich die werdende Persönlichkeit Gottes in der Welt entwickelt, oder das Absolute zum Bewußtsein kommt. Wenn daher das Individuum in seiner eignen Qualität frei sein will, und sich dadurch vom Absoluten trennt; so fällt es dem Nichts (denn alles Sein ist im Absoluten begriffen) anheim, und sein Leben ist ein Scheinleben, — das Nichts. Bei diesem System ist aber dieses das Schwierigste und Problematischste, wie es doch möglich sei, daß aus der Ureinheit des Absoluten, in dem schlechthin keine Differenz ist, das Differente (Subject und Object, Gutes und Böses, Welt und Mensch) habe hervorgehen können. Denn es scheint unmöglich, aus der absoluten Einheit das Mannichfaltige herausgehen zu lassen, ohne nicht noch ein Anderes, Vermittelndes, neben dem Absoluten anzunehmen. Eine doppelte Lösung dieses Problems hat Schelling versucht, zuerst durch die Annahme eines Abfalls der Dinge aus der absoluten Identität, und sodann durch die Annahme einer Sehnsucht des Absoluten nach Persönlichkeit. Er sagt zuerst: „das Absolute sei „das einzige Reale; die endlichen Dinge aber seien nicht „real. Ihr Grund könne daher nicht in einer Mittheilung „von Realität an sie oder an ihr Substrat liegen, welche Mittheilung vom Absoluten ausgegangen wäre, sondern nur in „einer Entfernung, in einem Abfall vom Absoluten gegründet sein.“ Das Gefallene führe sich nun dadurch in das Nichts ein; der Act des Abfalls geschehe nur in der Idee, in

der Vorstellung des Absoluten, daher dadurch nichts Reales (Leben, Selbstständigkeit, Freiheit) entstehe. Die Möglichkeit des Abfalls habe in dem Absoluten zwar gelegen, die Wirklichkeit aber in dem Abgefallenen selbst. Sein Zurückgehen in das Absolute oder die Identität, die eben durch die Weltentwickelung geschieht, wird nun als die Versöhnung der Welt mit Gott bezeichnet. Es ist aber dabei schwer zu begreifen, wie die Möglichkeit des Abfalls im Absoluten liegen soll ohne die Wirklichkeit, da das Mögliche eigentlich Nichts ist, und wie die Wirklichkeit in dem Abgefallenen liegen soll, ehe es noch abgefallen, also noch im Absoluten ist. Auch sieht man nicht ein, wie der Abfall geschehen konnte, worüber Schelling selbst sagt, daß „der Ursprung der Sinnenwelt als ein vollkommenes Abbrechen von der Absolutheit durch einen Sprung" erklärt werden müsse, womit aber nichts erklärt ist. Schelling suchte daher ein das Hervorgehen des Mannichfaltigen aus der Einheit Vermittelndes, und glaubte dieses in der Sehnsucht des Absoluten nach Entwickelung des Seins, oder auch in der Liebe zu finden, welche sich in die Differenz begeben habe, damit Leben, Liebe und persönliche Existenz würde. Die Evolution dazu geschehe in der Zeit durch die verschiedenen Gestaltungen der Schöpfung, und daher die Gegensätze von Natur und Geist, Gutem und Bösen, die nichts anderes seien, als Momente der werdenden Persönlichkeit Gottes.

Man würde Unrecht haben, wenn man für dieses System einen Beweis fordern wollte. Da beweisen nur heißt, etwas Wahres aus einem andern als wahr schon Gewußten ableiten, so kann hier, wo man die erste Wahrheit sucht, aus der alle andere abgeleitet werden sollen, von einem Beweise aus einem Höhern gar nicht die Rede sein. Das Princip dieser Philosophie kann nicht bewiesen, sondern nur gewußt, d. i. in das Bewußtsein aufgenommen und verstanden werden. Es ist die höchste Hypothese zur Erklärung der Räthsel des Ichs und der Welt, des Objects und Subjects, und findet seine Bewährung und bestimmt das Gemüth zum Beifall, wenn es alles, was es erklären soll, wirklich erklärt, und in einen vollkommenen harmonischen Zusammenhang setzt, aus dem sich das Einzelne ganz verstehen läßt; was man seinen Beweis von unten hinauf, oder a posteriori nennen könnte. Man hat dieser Phi-

losophie nachzuweisen gesucht, daß sie das Letztere nicht leiste. Das Absolute, meinte man, sei ein leeres Nichts, ohne alle Bestimmungen, denn durch das Zusammenfassen des Differenten in eine Einheit werde die Differenz noch nicht aufgehoben, sondern bleibe immer stehen, wie sie denn auch Schelling selbst wieder in das Absolute habe setzen müssen, um sie daraus hervorgehen zu lassen. Dieses Hervorgehen des Differenten aus der Einheit sei aber eben so undenkbar, und die von Schelling diesfalls versuchten Erklärungen seien der Idee des Absoluten widersprechend. Der Gedanke von einer Absonderung der Dinge aus dem Absoluten durch einen Abfall sei nichts als der platonische Mythus vom Abfall der göttlichen Ideen, und setze die Existenz der Dinge, also die Differenz, im Absoluten vor ihrem Abfall voraus. Die Sehnsucht des Absoluten aber nach Entwickelung, nach dem Werden der Persönlichkeit, oder die Liebe, durch welche das Absolute zum Hervorgehen aus der Indifferenz in die Differenz bewogen worden sein soll, setze als Affect eben so wie als Gedanke die Differenz im Absoluten voraus. Das Absolute und Gott erscheinen dabei als ein Verschiedenes, indem jenes als Indifferenz als der noch nicht gewordene Gott, das aber durch das Hindurchgehen durch die Differenz zur Person gewordene Absolute als der gewordene Gott erscheine. Da endlich das vom Absoluten Getrennte ein Nichts oder nur ein Schein sei; so folge, daß die Persönlichkeit Gottes durch ein Nichts, durch einen Schein werde, wobei aber entweder das Nichts als Etwas, oder das Etwas (das Persönlichwerden Gottes) als Nichts erscheine.

Was noch außerdem der Schellingschen Auflösung des Gegensatzes zwischen Object und Subject im menschlichen Bewußtsein entgegen zu stehen scheint, ist auf der einen Seite die Zerstörung des Bewußtseins als Selbstbewußtsein, oder individuelles Bewußtsein, und auf der andern Seite die eben dadurch nothwendige Zerstörung der moralischen Individualität des Ichs. Indem nämlich die Forderung gestellt wird, daß jeder sein Bewußtsein nur als einen Reflexionspunkt der Bildung des allgemeinen Gottesbewußtseins auffasse, wird dem Gemüth etwas angemuthet, was es schlechterdings nicht vollziehen kann; nämlich seine eigene Vernichtung als ein Individuum, welches doch eben der Charakter alles menschlichen Bewußtseins ist. Die Vollziehung dieser Forderung ist daher nichts als eine Selbst-

täuschung, die durch eine gewisse Exaltation der Speculation, oder durch Hülfe der Einbildungskraft wohl in einzelnen Momenten geschehen zu sein scheinen kann, aber es in Wahrheit nicht ist, weil sich das Subject nur am Object als Subject weiß, und das Wegthun oder das Vernichten des Objects in der Abstraction auch das Ich zugleich in gänzliche Bewußtlosigkeit, in Nacht und Tod versenken würde. Die Duplicität, oder die Synthesis des Subjects und Objects, wodurch sich eben das Ich als ein Subject erkennt, von sich weiß, ist dem Bewußtsein wesentlich, ist es ganz und gar, und darum bleibt es ewig ein individuelles. Dieses bleibt es auch, wenn das Ich sich selbst betrachtet; denn es tauscht dabei für einen Moment nur den Platz mit dem Object, tritt heraus in dieses, und beschaut von dem Standpunkte des Nichtichs sein Ich. Aber das Aufgeben irgend einer Beziehung auf ein Nichtich oder Object, wodurch es allein seine Ichheit oder Individualität aufgeben könnte, ist schlechthin unmöglich, weil es sich dann selbst aufgeben und zerstören müßte, was es nicht vermag. Jene Duplicität ist die gegebene Form des Bewußtseins, und darum ihm eben so wesentlich als die Formen des Raums und der Zeit der Sinnlichkeit, die Formen der Ursachlichkeit und Wesenheit dem Verstande, und die Form der Vollkommenheit oder des Absoluten der Vernunft wesentlich und nothwendig sind. — Wenn aber das Schellingsche System das Aufgeben der vernünftigen Individualität als Forderung aufstellt; so verlangt es nicht nur etwas Unmögliches, sondern auch etwas Trauriges und die sittliche Begeisterung Auslöschendes.

Der Gedanke, daß das Weltall und die Weltentwickelung nichts anders sei als das große Drama der Entwickelung Gottes, wodurch er zum Selbstbewußtsein komme, hat allerdings etwas Großes, Erhabenes, die Phantasie Hinreißendes und empfiehlt sich der überall Einheit und Harmonie suchenden Vernunft ungemein, indem er alles schlechthin in einer Einheit befaßt. Es ist eine erhabene Höhe, auf welcher der Blick das Weltganze umfassen und übersehen zu können glaubt; es ist die Zinne des Tempels, auf welches die Speculation, als Versucher, den menschlichen Geist stellt, um alle Reiche der Welt zu überschauen. Aber es faßt den Beschauer der Schwindel und er stürzt in den Abgrund, indem er sein Ich verliert. Es ist das ungeheuerste Opfer, das die Speculation dem Gemüthe nur anmu-

then kann, daß es sich ihr zu Liebe selbst auf dem Altar schlachten soll; und der Gewinn dieses Opfers ist nun doch nicht, daß wir Gott, oder wie Gott werden, sondern daß wir immer in dem wirklichen und unveränderbaren Bewußtsein Menschen bleiben; aber Menschen, die durch den Versuch, aus sich selbst herauszugehen, an sich selbst zweifelhaft geworden sind. Man taucht sich auf einen Augenblick in die Fluthen der Lethe, um zu vergessen, daß man ein Ich ist, aber man erschüttert sich dadurch nur mit der Ahndung des Nichts. Indem das Ich, und die Beziehung aufs Ich der Mittelpunkt alles bewußten Lebens ist; so ist dem menschlichen Geiste, indem er das Ich zu zerstören sucht, seine Welt untergegangen, sein bisheriges Leben als Ich wie Dunst aus einander gefahren. Und wenn auch die unverwüstliche Natur des Bewußtseins das Zerstreute sogleich wieder sammelt in den Centralpunkt des Ichs; so bleibt doch dem Geiste das Nachgefühl, daß es einen Augenblick gegeben habe, in welchem er sich selbst verloren hatte, in welchem er nicht mehr er selbst war. Und darum scheint es um jenes erhabene System der Speculation etwas Trauriges zu sein, indem es die Ahndung des Todes und Untergangs im Ich als Ich erweckt.

Noch mehr aber berührt jene Speculation das moralische Bewußtsein, das moralische Ich. Schelling sah sich genöthigt die individuelle Freiheit für nichts, für einen Schein zu erklären, und sie muß wohl nichts sein, wenn das Individuum als solches selbst nur Schein ist. Ist das Weltall die Entwickelung des Bewußtseins des Absoluten; so ist es die Entwickelung des Nothwendigen, und absoluter, obgleich intelligibler, Fatalismus ist die einzige bewegende Kraft der Welt und des menschlichen Gemüths. Die Natur des Bewußtseins aber als moralisches Bewußtsein ist und bleibt das Wissen davon, daß das Individuum einen Zustand aus eigenem Vermögen anfangen kann. Diese Beziehung des Subjects im Thun ist dem Bewußtsein eben so wesentlich, als die Beziehung auf ein Wissen. Darauf aber beruht nun das Gefühl seiner Würde. Ob es nun gleich sehr gegründet ist, daß alle Begeisterung nur aus den Ideen, also aus dem Allgemeinen, folglich die moralische Begeisterung auch nur aus einer moralischen Idee hervorgehen kann; so kann doch das Allgemeine überhaupt nicht sein, wenn es nicht für das

Digitized by Google

Individuum ist, so verliert es doch sogleich alle Kraft über das Gemüth, wenn es in ein bodenloses Jenseits aller Individualität gestellt wird. Denn die heilige Freude am Guten, welches eben die Begeisterung ist, kann nur entstehen, wenn das Gute für uns ist, wenn es eine Möglichkeit gibt, das Sein des Guten auf das Ich zu beziehen. Die Entwickelung der Persönlichkeit Gottes im Weltlauf, bei der das Gemüth als solches untergeht, ist für das geistige Individuum nur noch der Leichnam, in dem es einmal gewesen ist, und es wird darnach eben so wenig fragen, als nach dem Gebrauch, der in der Naturentwickelung von dem Staube unsers aufgelöseten Körpers gemacht wird. Dazu kommt, daß, wenn das individuelle Bewußtsein nur verschwindender Durchgangspunkt ist, den die in der Entwickelung begriffene Idee nimmt, nothwendig das Gefühl der moralischen Würde verschwinden muß, das eben darauf beruht, ein Individuum mit bleibendem Selbstzweck, nicht aber ein Mittel zum Zweck, ein Durchgangspunkt des Werdens zu sein. Auch der erhebende Gedanke an ein unendliches Fortschreiten zum Vollkommenen und der Gedanke der moralischen Vergeltung verlieren ihr Interesse, das sie nur dadurch haben, daß das Individuum als solches sich ewig beiden angehörend erkennt. Die Sünde selbst aber erscheint hierin als ein eben so nothwendiger Durchgangspunkt der Entwickelung des Absoluten, als die Tugend, und beide stellen sich, da jene Entwickelung eine Nothwendigkeit ist, in ihrem Sein überhaupt und in ihrem Werden insbesondere als ein Nothwendiges, und darum der moralischen Freiheit ganz Fremdes dar. Wenn dieser Gesichtspunkt für den Lasterhaften beruhigend ist, so ist er auch für ihn verführerisch, für den Tugendhaften aber ist er der Samum der Wüste, der sein moralisches Leben, wenigstens die Lust und Freude daran, tödtet. Endlich, da in Schellings System von einer Unsterblichkeit des Geistes, als Individuum, gar nicht die Rede sein kann, welche in seinem System als eine „eitle Freude“ bezeichnet wird; so verliert nicht nur das individuelle Leben sein Interesse, sondern die Pflicht, in wiefern sie Aufopferung des Lebens oder der Individualität fordert, auch ihren Sinn und ihre Verbindlichkeit.

Es springt jedoch von selbst in die Augen, wie diese Philosophie sich mit der kirchlichen Dogmatik parallelisiren läßt. Sie

hat die Offenbarung, indem sie die Weltgeschichte und den menschlichen Geist als Offenbarung des sich selbst werdenden Gottes betrachtet; sie hat den Gottmenschen in der Vereinigung des göttlichen Bewußtseins und des menschlichen; den Sündenfall und die Erbsünde in der Trennung des Besondern vom Absoluten; die Versöhnung in der Rückkehr der Gegensätze zur Einheit; das heilige Leben in der Hingabe des individuellen Bewußtseins an das allgemeine; die Kirche in der Entwickelung einer geistigen Einheit durch die Mannichfaltigkeit; die letzten Dinge in der Auflösung aller Gegensätze in der werdenden Persönlichkeit Gottes.

Solche Anwendung auf das Kirchensystem ist unter den Protestanten besonders von Daub*) gemacht worden. Es wird aber nicht nöthig sein, ihr hier ins Einzelne zu folgen, da jetzt das Schellingsche System der Hegelschen Philosophie Platz gemacht hat, und jetzt eigentlich nur noch in der Schleiermacherschen Philosophie bedeutenden Einfluß auf die Theologie ausübt. Denn Schleiermacher, obgleich er sich nirgends für einen Schüler Schellings erkennt, steht doch mit seinem System in so naher Verwandtschaft mit Schellings Philosophie, daß der Einfluß der letztern auf ihn nicht zu verkennen ist.

Die Grundansicht, von der er ausgeht, ist seine Vorstellung von Religion. Er läugnet, daß die Religion, oder wie er lieber und gewöhnlich sagt, die Frömmigkeit, die fromme Erregung, ursprünglich ein Wissen oder Thun sei, sondern behauptet, sie sei ein Gefühl, oder eine Neigung und Bestimmtheit des Gefühls. Ihm ist aber Gefühl und unmittelbares Selbstbewußt-

---

*) Theologumena, sive doctrinae de religione christ. ex natura Dei perspecta repetendae capita potiora. Heidelb. 1806. 8. und: Einleitung in das Studium der christl. Dogmatik aus dem Standpunkte der Religion. Daselbst 1810. 8. Derselbe: Die dogmatische Theologie jetziger Zeit, oder die Selbstsucht in der Wissenschaft des Glaubens und seiner Artikel, betrachtet von rc. Heidelb. 1833. 8. In dieser letztern Schrift hat sich aber Daub zu Hegels Philosophie gewendet und beschuldigt von deren Standpunkt aus die nicht=hegelsche Theologie der Selbstsucht. Der gewöhnliche Kirchenglaube ist nach ihm Selbsttäuschung, der Supernaturalismus unsrer Zeit Selbstbetrug, und der Rationalismus Selbstbelügung.

sein identisch. „Unter Gefühl, sagt der Verf. 1ster Thl. S. 26., verstehe ich das unmittelbare Selbstbewußtsein, wie es, wenn nicht ausschließlich, doch vorzüglich einen Zeittheil erfüllt, und wesentlich unter den entgegengesetzten Formen des Angenehmen oder des Unangenehmen vorkommt" *). Er braucht daher: Gefühl, Bewußtsein, Erregung abwechselnd. Das Gemeinsame aller frommen Erregungen, also das Wesen der Religion ist dieses: daß wir uns unsrer selbst als schlechthin (absolut) abhängig bewußt sind, das heißt, daß wir uns abhängig fühlen von einem Absoluten (Gott). Dieses wird so erläutert:

Es gebe für den Menschen kein reines Selbstbewußtsein, d. h. kein solches, worin der Mensch sich nur seines Ichs an sich bewußt wäre, sondern das Ich setze sich immer in Beziehung auf Etwas, auf ein Nicht-Ich. Das Gefühl bleibe sich nun entweder hierin (in der Beziehung auf das Nicht-Ich) immer ganz gleich in dem Verlauf oder bei der jedesmaligen Wiederkehr des Verhältnisses zum Nicht-Ich, und dann bezeichne es ein Verhältniß der Abhängigkeit; oder es schlage um in einen Reiz zur Gegenwirkung, und dann bezeichne es ein Verhältniß der Gegenwirkung oder Wechselwirkung. Bei allen Gegenständen nun, und auch bei der ganzen Welt, als der Gesammtheit alles leiblichen und geistigen endlichen Seins, sei eine Gegenwirkung möglich und gestattet. Vollkommene, durch keine Wechselwirkung durchschnittene Abhängigkeit setze daher als Object die einfache und absolute Unendlichkeit (das Absolute, Gott) voraus.

Gegen diesen Grundbegriff der Religion als eines Gefühls einer absoluten Abhängigkeit, bei welcher keine Gegenwirkung möglich ist, welcher den Grundstein des ganzen kunstreichen Systems des Vfs. bildet, dürfte Folgendes zu erinnern sein. Gefühl und unmittelbares (d. h. nach dem Vf. dem Menschen inwohnendes, nicht erst von außen in ihn zu bringendes) Selbstbewußtsein sind zwar verwandt aber nicht identisch. Das Gefühl ist ein Zustand des Lebens, zwar in der Regel mit Be-

---

*) Diese Worte hat Schleiermacher zwar in der 2ten Ausg. des ersten Theils seiner Dogmatik S. 8 f. nicht wiederholt, aber doch den Sinn derselben beibehalten, und nur gegen Mißdeutungen zu sichern gesucht.

wußtsein, welches die beharrliche Einheit gibt für alle Gefühle, Gedanken und Thätigkeiten, verbunden, aber nicht nothwendig und nicht immer, wie sich denn bei Pflanzen ein bewußtloses Gefühl findet, und auch bei Menschen im Schlafe, in Ohnmachten und bei betäubenden Krankheiten *). Das Bewußtsein aber ist kein Gefühl, sondern, wie auch schon das Wort aussagt, ein Wissen von dem Sein, das nun entweder in einem Fühlen, oder Thun, oder Denken bestehen kann; daher das Bewußtsein ein Wissen von der jedesmaligen Art oder Bestimmung unsers Seins ist. In dem Scheintodten und Ohnmächtigen erwacht zuerst das Gefühl durch angewendete Reizmittel, das noch lange ohne Bewußtsein bleiben kann. Wenn aber der Kranke das Gefühl mit der Vorstellung seines Ichs verbindet; so entsteht das Wissen von seinem Zustande, oder das Bewußtsein kehrt zurück, er kommt zu sich, d. h. das Ich hat sich im Bewußtsein selbst wiedergefunden. Es scheint also irrig zu sein, wenn der Vf. Gefühl und Selbstbewußtsein für identisch erklärt.

Eben so wenig kann man wohl sagen: die Frömmigkeit sei ursprünglich kein Wissen und Thun, sondern nur ein Gefühl **). Sie ist allerdings kein bloßes Wissen, denn dieses kann das Gemüth auch indifferent lassen; sie ist kein bloßes Thun, denn dieses setzt immer ein Afficirtsein von Etwas, also ein Wissen und Fühlen eines Gegenstandes, voraus; aber sie ist — auch nicht zuerst — kein bloßes Gefühl, sondern Wissen, Fühlen und Thun zusammen, und das erste dabei ist das Wissen. Gefühle entstehen durch den Eindruck, den ein Gegen-

*) Wenn Schleierm. in der 2ten Ausg. S. 8. erinnert, er nehme hier Gefühl nicht in so weitem Sinne, um auch bewußtlose Zustände darunter zu verstehen, so ist diese Einschränkung ein Zeichen, daß er sich eines unpassenden Sprachgebrauchs bedient hat.

**) In der 2ten Aufl. S. 11. gibt der Verf. zu, daß das Wissen und Thun vom Gefühl nicht ausgeschlossen werden solle, behauptet aber auch hier S. 14., daß nicht das Wissen und Thun, sondern das Gefühl das Wesen der Frömmigkeit ausmache. Was er in dem Sendschreiben an Lücke (in den Studien und Kritiken 2. Thl. S. 265 ff.) zu seiner Vertheidigung sagt, geht von der Voraussetzung aus, als behaupteten ich und andere, die Frömmigkeit könne nur von der vollkommen erkannten Idee Gottes ausgehen, da doch nur behauptet wird, eine Vorstellung von Gott, sie sei richtig oder unrichtig, klar oder dunkel, müsse zuerst in das Bewußtsein treten.

stand auf uns macht und dadurch Lust oder Unlust erzeugt. Beim sinnlichen Gefühle bedarf es keines vorhergehenden Wissens von dem Gegenstande, sondern das Wissen von demselben kann auch dem Gefühle nachfolgen; daher auch das Bewußtsein bisweilen ungewiß bleibt, woher der Eindruck, der das sinnliche Gefühl afficirt, gekommen sei. Bei den Ideen aber, also auch der Idee von Gott, muß die Auffassung der Idee im Bewußtsein, oder das Wissen, vorausgehen, und das Gefühl folgen, eben weil sich das Gefühl auf etwas Gedachtes bezieht, das als Gedachtes eher sein muß im Gemüth, als die Wirkung, die es aufs Gemüth haben soll. Das Gefühl könnte dem Wissen nur in dem Falle vorausgehen, wenn Gottes Wesen den menschlichen Geist berührte, ehe er noch Gott erkennte. Dann würde der Mensch aber doch nur das Gefühl von einem dunkeln Etwas, nicht das von Gott haben, und letzteres nur erst bekommen können, wenn die Idee von Gott, in seiner Vernunft erkannt, zum Bewußtsein käme. Dieses dunkle Gefühl von einem unbestimmten Etwas könnte man aber auf keine Weise Frömmigkeit nennen, weil man sonst alle dunkle Gefühle auch dahin rechnen müßte, die Beziehung des Gefühls auf Gott aber schlechterdings ein hervorgehendes Eintreten der Gottesidee ins Bewußtsein voraussetzt. Das Gefühl der Abhängigkeit ist daher in der Religion nicht das Erste, sondern das Wissen, oder das dunkle oder klare, unrichtige oder richtige Auffassen der Gottesidee, das nur durch eine Thätigkeit der Vernunft zu Stande kommen kann.

Daß das Gefühl aber nicht das Ursprüngliche in der Frömmigkeit sei, sondern das Wissen von Gott, erhellt auch daraus, daß wir vom Gefühl aus nie zum Bewußtsein einer absoluten Abhängigkeit kommen können, sondern nur durch die reflectirende Vernunft. Das Gefühl sagt nur eine gegenwärtige Hemmung aus, und daß diese in der Gegenwart nicht überwunden werden könne. Dabei läßt es aber unentschieden, ob die Ueberwindung der Hemmung nicht überhaupt, oder zu andrer Zeit, möglich sei. Das zur Abhängigkeit bestimmte Gefühl ist daher nur ein in der Gegenwart, also nur ein relativ, nicht absolut bestimmtes. Nur die Reflexion der Vernunft kann es sein, welche jene Hemmungen auf etwas Absolutes bezieht, indem sie die Idee des Absoluten a priori, oder aus sich selbst

entwickelt. Ohne diese ideenbildende Thätigkeit der Vernunft könnte das Abhängigkeitsgefühl auch zum Materialismus führen, wie auch geschehen ist.

Auch sind „die einfache und absolute Unendlichkeit“ und „Gott,“ welche Schleiermacher als identische Begriffe hinstellt, nicht identisch. Jene kann nicht die ewige Weisheit, Güte und Gerechtigkeit sein, da er behauptet, das Wissen von Gott werde erst aus dem Abhängigkeitsgefühle abgeleitet. Die absolute Unendlichkeit ist also ein noch ganz unbestimmter Begriff mit dem einzigen Merkmal der unwiderstehlichen Gewalt ausgestattet. Sie kann daher kein anderes Gefühl in uns hervorbringen als das, was ein absolutes Uebel in uns erzeugt, nämlich das Gefühl absoluter, unüberwindlicher Hemmung unsrer Thätigkeit; also Furcht und Grauen vor solcher Macht und Trauer über die gänzliche Abhängigkeit von ihr. Um sie zu lieben als eine gute, und ihr zu vertrauen als einer weisen, und darum sich ihr mit Freudigkeit zu unterwerfen, muß man erst erkennen und wissen, daß sie gut und weise ist, d. h. die Vernunft muß erst die Idee der Gottheit zum Bewußtsein bringen. Außerdem ist die absolute Unendlichkeit entweder etwas Leeres, Formloses, oder ein schreckliches Etwas. Auch kann dieser Begriff der Religion einer Theorie des christlichen Glaubens deßwegen nicht zu Grunde gelegt werden, weil das Christenthum als Wesen der Religion die Liebe zu Gott heraushebt, welche eben die Furcht vor ihm austreibe. Die Liebe zu Gott hat aber nur eine wahre und lautere Quelle, nicht das Gefühl der Abhängigkeit von Gott, sondern dieses, daß die Vernunft in Gott (nicht das Unwiderstehliche, sondern) das höchste Gut, oder den Inbegriff aller Vollkommenheit erkennt, daß sie also die Gottesidee vollkommen entwickelt, mithin mit dem Wissen beginnt.

Endlich scheint die Nothwendigkeit nicht klar, daß das Gefühl absoluter Abhängigkeit nicht auch auf die Welt bezogen werden könnte. Der Vf. sagt: im Gefühle der Abhängigkeit von einem Endlichen, auch von dem Weltganzen, stelle sich immer eine Gegenwirkung und Wechselwirkung als möglich dar; zum Gefühl einer absoluten Unabhängigkeit bedürfe es nicht der in sich getheilten und endlich gestalteten Unendlichkeit der Welt, sondern der einfachen und absoluten Unendlichkeit, die alle Ge-

genwirkung ausschließe. Aber es ist ja doch auch vieles in der Natur, was keine Gegenwirkung von unsrer Seite gestattet, wie die Bewegung der Weltkörper, der dadurch bestimmte Schritt der Zeit, die die Weltkugeln zusammenhaltende Schwere, die Nothwendigkeit des Veraltens und Sterbens. Dagegen ist eine Gegenwirkung von uns aus schlechthin undenkbar, wenn man nicht das eine Gegenwirkung nennen will, daß der Mensch wenigstens den Willen haben kann, der Natur, von der er sich abhängig fühlt, zu trotzen. Dieses findet aber auch bei Gott statt, wie denn der Sünder und der Verstockte einen solchen Trotz gegen den allmächtigen Willen Gottes hat. Ueberhaupt aber ist ja wohl die Sünde eine Gegenwirkung, wenn man diesen Begriff allgemein faßt, des unfrommen Menschen gegen Gott; mithin wird das Gefühl absoluter Abhängigkeit uns weit mehr auf die Welt und die Naturkräfte als auf Gott hinweisen.

Dasjenige, sagt Schleiermacher nun fortbauend auf den eben besprochenen Grundbegriff der Religion, wovon wir uns in den frommen Erregungen abhängig fühlen, das Absolute, könne nie auf eine äußerliche Weise uns gegenüberstehend gegeben werden, weil dann, wie bei der Welt, Gegenwirkung möglich wäre; in dem Abhängigkeitsgefühle von Gott sei aber aller Gegensatz aufgehoben. Da nun aber dieses Gefühl absoluter Abhängigkeit dennoch da sei, so folge, daß es angesehen werden müsse als dem Menschen eingeboren, und als immer mitlebend; also als ein in dem menschlichen Sein immanentes Gefühl. Daraus wird nun weiter gefolgert, daß mithin das ganze Bewußtsein des Menschen eine ununterbrochene Reihe frommer Erregungen sein müsse. In der Wirklichkeit aber finde man, daß das sinnliche Gefühl eine fortlaufende Reihe sinnlicher Erregungen bilde, und daß es zwar zurücktreten aber niemals gleich Null werden könne, weil sonst der Zusammenhang unsers Seins unwiederbringlich zerstört werde. Es finde daher in dem Menschen ein Widerspruch statt, indem auf der einen Seite das Gefühl absoluter Abhängigkeit ununterbrochen sein solle, auf der andern Seite aber das sinnliche Gefühl, oder das Gefühl relativer Abhängigkeit eine fortlaufende Reihe wirklich bilde.

Diese Sätze des Vfs. sind sehr wichtig, weil er auf die Lösung dieses Widerspruchs das Bedürfniß der Erlösung bauet. Das Gefühl der absoluten Abhängigkeit, oder die fromme

Erregung nennt der Vf. auch das Gottesbewußtsein, was mit Bewußtsein von Gott nicht zu verwechseln ist. Wenn er behauptet, dieses sei dem Menschen eingeboren und mit ihm immer mitlebend; so heißt dieses bei ihm: es sei das immanente Leben Gottes selbst, erscheinend in dem Menschen in der Form des geistigen Bewußtseins. Darum kann es, nach dem Vf., nie heraustreten als ein sinnliches oder gegenständliches, und darum behauptet er, daß es ein stetiges, ununterbrochenes sein müsse. Die letztere Forderung widerspricht aber der Natur der Gefühle und des Bewußtseins, und ist daher eine unmögliche, naturwidrige, folglich grundlose. Es ist die Natur der Gefühle, daß sie wechseln; kein Gefühl, weder ein sinnliches noch ein moralisches, ist nach der Erfahrung ununterbrochen. Denn das Bewußtsein, wenn es zu einem gewissen Grad der Lebendigkeit kommt, wird von einem Gegenstande so ganz erfüllt, daß alles andere daraus verschwindet. Der Gelehrte, der ein Problem seiner Wissenschaft lösen will, hat in seiner Meditation, der Dichter, der eine große Persönlichkeit oder ein großes Schicksal schildern will, der Geschichtsschreiber, der eine große Begebenheit darstellt, hat in seiner Anschauung nichts weiter als eben dieses. Er ist in dem Zustande des Andächtigen, der, ganz hingegeben der Betrachtung Gottes, der Welt ganz vergißt, und nur Gott in seiner Seele hat. Ununterbrochen dauernd kann aber keiner dieser Zustände sein, weil sonst das Bewußtsein zum Wahnsinn (zur fixen Idee) werden, folglich das Bewußtsein als Selbstbewußtsein zerstören würde. Dieß ändert sich nicht, wenn man auch mit Schleiermacher das Bewußtsein Gottes als etwas Immanentes in dem Menschen denkt. Auch die sinnlichen und geistigen Kräfte unsers Wesens sind etwas Immanentes in uns, aber doch bilden sie keine ununterbrochenen Reihen von geistigen und sinnlichen Erregungen. Unser Leben ist weder eine ununterbrochene Reihe von wissenden und wollenden, noch von sinnlichen Erregungen. Denn auch das sinnliche Bewußtsein leidet im Schlafe, in Ohnmacht, in den Zuständen tiefer Geistesmeditation allerdings eine Unterbrechung. Die Forderung also, daß das Gottesbewußtsein ein ununterbrochenes sein solle, erscheint als eine naturwidrige, erkünstelte, folglich grundlose, mithin erscheint auch der Widerspruch, welchen der Verf. darin findet, daß auch das sinnliche

Bewußtsein ununterbrochen sein will, gleichfalls als ungegründet.

Auf diese Forderung baut nun aber der Vf. das Bedürfniß einer Lösung, die ihm zugleich, als Mittel zum Leben in Gott, Erlösung ist. Der Widerspruch zwischen der frommen Erregung, d. i. dem ununterbrochenen Gottesbewußtsein, und dem sinnlichen Gefühl könne nur dadurch aufgehoben werden, daß beide Gefühle in jedem Momente eins würden, und diese Vereinigung könne nur geschehen dadurch, daß die höhere Stufe (das fromme Gefühl) die niedere Stufe (das sinnliche Gefühl) „in sich aufnehme." Der Sinn dieses Ausdrucks wird erst aus dem Folgenden klar. Nämlich: das Leben Gottes solle als geistiges Selbstbewußtsein in uns immanent sein, und durch nichts gehemmt und getrübt werden. Dieses geschehe aber gleichwohl, weil der Mensch, als Sinnenwesen, auch ein sinnliches Bewußtsein habe, das gleichfalls stetig sein, d. h. ein persönliches oder individuelles Sinnenleben constituiren wolle, wodurch das Gottesbewußtsein in uns eine Hemmung erleide. Dieses etwas Persönliches sein Wollen des Menschen als eines Sinnenwesens, dieses „für sich gesetzt Sein des Fleisches", und die daher entstehende Hemmung des göttlichen Bewußtseins in uns, wodurch mit demselben Unlust gesetzt werde, sei die Sünde und das Gefühl von Sünde, das auch als Gefühl der Schuld erscheine, indem Jeder diese Hemmung als seine That ansehen müsse. Die Macht aber, mit der das göttliche Bewußtsein sich in uns erhebe, erscheine eben deßwegen als etwas Mitgetheiltes, als Gnade. Daraus entwickle sich in dem Menschen das Gefühl der Erlösungsbedürftigkeit, oder das Verlangen, die Hemmung des Gottesbewußtseins aufgehoben zu sehen. Die Erlösung bestehe nun darin, daß das Gottesbewußtsein, das in das Sinnenleben versenkt und dadurch gehemmt und verunreinigt sei, von dieser Unterdrückung befreiet, und herrschend gemacht werde, oder mit andern Worten: daß das sinnlich-persönliche Gefühl eine solche Umwandlung erleide, daß der Mensch, als Sinnenwesen, sich nicht mehr als ein Persönliches, Selbstständiges fühle, sondern sich im Gemeingefühl als ein Theil desjenigen allgemeinen geistigen Lebens fühle, das durch das Sein Gottes in der Form des geistigen Bewußtseins in allen Menschen bestehen solle.

Ein solches Leben sei in Christo gewesen, der zwar die sinnliche Natur vollständig gehabt habe, in welchem aber das Gottesbewußtsein (die göttliche Natur), d. h. „ein reines Sein Gottes unter der Form des Bewußtseins und der bewußten Thätigkeit“ (2ter Thl. S. 208.) gewesen sei, und die sinnliche Natur in allen Momenten des Lebens vollkommen beherrscht habe. So sei Gott in dem Erlöser Mensch geworden, und „jeder Moment des Daseins des Erlösers war in sofern ein solches Menschwerden und Menschgewordensein Gottes, so, daß überall und immer in ihm durch das Menschliche sich das Göttliche offenbarte.“ Christus sei daher das Vorbild des vollendeten Menschen, des Menschen, wie er sein solle. Die Erlösung geschehe theils dadurch, (2ter Thl. S. 367.) „daß die wesentliche Unsündlichkeit Christi in dem Glauben des Christen als Mitgefühl und Aneignung sei;“ theils dadurch, daß wir uns im Gefühl als mitbegriffen fühlen in dem durch Jesum gestifteten göttlichen Gesammtleben, der Kirche, wobei wir Verzicht leisten auf unsre sinnliche Persönlichkeit und Individualität. „Da, (sagt der Vf. 2ter Thl. S. 252.) — „da unsers vereinzelten Lebens inneres Wesen nur die Unvollkommenheit ist „und Sünde; so können wir uns unsrer Gemeinschaft mit „Christo nur bewußt sein, sofern wir uns unsres vereinzelten „Daseins [als sinnliche Persönlichkeiten, als selbstständige Individuen] nicht bewußt sind.“ „Wie der Erlöser (S. 256.) nur Christus [Gottmensch] war, sofern ihm in keinem Augenblick seines Lebens ein menschliches Bewußtsein aus sich selbst entstand, sondern immer nur durch die Beseelung und den Impuls der göttlichen Natur [des Seins Gottes in ihm in der Form des Bewußtseins] bestimmt; so sind auch wir nur in sofern Erlösete, als wir kein persönliches Selbstbewußtsein haben aus uns selbst, [d. i. aus unsrer sinnlichen Individualität], sondern es immer nur wird aus der Gemeinschaft mit dem Erlöser [mit dem Gottesbewußtsein, das in ihm immanent war, und in allen Menschen immanent sein soll], in welcher Gemeinschaft er [d. i. jenes Gottesbewußtsein] der ursprünglich thätige, also beseelende ist.“ Dieses sich aufgelöset Fühlen in dem allgemeinen Leben Gottes nennt der Vf. den neuen Menschen, den Wiedergebornen, die neue religiöse Persönlichkeit, daher er Christo eine „personbildende

Thätigkeit" zuschreibt, bei der jedoch (S. 313.) die *sinnliche* Lebenseinheit, als solche, zerstört werden müsse. Man erinnere sich dabei an den Satz, daß die Weltentwickelung die werdende Persönlichkeit Gottes sei.

Hieraus werden sich nun alle die außerdem unverständlichen Sätze, die man bei Schleiermacher über das Verhältniß des Christen zum Erlöser findet, näher bestimmen, namentlich seine Sätze über die *versöhnende Thätigkeit* Christi. Man darf dabei nur nie vergessen, daß Christus der Typus des Menschen ist, wie er sein soll, nämlich des Menschen, in welchem das Gefühl des sinnlichen Lebens [die menschliche Natur] in dem frommen Gefühl [dem allgemeinen Gottesbewußtsein, dem die Persönlichkeit geopfert werden muß, was der Vf. die göttliche Natur nennt] verschlungen ist. Die versöhnende Thätigkeit Christi besteht (2ter Thl. S. 259.) in der Aufnahme in die Gemeinschaft seiner Seligkeit. Die Erlöseten verhalten sich in dem Gesammtleben mit Christo zu ihm, wie sich die menschliche Natur in ihm zu der göttlichen verhält. Indem nun das Gefühl von der Thätigkeit des Göttlichen in Christo nothwendig Seligkeit ist, so ist auch die Aufnahme in das Leben Christi und der Mitgenuß seiner vollkommenen Seligkeit eins und dasselbe. Wie nun Christus vermöge des Vereintseins seiner menschlichen Natur mit der göttlichen in keinem Augenblick von dem Bewußtsein eines Uebels erfüllt war, und noch weniger dieses ein Bewußtsein der Sünde in ihm fand, womit es sich vereinigen konnte; so ist nun auch für den Erlöseten in der Gemeinschaft mit Christo nicht nur der Zusammenhang des Uebels mit der Sünde aufgehoben, und also für ihn nichts mehr Strafe, von der er sich vielmehr frei fühlt, sondern jeder als ein Leiden beginnender Eindruck wandelt sich auch in dem Mitgefühl der dem Erlöseten inwohnenden Seligkeit Christi um, noch ehe er das Innerste des Bewußtseins erfüllt. Die versöhnende Thätigkeit Christi ist also zunächst die Stiftung eines seligen Gesammtgefühls für alle Gläubige, in welchem zugleich ihre frühere Persönlichkeit, als Abgeschlossenheit ihres Gefühls in der Einzelheit ihres Lebens erstirbt. Indem nun dadurch der von dem Vf. angenommene Widerspruch zwischen dem sinnlichen und geistigen Bewußtsein gehoben wird, wird auch die Sünde aufgehoben, (die eben darin besteht, daß das sinnliche Gefühl ein individuel-

les sein will), und mithin verliert auch alles Uebel die Natur der Strafe. Nun wird auch des Vfs. Vorstellung von dem thätigen Gehorsam Christi verständlich sein, worüber er (2ter Thl. S. 287.) sagt: „Daß Christi Thun allein dem gött„lichen Willen vollkommen entspricht, oder die Herrschaft des „Gottesbewußtseins in der menschlichen Natur ausdrückt, ist „eben dasjenige, wodurch wir der Erlösung bedürftig sind und „Christus allein fähig ist uns zu erlösen, so, daß abgesehen von „der Verbindung mit Christo weder ein einzelner Mensch für „sich, noch irgend ein bestimmter Zeitraum des Gesammtlebens „der Menschen an und für sich gerecht ist vor Gott. „In der lebendigen Gemeinschaft mit Christo aber gibt jeder es „auf, etwas an und für sich [eine Person] sein, und so auch „von Gott an und für sich betrachtet sein zu wollen, sondern „nur in der Gemeinschaft mit ihm als ein von ihm beseelter, „oder noch in der Entwickelung begriffener Theil „seiner Erscheinung. Christus ist daher derjenige, der die „Menschen rein darstellt vor Gott vermöge seiner eigenen voll„kommenen Erfüllung des göttlichen Willens [d. i., daß in ihm „das Gottesbewußtsein das sinnliche Bewußtsein verschlungen „hat], welche vermöge des gemeinsamen Lebens mit ihm [daß „wir uns als ein in der Entwickelung begriffener Theil der Er„scheinung des immanenten Gottesbewußtseins fühlen] auch die „unsrige ist, so daß wir im Zusammenhange mit ihm auch der „Gegenstand des göttlichen Wohlgefallens sind." —

Den thätigen Gehorsam Christi betrachtet Schleiermacher nicht als stellvertretend, wohl aber den leidenden, und äußert darüber (2ter Thl. S. 290.): in jeder menschlichen Gemeinschaft sei so viel Uebel als Sünde; nicht jeder Einzelne aber leide das Uebel, das mit seiner persönlichen Sünde im Zusammenhang stehe, sondern oft ein Andrer, daher man wegen des Zusammenhangs der ganzen Gemeinschaft sagen könne, dieser leide für jenen. Christus sei nun eingetreten in die menschliche Gemeinschaft, und habe Uebel empfunden, die in dieser Gemeinschaft der Sünde wegen sich immer erzeugen; da er nun ohne Sünde war, so müsse man sagen, er habe, was er in dieser Gemeinschaft gelitten habe, für alle diejenigen gelitten, mit denen er in Gemeinschaft stand, d. i., für das gesammte menschliche Geschlecht.

Hieraus entwickelt sich nun auch der Begriff des Vfs. von der Kirche, als eines durch Christum gestifteten Gesammtlebens im Gottesbewußtsein. Der Gemeingeist, der diesem Gesammtleben zu Grunde liegt, ist dem Vf. (S. 394.) der heilige Geist. Dieser Gemeingeist konnte sich nicht eher entwickeln als nach der Entfernung des Erlösers von der Erde; also der heil. Geist erst nach Jesu Tode zu den Gläubigen kommen. „Der heil. Geist aber (S. 446.) ist die Vereinigung des göttlichen Wesens [des Gottesbewußtseins] mit der menschlichen Natur [dem sinnlichen Bewußtsein der individuellen Persönlichkeit] unter der Form des das Gesammtleben der Gläubigen beseelenden Gemeingeistes.“ — Die Eingebung der Schrift durch den heil. Geist ist also (2ter Thl. S. 497.) „die Wirksamkeit des Gemeingeistes in dem Willen eines Einzelnen zur Hervorbringung eines bestimmten Werks.“ Das Wesentliche in der Trinität ist also, daß die zweite Person ist das Sein Gottes in Christo, und daß die dritte ist der Gemeingeist der christlichen Kirche, der die Vereinigung des göttlichen Wesens mit der menschlichen Natur darstellt. — Erklärlich ist nun die auf den ersten Anblick befremdliche Behauptung (1ster Thl. S. 137.), daß die natürlichen Ketzereien des Christenthums die doketische und nazaräische, die manichäische und pelagianische seien. Das Wesentliche des Christenthums wird nämlich (S. 80.) in die Erlösung in der Person Christi als Gottmenschen (in dem schon entwickelten Sinne) gesetzt. Dazu wird also eine wesentliche Gleichheit zwischen Christo und uns nothwendig; läugnet man nun die wesentliche Gleichheit seiner menschlichen Natur mit uns, so ist das Doketismus; läugnet man die göttliche Natur in ihm (das herrschende Gottesbewußtsein), so ist das Nazaräismus. Da ferner die Erlösung aufheben soll, was die Einigung des sinnlichen Bewußtseins mit dem Gottesbewußtsein hemmt; so gehört dazu Erlösungsbedürftigkeit der menschlichen Natur, d. h. die Fähigkeit, das fromme Abhängigkeitsgefühl allen menschlichen Zuständen einzubilden. Diese wird aufgehoben durch den Manichäismus, der etwas an sich Böses, von Gott nicht Abhängiges annimmt. Setzt man aber die Fähigkeit die Erlösung anzunehmen als absolut; so hebt man die Gnade und die Nothwendigkeit der Erlösung auf, was durch den Pelagianismus geschieht. Da Gott bei Hrn. Schleiermacher das Gottesbewußtsein

in dem Menschen ist, so hat er die Lehre von den göttlichen Eigenschaften nicht, wie gewöhnlich geschieht, verbunden dargestellt, sondern sie vertheilt nach den Verhältnissen, in denen er das Gottesbewußtsein in den Menschen betrachtet. Seine ganze Darstellung zerfällt nämlich in zwei Haupttheile: I) das fromme Abhängigkeitsgefühl an sich, ehe sich noch der Gegensatz in dasselbe hineingebildet hat, wo a) von der Schöpfung und Erhaltung, b) von der Ewigkeit, Allgegenwart, Allmacht, Allwissenheit Gottes, und c) von der ursprünglichen Vollkommenheit der Natur und des Menschen gehandelt wird. — II) Das Gottesbewußtsein, wie sich der Gegensatz hineingebildet hat, welcher verschwinden soll. Also 1) von der Sünde; der Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes; 2) von der Gnade; von Christo, der Erlösung, der Kirche, der Schrift, dem Lehramt, Sacramenten, der Vollendung der Kirche (den letzten Dingen), und von den göttlichen Eigenschaften der Liebe und der Weisheit, denen als ein Corrolarium eine Untersuchung über die göttliche Dreiheit angehängt ist.

Hiermit dürften die Grundansichten des Systems Schleiermachers, besonders in wieweit sie die Auffassung der Hauptpunkte der kirchlichen Dogmatik bestimmen, dargelegt sein.

Bei seinem Begriff von Erlösung kommt es zuerst an auf den Widerstreit zwischen sinnlichem und geistigem Bewußtsein, den der Vf. in dem Menschen annimmt, darin die Sünde findet, und darauf das Bedürfniß einer Erlösung gründet. Der Widerstreit zwischen beidem entsteht ihm aus der Forderung, daß das Gottesbewußtsein in uns immanent sein, oder jeden Lebensmoment bestimmen solle, gleichwohl aber das sinnliche Bewußtsein ebenfalls eine fortlaufende Reihe bilde Jene Forderung erschien aber, wie wir sahen, als eine unbegründete und unmögliche, und eben so erscheint, was nun hier zu erörtern ist, der nothwendige Widerstreit zwischen beiderlei Bewußtsein und die daher abgeleitete Hemmung des Gottesbewußtseins als nicht vorhanden.

Der Charakter des Bewußtseins ist nämlich ganz und gar die Einheit, oder das Wissen, daß man bei allen Veränderungen dieselbe Person bleibt. Der Mensch hat also entweder überhaupt kein Bewußtsein von sich, oder die Einigung seines sinnlichen und geistigen Gefühls muß in demselben Augenblicke

geschehen, wo beide in sein Bewußtsein eintreten. Ein sinnliches und geistiges Bewußtsein, als abgesondert und verschieden, ist in dem Menschen nicht denkbar. Bei jenem allein würde er sich blos als Thier, bei diesem allein blos als Gott fühlen. Es kann also auch die Forderung nicht gemacht werden, daß das geistige oder das Gottesbewußtsein das sinnliche so „in sich aufnehmen" solle, daß der Mensch sich nicht mehr als sinnliches Individuum fühle. Eben als Mensch muß er in seinem Bewußtsein beides zugleich haben, und ein natürlicher und bleibender Zwiespalt zwischen sinnlichem und geistigem Bewußtsein wäre nur denkbar, wenn man auf manichäische Weise die Sinnenwelt für etwas an sich Böses und Gotte Entgegengesetztes ansähe. Ist aber die Sinnenwelt und das sinnliche Bewußtsein ein Werk des Schöpfers, so ist es auch göttlich und ein durch Gott bedingtes und von ihm eben so abhängiges Bewußtsein, wie das geistige; es kann also auch nicht mit dem Sein des Schöpfers, oder dem Gottesbewußtsein in uns in natürlichem Zwiespalt stehen. Außerdem müßte es auch mit Gott selbst, da das Sein des Schöpfers die Form des geistigen Bewußtseins in uns ist, in Widerspruch stehen, und die daher entstehende Hemmung müßte mit dem göttlichen Bewußtsein, in wiefern es in Gott ist, eben so empfunden werden, wie in dem göttlichen Bewußtsein, in wiefern es in dem Menschen ist. Jener angebliche Widerstreit kann also nur Statt finden, wenn man auf manichäische Weise, was doch der Vf. nicht will, der Sinnenwelt eine vom göttlichen Willen unabhängige Beschaffenheit und Thätigkeit beilegt.

Auch in moralischer Hinsicht, und in dieser noch weniger, kann ein natürlicher und nothwendiger Zwiespalt zwischen beiden Arten des Bewußtseins angenommen werden. Sinnlichkeit und Vernunft, als vereinigt in Einem Wesen bedingen sich, als Antriebe zum Handeln betrachtet, gegenseitig. Widernatürlich und dadurch sündlich wird ihr Verhältniß nur, wenn der eine Theil die Realität der Ansprüche und Aussprüche des andern Theils nicht mehr anerkennen will. Dann erst entsteht Sünde und Entzweiung des innern Menschen. Wären sie an sich widersprechend, so müßte der Widerspruch vom Schöpfer gegeben sein, und in seinem eignen Wesen liegen. Was nun zuerst die Triebe des sinnlichen Lebens betrifft, so stehen sie mit

dem Gottesbewußtsein in uns nicht im geringsten Widerspruch. Die Vernunft muß alle Forderungen der sinnlichen Natur, an sich betrachtet, als gerecht anerkennen, und nimmt daher ihre Befriedigung mit unter die Zahl der Pflichten auf. Außerdem müßten die sinnlichen Triebe zu den absolut verbotenen und unsittlichen Erregungen gehören. Die Vernunft maaßt sich nicht an, das Bewußtsein allein erfüllen, allein Motiv des Handelns sein, und die sinnliche Erregung als etwas ihr Widersprechendes aufheben zu wollen; sonst wäre die Vernunft eine Krankheit, ein Wahnwitz: sondern sie fordert nur, daß die Erregungen und Thätigkeiten der sinnlichen Natur nicht mit ihrem Wesen und Ansprüchen in Widerstreit gerathen. Wenn dieses doch geschieht, dann entsteht Sünde. Da aber auf der andern Seite auch das vernünftige Leben seinerseits durch das sinnliche bedingt ist, so folgt, daß die Vernunft ebenfalls zur Sünde wird, wenn sie die natürlichen Rechte des sinnlichen Lebens verkennt, und dasselbe in seiner gesetzmäßigen Thätigkeit hemmen will. Sie kann, als an ein sinnliches Leben gebunden, nicht absolut sein wollen, ohne ihre Individualität zu vernichten, daher auch die Forderung des Vfs., daß der Mensch seine Persönlichkeit aufgeben, und sich mit einem allgemeinen Gottesbewußtsein verschmelzen müsse, eine unmögliche ist. Die Ansicht von dem sinnlichen Leben als einem mit dem geistigen Leben Streitenden, und der Versuch, die Thätigkeiten des geistigen Lebens zu absoluten zu erheben, war ja eben der Grund der widernatürlichen Mönchsmoral, die nur Verzerrungen des Lebens hervorbrachte, die oft bis zum feinen Selbstmord gingen. Auch die Fälle machen keine Ausnahme, wo wir verbunden sind, das sinnliche Leben für eine Pflicht zu wagen und zu opfern. Denn diese Pflichten kommen nur vor bei dem Menschen, in wiefern er in menschlicher Gesellschaft lebt, und gehen daher nur auf Erhaltung des gemeinschaftlichen Lebens, als ihren letzten Zweck aus. So wenig es also ein „Fürsichgesetztsein" des sinnlichen Lebens giebt und geben soll, eben so wenig findet es beim geistigen Leben Statt. Herrscht aber zwischen beiden kein natürlicher Zwiespalt, so bedarf es auch nicht der Erlösung von diesem Zwiespalt.

Dasselbe Urtheil ergiebt sich zweitens über die Vorstellung Schleiermachers von Sünde und Gnade. Es heißt

(2ter Thl. S. 6.): „Das Eigenthümliche der christlichen „Frömmigkeit besteht darin, daß wir uns des Widerstrebens un„srer sinnlichen Erregungen, das Bewußtsein Gottes mit in sich „aufzunehmen, als unsrer That bewußt sind, der Gemein„schaft mit Gott hingegen nur als etwas uns vom Erlöser „Mitgetheilten. Jeder Lebenstheil, der, als ein Ganzes für sich „betrachtet, unsre That ist, ohne das Gottesbewußtsein in sich „zu tragen, ist Sünde; die Leichtigkeit aber, dieses Bewußt„sein zu entwickeln, als mitgetheilt, ist Gnade." — In unserm Bewußtsein wird aber eben so wohl das sinnliche Leben als das Gottesbewußtsein als etwas Mitgetheiltes empfunden. Unser Bewußtsein sagt aus, daß das ganze Leben, als sinnliches und geistiges, etwas Entsprungenes und Abhängiges sei; entweder von der Natur oder von Gott. Der Vf. hat daher auch bei der Lehre von der Erbsünde das Widerstreben der sinnlichen Natur als etwas Mitgetheiltes aufzufassen sich genöthigt gesehen. Von den einzelnen Erregungen im Leben aber sagt das Bewußtsein, daß sie entweder aus unsrer innern Selbstthätigkeit, oder durch den Eindruck der Außendinge entstehen; nirgends aber weiset es auf Gott, der als Causalität nie empfunden, sondern als solche nur von der Vernunft erschlossen werden kann. Ueberdieses sagt uns die Erfahrung, daß wir in Erweckung des Gottesbewußtseins mehr von uns selbst abhängen, als bei den sinnlichen Empfindungen, die uns von den Außendingen mit unwiderstehlicher Macht aufgedrungen werden. Ist also die sinnliche Erregung unsre That, so ist es noch mehr die geistige.

Eben so wenig kann man sagen, daß jeder Lebenstheil, der unsre That ist, ohne vom Gottesbewußtsein begleitet zu sein, Sünde sei. Der Lebenstheil, den der Mathematiker auf ein Problem, der Künstler auf ein Kunstwerk, der Handwerker auf seine Arbeit verwendet, kann ganz vom Gottesbewußtsein geschieden sein, ohne daß er die Natur der Sünde bekommt; eben so wie der Lebenstheil, der auf eine speculative Theorie vom Gottesbewußtsein verwendet wird, darum noch nicht Gnade ist. Wenn nun aber das Sein Gottes unter der Form des Selbstbewußtseins in dem Menschen lediglich etwas Mitgetheiltes ist; so kann der Mangel desselben keine Sünde sein, wenigstens keine Schuld begründen, weil niemand dafür verantwortlich ist, daß

er nicht hat, was ihm nicht mitgetheilt wird, und was er ohne Mittheilung gar nicht haben kann. Der Vf., um die Sünde in moralische Beziehung zu setzen, modificirt daher (2ter Thl. S. 13.) den Begriff der Sünde so, daß er sagt: „das Be„wußtsein der Sünde haben wir überall, wenn unser Selbstbe„wußtsein durch das mitgesetzte Gottesbewußtsein als Unlust be„stimmt wird." Dadurch ist aber die Sache wesentlich verändert. Es ist also nicht mehr die bloße Abwesenheit des Gottesbewußtseins von einem Lebensmoment, was die Sünde bedingt, sondern die Art, wie die Anwesenheit des Gottesbewußtseins empfunden wird; und die Sünde geht nicht mehr hervor aus einem ursprünglichen Mißverhältnisse zwischen dem sinnlichen und göttlichen Bewußtsein, nämlich daß beide fortlaufende Reihen von Erregungen bilden und ausschließlich herrschen wollen, sondern sie entsteht aus einem subjectiven Gefühle der Unlust über die Anwesenheit des Gottesbewußtseins. So hätte denn der Vf. alles das, was er über jenen ursprünglichen Zwiespalt des Bewußtseins sagte, wieder aufgehoben, oder als unbrauchbar zur Seite geschoben. Er hätte alles, was er über das „Fürsichgesetztsein" des einen oder des andern Bewußtseins, und was damit zusammenhängt, gesagt hat, entbehren, und näher davon ausgehen können, daß das sinnliche Bewußtsein, wenn das Gottesbewußtsein zu ihm trete, als Unlust bestimmt werde, und dieses die Sünde sei, von der Erlösung gesucht werden müsse. — Aber davon abgesehen, so ist auch diese neue Bestimmung der Sünde ungenügend. Es würde daraus folgen, daß grade der Zustand, den der Vf. für die Hauptsünde erklärt, nämlich, wo das Gottesbewußtsein ganz fehlt, gar nicht Sünde sei, weil ihm die Unlust fehlen muß, die durch das Gottesbewußtsein erst hervorgebracht werden soll. Der in die Sünde versenkte Mensch also, der das Gottesbewußtsein getödtet oder doch so geschwächt hat, daß es ihm keine Unlust erweckt, würde daher gar nicht sündigen. Es würde ferner folgen, daß der Fromme, der durch das Gottesbewußtsein getrieben sich grausamen Schmerzen unterwirft und dadurch das Gefühl der Unlust bekommt, in den Stand der Sünde trete. Der Vf. hat daher durch diese 2te Bestimmung des Begriffs der Sünde etwas eingemischt, was seiner Speculation fremd ist.

Was nun drittens den Begriff der Erbsünde betrifft;

so ist dieser dem System des Vfs eigentlich wohl fremd, und nur auf Veranlassung des kirchlichen Systems eingeschoben. Der Vf. mußte dabei den Boden der psychologischen Speculation, auf welchem sich sein System bewegt, verlassen und auf das Gebiet der äußern Erfahrung treten, aus dem freilich nichts gefolgert werden kann für das innere Selbstbewußtsein. Er behauptet (2 B. S. 163.), die Sünde sei der menschlichen Natur nicht wesentlich, sondern in dem ursprünglichen Bewußtsein der menschlichen Natur sei beides angelegt gewesen, sowohl die Möglichkeit einer ganz unsündlichen Entwickelung als auch die Möglichkeit der Sünde; und zwar die letztere „in der Einseitigkeit des Geschlechts und in der Ungleichheit der Stimmungen, vermöge deren auch das Gottesbewußtsein von der Sünde überwachsen und in sie versenkt werden konnte." Giebt man dieses dem Vf. zu, so folgt unvermeidlich, wenn er anders nicht eine gleich Anfangs begonnene und fortgehende Verschlechterung der menschlichen Natur, und eine Veränderung ihres ursprünglichen Typus annimmt, daß beide Möglichkeiten zur Wirklichkeit gekommen sein müssen, wenn auch die eine öfterer als die andere. Denn eine durch bleibende Anlagen bedingte Möglichkeit, die schlechthin nie Wirklichkeit würde, müßte eine unmögliche Möglichkeit, also Nichts, sein. Nicht ohne Befremden lieset man, wie der Vf. sich zu helfen sucht, um zu erklären, warum bei allen menschlichen Individuen nur die Möglichkeit der Sünde zur Wirklichkeit komme. Er sagt 2 Thl. S. 25 f.: „Das ungleichmäßige Verhalten der verschiedenen Verrichtungen und „Richtungen der Sinnlichkeit in jedem Einzelnen gegen die hö„here Geistesthätigkeit [das Gottesbewußtsein] ist gegründet in „einer [jeden] angebornen Differenz dieser Richtungen selbst „in jedem Einzelnen, welche Differenz seine persönliche Con„stitution bilden hilft. Wir sehen aber dergleichen Differen„zen theils in Geschlechtern sich fortpflanzen, und in der Bil„dung neuer Familien aus mehrern Geschlechtern zusammenarten, „theils finden wir sie in großen Massen feststehend als Eigen„thümlichkeit der Stämme und Völker." „Jede Menschenrace „(S. 39). jedes Volk, jeder Stamm, ja einzelne Geschlechter „haben besondere sich fortpflanzende Einseitigkeiten, welche in „ihnen sich fortpflanzende und erneuernde sündliche Anlagen „begründen." Diese Behauptungen sind ganz empirisch. Das

Bewußtsein sagt von ihnen gar nichts. Sie stehen daher da ohne allen Beweis und Zusammenhang mit dem auf einer Analyse des Bewußtseins ruhenden System des Vfs. Die Erfahrung kann aber nimmermehr beweisen, daß in den ersten Menschen Einseitigkeiten und Ungleichheiten der sinnlichen Natur angelegt gewesen seien, die sich entwickelt hätten, und nur im Laufe der Zeit feststehende fehlerhafte Typen geworden seien. Die ganze Geschichte lehrt vielmehr, daß grade die sinnliche Natur des Menschen sich bei allen Völkern und in allen Zeitaltern nach einem ewig gleichen Typus reproducirt, und die kleinen Unterschiede, die man mit dem Namen der Constitution, der Nationalanlagen bezeichnen könnte, sind eben so oft auf das Gute gerichtet, wie auf das Böse. Dagegen ist es nach der Erfahrung umgekehrt das geistige Princip in uns, in welchem die Völker und Zeitalter die größte Differenz zeigen. Die sinnliche Natur hat, wie bei den Thieren und Pflanzen, ihren unveränderlichen Typus, nach dem sie sich ohne unser Zuthun erzeugt und bildet, daher überall mit der Munterkeit die sinnliche Natur von selbst und ohne unsern Willen in voller Blüthe steht. Ganz anders das geistige Leben. Dieses erwächset blos durch Unterricht und Erziehung und nie ohne eigne Anstrengung; daher es auch nach der Erfahrung bei verschiedenen Völkern und in verschiedenen Zeiten bald vorwärts, bald rückwärts gehen, bald auch stille stehen kann. Der Grund also, warum die Möglichkeit zur Sünde allein zur Wirklichkeit geworden sei, kann unmöglich der von dem Vf. angegebene sein.

Dieses hat auch der Vf. selbst gefühlt, indem er viertens das, was er hier gesagt hat, in der Entwickelung der Unsündlichkeit des Erlösers im Verhältniß zur Sündlichkeit des ersten Menschen wieder zurück genommen hat. Um dem Erlöser die wahre Menschheit zuschreiben und überhaupt die Möglichkeit der Erlösung (der unbedingten Herrschaft des Gottesbewußtseins) feststellen zu können, mußte der Vf. S. 25 u. 163 die Möglichkeit einer ganz unsündlichen Entwickelung des Menschen überhaupt gestatten. Da er nun das Gottesbewußtsein durchaus als Gnade, d. i. als mitgetheilt betrachtet; so kann auf die Frage: warum jene Möglichkeit der ausschließenden Herrschaft des Gottesbewußtseins blos in der Seele des zweiten Adams, und nicht auch in dem ersten Adam

und dessen Nachkommen zur Wirklichkeit gekommen sei? keine andre Antwort erfolgen, als daß es an der Gnade, der Mittheilung gelegen habe. Und diese Antwort giebt der Vf. (2 Thl. S. 198.) wirklich, indem er sagt: „die in dem ersten Adam ge„setzte Mittheilung des Geistes [des Gottesbewußtseins] an das „menschliche Geschlecht war eine unzureichende, so daß der „Geist in die Sinnlichkeit versenkt blieb, und kaum auf „Augenblicke hervorschaute; in dem zweiten Adam aber ist „das Werk vollendet durch eine zweite, aber gleich ursprüngliche „Mittheilung, — — welche (S. 170.) sich zur ersten [durch Adam] „verhält, wie ein zweiter Moment oder eine höhere Potenz." Nun so liegt also die Schuld nicht, wie erst behauptet wurde, an dem fehlerhaften Typus, in den sich die Sinnlichkeit hineingeartet habe, sondern an der Gnade, die sich nicht zureichend mittheilte; so hätte folglich der Schöpfer sich selbst durch seine anfängliche Karchheit die Mühe der Erlösung durch Christum gemacht, und sich dieselbe wohl billig ersparen können und sollen. Doch es gilt hier folgendes Dilemma.

Entweder wollte Gott, daß das Gottesbewußtsein, wie der Vf. glaubt, eine ununterbrochene Reihe des Gefühls absoluter Abhängigkeit bilden und das sinnliche Lebensgefühl in sich aufnehmen und verschlingen sollte; oder er wollte es nicht. Im ersten Falle mußte er mit dem Zweck auch das Mittel wollen, d. h. dem Menschen das Gottesbewußtsein zureichend für diesen Zweck einpflanzen. Denn spätere Mittheilung durch Christum, wenn man sie auch im göttlichen Rathschlusse als ursprünglich fasset, bleibt eine Nachhülfe und Ausbesserung. Wollte aber der Schöpfer nicht, daß das sinnliche Bewußtsein von dem göttlichen verschlungen werden sollte; so war auch kein zweiter Adam, keine Mittheilung in höherer Potenz, keine Erlösung zu einem solchen Zustande nothwendig; denn was Gott nicht will, dazu trifft er auch keine Anstalten.

Fünftens ist auch die speculative Theorie des Vfs von dem Gottmenschen oder der göttlichen und menschlichen Natur in Christo in sich unhaltbar und mit dem N. T. unvereinbar. Was der Vf. darunter versteht, ist schon angegeben worden. Er hat nun die Möglichkeit zu zeigen, wie in einem wahrhaft menschlichen Leben das Gottesbewußtsein schlechthin alle Lebensmomente bestimmen müsse, und sagt dar-

über (2. Thl. S. 187 f.) dieses. Das Gottesbewußtsein des Erlösers sei ihm, wie allen Menschen, ursprünglich, nicht erst durch Erziehung, mitgetheilt gewesen, sei aber anfangs [d. i. im Stande der ersten Kindheit] nur als eine „bewußtlose Kraft" in ihm gewesen. Während der Entwickelung habe es seine Macht über das sinnliche Bewußtsein nur in so weit ausgeübt, als es selbst entwickelt gewesen sei. Die Macht aber, mit der es alles durchdrungen habe, sei niemals zweifelhaft oder im Kampfe begriffen gewesen. In jedem Augenblick habe das wachsende Gottesbewußtsein sich aller Entwickelungen des sinnlichen Lebens auf das vollkommenste bemächtiget, so daß keine Handlung Jesu je allein von der Sinnlichkeit ausgegangen wäre.

Obgleich der Vf. unter Gottesbewußtsein nicht das Bewußtsein von Gott, oder das Wissen von ihm, sondern (S. 208.) „ein Sein Gottes unter der Form des Bewußtseins und der bewußten Thätigkeit" versteht; so klingt doch ein Gottesbewußtsein, das als bewußtlose Kraft in dem Menschen liegen soll, eben so widersprechend als ein hölzernes Eisen. Denn wenn das Gottesbewußtsein die Form des geistigen Bewußtseins und bewußter Thätigkeit ist; so kann es nie eine bewußtlos wirkende Kraft sein, sondern es ist, wo nicht als Bewußtsein, gar nicht. Der Vf. hat daher hier den Begriff wesentlich verändert und sich unter dem Gottesbewußtsein nur einen göttlichen Instinct, der gleich dem thierischen ohne Bewußtsein wirkt, gedacht, oder eine Anlage. Dadurch aber wird das Gottesbewußtsein in Christo zu etwas gemacht, was mit dem Moralischen nicht den geringsten Zusammenhang hat, und Jesus, wenn seine Unsündlichkeit nicht als das Werk seiner Freiheit, sondern eines in jedem Moment mächtiger als die sinnlichen Lebenserregungen seienden göttlichen und nothwendigen Instincts angesehen wird, hört auf ein Vorbild der Gläubigen zu sein, die von Adam her nur eine „unzureichende" Gabe dieses Gottesbewußtseins empfingen. Er ist nun kein Mensch mehr, sondern ein Gott, den man verehren, dem man aber nicht nachfolgen kann. Auch widerspricht der vom Vf. gezeichnete Gang der Entwickelung Jesu aller menschlichen Erfahrung, nach welcher sich in einem wahren Menschen das sinnliche Bewußtsein schlechterdings eher entwickelt als das vernünftige. Nur durch die apollinaristische Behauptung, daß die göttliche Natur in Christo die

Stelle der menschlichen Seele vertreten habe, würde sich das vom Vf. Gesagte halten lassen. Dazu kommt, daß der Vf. in Wahrheit die Ordnung, die Gott beliebt hat, umkehrt. Nach des Schöpfers Ordnung fängt der Mensch mit dem sinnlichen Bewußtsein an; dann folgt späterhin das Gottesbewußtsein in ihm, und die volle Herrschaft des letztern über das erstere ist das *Ziel* seiner Bestimmung und Entwickelung. Der Vf. aber verlangt, an diesem Ziele solle der Mensch gleich von der Geburt an stehen, und keinen Lebensmoment haben, wo nicht das Gottesbewußtsein durchaus herrsche, und er erklärt die Ordnung des Schöpfers für die Sünde und die Erbsünde, und bezieht die Erlösung durch Christum auf die Erlösung von solcher Ordnung.

Auch widerspricht die evangelische Geschichte der Vorstellung des Vfs. Sie stellt Momente des Lebens Jesu dar, wo er als Mensch empfand und *kämpfte*, also nach des Vfs. Theorie sündigte. Denn wenn wir auch absehen von der Versuchung bei Antritt seines Amtes, wiewohl es wahrscheinlich genug ist, daß sie die parabolische Darstellung einer innern Versuchung ist, die nicht aus dem Gottesbewußtsein hervorgehen konnte; so bleibt doch noch der Seelenkampf Jesu in Gethsemane (den der Vf. gar nicht berührt), wo das Gebet: Vater ists möglich, so gehe dieser Kelch vorüber! nicht aus dem in der Form des Bewußtseins erscheinenden Sein Gottes in Christo hervorgehen konnte; es bleibt der Ausruf: „mein Gott, warum hast du mich verlassen," der gewiß nicht durch die ungenügende Bemerkung (S. 296.) beseitigt wird, daß er, wenn er anders für einen eigentlichen Ausruf Christi anzusehen sei, nur begriffen werden könne als die höchste Aeußerung *des Mitgefühls*. Dieses ist willkürliche Deutung, und die ausdrücklichen Worte ἤρξατο λυπεῖσθαι καὶ ἀδημονεῖν, Matth. 26, 37., περίλυπός ἐστιν ἡ ψυχή μου ἕως θανάτου, v. 38, zeugen gegen den Vf. Auch heißt es Hebr. 5, 7. 8. ἔμαθε τὴν ὑπακοήν, er habe unter Geschrei, Thränen und Leiden den Gehorsam als Sohn *gelernt*; was doch gewiß Kampf voraussetzt.

Wenn aber das, was bisher gesagt worden ist, gegründet sein sollte; so ist auch *endlich* die Erlösung nach dem Begriffe des Vfs. weder nöthig, noch wirklich; auch für den Erlöseten in der Art, wie sie der Vf. faßt, nicht vollziehbar. Der Christ soll das Gefühl seiner sinnlichen Individualität aufgeben, und

sich blos seiner bewußt sein als ein Theil, eine Erscheinung des allgemeinen göttlichen Geisteslebens. Schon vorhin, bei Schelling, wurde erinnert, daß dieses unmöglich sei. Der Vf. hat auch zugegeben, daß im irdischen Leben die Auflösung der sinnlichen Lebenseinheit, also die Erlösung von der Sünde nie vollzogen werde, und darum die Sünde nicht verschwinde. Sonach sieht man aber nicht ein, warum die Erlösung, die ja doch für lebende Menschen bestimmt ist, geordnet wurde, und warum es einer lebenden Person, Christi bedurfte, in der sie vollzogen war. Um das Streben darnach in den Menschen zu wecken, wäre es ja schon hinreichend gewesen, wenn Gott durch irgend einen Propheten uns hätte lehren lassen, was der Vf. hier so scharfsinnig aus einander gesetzt hat.

Einen nicht geringen Einfluß auf die Theologie hat ferner das philosophische System Hegels gewonnen, um so mehr da es seinen speculativen Sätzen die ganze Terminologie der kirchlichen Dogmatik angeeignet hat. Doch hat bis jetzt nur ein Theolog den Versuch gemacht, ein Lehrgebäude der Dogmatik nach Hegels Grundsätzen zu schreiben, nämlich Hr. Prof. Marheinecke, den wir daher als den Repräsentanten dieser Denkart unter den Theologen ansehen dürfen. Wir wollen daher die wichtigsten Grundsätze seines Lehrbuchs (nach der 2ten Aufl.) hier angeben und kürzlich beurtheilen *).

Der Grundgedanke, von dem Marheinecke ausgeht, ist der Satz: daß nur allein die Ideen der Vernunft das wahrhaft Reale und Seiende sind. Dieser Satz hat vieles für sich, indem sich für die Vernunft als das Höchste die Idee, als Typus alles vernünftigen Lebens, für die Natur aber das Gesetz, als Typus alles sinnlichen Lebens, darstellt, leicht aber zu beweisen sein dürfte, daß Gesetz und Idee in einem Höhern aufgehen, in der absoluten Idee, der Gottheit. So könnte man denn auch sagen, alle Wahrheit sei Gott, und die Welt sei

*) Zur Kritik der Hegelschen Philosophie verdienen nachgesehen zu werden: Joh. Heinr. Fichte: die Idee der Persönlichkeit und der individuellen Fortdauer. Elberf. 1834. 8. Baumgarten-Crusius: de philosophiae Hegelianae usu in re theologica. (Jena 1826.), wiederabgedr. in s. opuscul. theol. (Jena 1835. No. 1.) — C. A. Eschenmaier: die Hegelsche Religionsphilosophie verglichen mit dem christlichen Princip. Tübing. 1834. 4.

nichts als ein Entstehen und Vergehen, das stete Werden nach dem Typus der göttlichen Wahrheit, welche allein das Bleibende, Ewige ist, aber selbst nie als sinnliche Erscheinung hervortritt, sondern nur an ihr. Da die Religion — die Beziehung auf Gott ist, so könnte man sonach auch sagen: nur die Religion wisse die Wahrheit; alle Wahrheit sei Religion. Daß der Vf. von diesem Grundgedanken ausgegangen ist, tritt öfters in seinen Aeußerungen hervor, z. B. wenn es §. 240. heißt: „die göttliche, wahrhaft seiende Welt [die Ideen], welche nur von der Religion gewußt wird in ihrer Wahrheit und Realität, liegt aller erscheinenden nur zur Grunde.“ §. 232.: „die Einheit der Natur besteht nur im steten Entstehen und Vergehen; sie ist nur etwas Werdendes, und darum die Unruhe, das Nichtsein, das Nichtige selber.“ §. 271. In dem Entstehen und Vergehen der Welt ist nichts beständig als das Gesetz; (274.) der Grund des Gesetzes aber ist Gott. §. 22.: „die Vernunft ist die Erkenntniß der Wahrheit, welche Gott selber ist, und hiermit von der Religion nicht verschieden.“

Dieses dem System des Vfs. zu Grunde liegende Princip hätte eine besondere und genaue Entwickelung verdient, die man jedoch vermißt, indem der Vf. mit einem zweiten, auf jenem ruhenden Satz beginnt, den er §. 1—78. darstellt, und zu ihm häufig wieder zurückkehrt, und welcher das Eigenthümliche seines Systems begründet, nämlich: daß (ideales oder vernünftiges) Denken und Sein ganz identisch sind. Daraus folgert er, daß das ideale Denken allein ein Wissen, eine Wissenschaft, daß es allein wahr und die Wahrheit sei, alles andere Denken und Vorstellen im Geiste aber unwahr und nichtig, und, weil Gott die Idee aller Ideen, oder die absolute Idee ist, so folgert er weiter, daß das ideale Denken in dem Menschen, ein göttliches Denken, und dieses die Vernunft selber sei. (In der ersten Auflage nannte daher der Vf. die Vernunft das Gottesbewußtsein; diesen Ausdruck, allerdings einen unbestimmten, hat er aber hier ganz vermieden.) Hieraus folgt, daß: Religion haben, und: von Gott wissen, die Wahrheit wissen, Vernunft haben, vernünftig denken, Gottes Denken in uns, identische Ausdrücke sind.

Es werden daher folgende Sätze des Vfs. leicht verständlich sein. Der Geist ist und lebt nur im Denken, in dem beständigen

Erzeugen der Wahrheit. Aller Wahrheit Urquell ist aber Gott, und ihn in sich, und sich in ihm erkennend und vernehmend ist der Geist Vernunft. Die Idee von Gott ist aber nicht blos ein Denken oder ein Gedanke, sondern zugleich ein Sein oder die Wirklichkeit, und es hat somit das subjective Denken, als vernünftiges [d. h. in wiefern es die Ideen, Gott denkt], zugleich das Objective an ihm. In der Religion denkend erweiset sich der menschliche Geist in seiner wahrhaften Wesenheit. Das Ansichsein der Religion ist die ewige Idee Gottes. Darin ist die Religion nicht verschieden von Gott selbst, dessen Idee sie ist, d. h., worin Gott sich denkt und gedacht wird. — Die Vernunft ist die Erkenntniß der Wahrheit, welche Gott selber ist, und hiermit von der Religion nicht verschieden. §. 45. Es ist der wesentliche Begriff der Religion, ein Gedanke, und nur im Denken zu sein. Es ist (§. 58.) der wesentliche Anfang des Wissens in und von der Religion, Erkennen und Sein als gleich wesentlich in ihr zu betrachten, und das vom Erkennen geschiedene Sein, wie das vom Sein geschiedene Erkennen als Abgründe der Unwahrheit und Nichtigkeit einzusehen. Alle Momente des Seins der Religion sind nur Bestimmungen ihres wahren Denkens, wie alle Bestimmungen ihres wahren Denkens nur Bestimmtheiten ihres wahren Seins. §. 127. Die Idee des Wesens Gottes nicht nur zu haben, sondern zu sein, ist das Wesen und die Bestimmtheit des Geistes. Die Wahrheit ist nur im Denken, und das wahre Wesen Gottes im Denken erreichen, heißt es erkennen. §. 312. Die Einheit in dem Verhältnisse zwischen Gott und Menschen ist: daß Gott nicht nur von uns gedacht wird, sondern daß er auch das ihn in uns Denkende selber ist.

Einen Beweis dafür, daß das vernünftige Denken allein ein Sein und Wahrheit sei, oder welches dasselbe sagt, daß nur das Ideale das wahrhaft Seiende sei, hat der Vf. nicht gegeben, sondern diesen Satz als ein Axiom ausgesprochen, dessen Wahrheit in sich zu fühlen jedem angesonnen werden könne. Ich glaube aber, daß hier eine Erörterung, worauf die Nothwendigkeit, mit der sich das Ideale geltend macht, beruhe, hätte gegeben werden können, und darum auch sollen. Indem nun so der Vf. sich im Begriff der Religion, der ihm ein Wissen, ja das alleinige Wissen ist, weit von Hrn. Schleiermacher entfernt,

und dessen Grundbestimmung der Religion als eines Abhängigkeitsgefühls (§. 34 ff. §. 171.) zurückweiset, trifft er mit ihm doch darin zusammen, daß er gleichfalls die Forderung stellt, das Bewußtsein der Idee müsse sich der Individualität entäußern, und der Mensch die Einheit seiner Vernunft mit dem göttlichen Sein anerkennen. Es ist klar, daß dieses Ablösen der Individualität zwei Beziehungen hat, nämlich auf Gott und auf den erkennenden Menschen. Der Vf. behauptet daher zuerst: Gott, oder die Idee, dürfe im Bewußtsein nicht aufgefaßt werden als etwas Objectives, von der Idee im Denken, also auch von dem Denkenden und dem Denken selbst Verschiedenes; und damit trennt er sich von der deistischen in der christlichen Theologie gewöhnlichen Auffassung, welche eben zwischen dem subjectiven Begriff von Gott und dem objectiven Wesen desselben unterscheidet. Ueber diese, die gewöhnliche, Vorstellung erklärt er sich §. 47 ff. dahin, daß dabei der Verstand auf der Stufe des Denkens stehen bleibe, von allem Sein abstrahire, sich auf das Denken des Denkens, oder seine eigene abstracte Form beschränke, das Ich und sein Bewußtsein zum Princip aller Wahrheitskenntniß mache, Denken und Sein aus einander halte, und es daher nicht über das Bedingte, Relative, Endliche [über das Individuelle, das freilich von dem Bewußtsein jeder Perception mitgegeben wird] hinausbringe. Indem das Ich (§. 55.) nur im Unterschiede von der Religion [oder von Gott], und nur im Gegensatze zu ihr sich zu behaupten wisse, betrachte es die Religion als etwas ihr ganz Aeußerliches und Fremdes. „Die Religion „an und für sich wird nicht nur in sofern nur für einen Geist „gehalten, als dieser ein Gespenst ist, welches in menschlichen „Gefühlen und allerlei heiligen Büchern und seltsamen Erschei„nungen herumgeht, sondern auch für ein Todtes, für einen „Kadaver, dessen einzelne Bestandtheile im Spiritus eines Ge„dankens aufbewahrt und vorgezeigt werden, und dessen Anato„mie und Sectionsbericht die Dogmatik ist." Im Gegensatze gegen diese gewöhnliche Vorstellung behauptet daher der Vf., die Idee von Gott sei nicht blos ein Gedanke von ihm, sondern zugleich ein Sein, die Wirklichkeit. Die Vernunft, (§. 23.) in die Idee Gottes aufgenommen [d. i. die Idee Gottes, die eben die Vernunft ist], sei ein göttliches Sein des menschlichen Geistes; sie sei von der Idee Gottes nicht wesentlich ver-

schieden, und so ein Gedanke Gottes, oder gedacht seiend von Gott vermöge sie auch nicht nur an Gott zu denken, sondern auch ihn zu denken und zu erkennen. Das Erzeugen der Religion in unserm Geiste sei also (§. 24.) nur das Werden des Geistes und seiner Gedanken für sie. „Die Lehre vom Sein „Gottes (§. 147.) ist nichts anders, als die von der Offenba„rung seiner selbst in der Idee von ihm, — die Bestimmtheit, „Wirklichkeit oder die Realität der Idee." §. 149.: „Es ist das „Denken des Wesens Gottes, welches sich als das Sein Got„tes bestimmt; denn das Wesen Gottes als des Objects dieses „Denkens ist eben so sehr Subject oder Denken, und als sol„ches das Sein des göttlichen Geistes selbst in der „Einheit mit dem menschlichen. Es ist demnach Gott, „welcher in diesem Denken sich die Bestimmung des Seins „selber giebt." §. 153. „Gott ist nur als Wissen; in die„sem Wissen und als solches weiß er von sich, und eben die„ses Wissen ist seine Existenz." §. 174.: „Das Wesen „Gottes ist das Sein Gottes selbst, welches sich in der Idee ma„nifestirt als Denken. Man kann daher sagen: die Idee von „Gott, als die Wahrheit des Wesens und Seins, ist von ihm „selbst nicht verschieden, und er ist diese Idee selber; Gott „existirt als Idee."

Hieraus folgt aber auf der andern Seite, daß sich auch der Mensch seiner Individualität entäußern, den im Bewußtsein sich bildenden Unterschied zwischen sich und Gott, zwischen Subject und Object, aufgeben, und sein sinnliches und individuelles Bewußtsein an die Gottesidee verlieren müsse. Der Vf. gebraucht dabei gern (§. 21.) den Ausdruck, „das Eingerücktsein des menschlichen Denkens in das göttliche Denken;" „der menschliche Geist sei (115.) in Gott aufgehoben;" er müsse „dem göttlichen Geiste gelassen sein." Dadurch komme er erst zum wahren, seligen und ewigen Sein. Die deutlichsten Aeußerungen des Vfs. hierüber dürften folgende sein. §. 115.: „In dem menschlichen Geiste ist Gott „sich nicht durch diesen, sondern durch sich selbst offenbar, und „so auch dem menschlichen Geiste offenbar. Dieser, als Ver„nunft, ist in ihm aufgehoben. Dieses ist das Schwerste [es „scheint mir das Unmögliche!], was die Wissenschaft Jedem zu„muthet, der sich auf sie einläßt, daß die reine Substanz selbst

„sich als Subject zeige, er mit seinem Geiste sich dem göttlichen „subjicire, und in ihm gelassen sei. Sein wahres Wissen vom „Absoluten ist selbst ein absolutes." §. 138.: „Es ist der erste „Schritt zur wahren Religion, daß der Geist von sich selbst los= „lasse, und dem göttlichen Geiste gelassen sei. — Mit jedem „Streben nach demjenigen, was doch nicht Gott ist, büßt die „vernünftige Seele sich selber ein. Die wahre Religion befreit „den Menschen von allem Niedern, und von ihm selbst, von „dem Festhalten an der Ichheit und Subjectivität, ver= „hilft ihm zum Leben in Gott, als der Wahrheit, und hiemit „zum wahren Leben." §. 140.: „Die Religion ist wesentlich „Aufnahme der menschlichen Natur in die göttliche und der= „selben Seligkeit. Es ist auf allen Stufen des Daseins jeder „niedern Natur Bedürfniß, sich in einer höhern gehalten zu „finden, in ihr zu ruhen und aufgehoben zu sein; und „eben daher ist das Reducirtsein der Seele auf sich, ihre Selbst= „heit und Ichheit, die eine Exclusion nach der Seite des „göttlichen Lebens ist, der Anfangspunkt ihrer Unseligkeit, „ihres Falls, ihres Untergangs." — §. 306.: „Die Wahr= „heit und Realität der menschlichen Natur ist nicht ihr Insich= „selbersein, sondern ihr Uebersichhinausgehen, ihr An= und Auf= „genommensein in einer andern und höhern. Zu Gott also kom= „mend kommt der Mensch erst wahrhaft zu sich selbst. Von „der Urpersönlichkeit Gottes gehalten wird der Mensch erst wahr= „haft persönlich. Durch die Religion erst wird der Mensch zum „Menschen. Die Wahrheit der menschlichen Natur ist die gött= „liche. Das wahrhaft Menschliche ist das Göttliche; gegen die= „ses ist das Nurmenschliche vielmehr das Unwahre und Böse." Auch gehört hierher, was der Vf. über die Vereinigung des Gött= lichen und Menschlichen §. 323. sagt: „Das Individuelle, „womit der Geist behaftet ist, ist nicht das wahre Wesen des „Menschen, sondern das Intelligente [die Vernunft], der Geist, „welcher als Herr der Natur das Individuelle, Leib und „Seele, nur als Momente an ihm hat, und in sich aufgehoben „hat und zunächst Bewußtsein ist. Kommt er in diesem [dem „Bewußtsein] über dessen leere Form und endlichen Inhalt [über „das Individuelle] hinaus, so wird er zum Bewußtsein Got= „tes. Dadurch geht der Geist über die Einzelheit und Ichheit „hinaus, wird Volksgeist, — und so der Geist der Menschheit."

§. 324.: „Dieses Thun des Geistes ist aber Thun des Geistes, „welcher Gott ist, es ist ein Auf- und Hinauf-gehoben-sein „der Menschheit in die Gottheit, durch diese, und eben darin „zugleich die Herablassung Gottes zu seiner menschlichen Natur, „die That der ewigen Liebe. Es ist die der Entzweiung und „dem Widerspruch entgegengesetzte Bewegung des Geistes aus „dem Jenseits [dem Objectiven] und Diesseits [dem Subjectiven] „in die Einheit [in die Indifferenz beider]. — Nur in dieser Be„wegung ist Gott wirklich, und nur in ihr wird erst wahrhaf„tig die menschliche Natur, kommt zur wahrhaftigen Wesenheit."

Der Vf. hat nicht nachgewiesen, wie die von ihm gestellte Forderung, das Individuelle an das Allgemeine zu verlieren, und sich der Ichheit zu entäußern, vollziehbar und möglich sei. Wenn er blos das gewollt hätte, daß der menschliche Geist sich von der erkannten Gottesidee ganz bestimmen lassen solle; so würde dieses nur das Gewöhnliche sein, was jedes theologische System fordert. Die Forderung des Vfs. aber streitet mit der Natur des menschlichen Bewußtseins, und ist unvollziehbar, wie schon vorhin gezeigt worden ist. Es ist eben das Wesen des Bewußtseins, wie wir es wirklich haben, und es also nie anders haben können, ein Wissen vom Sein zu sein, bei welchem das Subject nur dadurch von sich weiß, daß es sich unterschieden von dem Object erkennt, wodurch eben das Bewußtsein seiner unveränderlichen Natur nach ewig ein individuelles ist und bleibt. Der Vf. hat diese Natur des Bewußtseins nicht eben verkannt; er nennt aber das Bewußtsein, das sich an dem Object versteht (§. 59. 60.), das sinnliche, und das abstracte oder Verstandesbewußtsein, über das man hinauskommen müsse, um zur Vernunft zu kommen. Er meint (§. 301.), der Verstand habe nur das Endliche, Relative zum Object des Denkens, also nur relative Wahrheit; die Wahrheit des Verstandes aber sei die Vernunft, in welcher Sinnlichkeit und Verstand aufgehoben, und der Mensch über das Sinnliche und Nichtsinnliche hinauskomme ins Uebersinnliche. Aber auch das vernünftige Bewußtsein ändert seine Natur nicht, nach welcher es in der Unterscheidung des Ichs von einem Object, oder in dem Innewerden des Ichs an einem Object besteht, sondern es ändert nur das Object, indem es nun die Idee, oder Gott ist, die es neben das Ich stellt, und sich daran erkennt. Dagegen

aber läßt sich wohl bezweifeln, ob wir auch unsre Form der Duplicität im Bewußtsein auf Gott übertragen dürfen. Läugnen wir aber dieses, so läugnen wir auch eben damit, daß Gott das eigentlich zukomme, was wir bei uns Bewußtsein nennen, daß er ein Ich sei. Wenn der Vf. nun die Gottheit selbst für die Idee der Gottheit erklärt, und die Idee der Gottheit oder des Absoluten mit der Vernunft identificirt; so hat er in der Speculation zwar allerdings Recht, wenn er nun auch fordert, daß von der Vernunft die Ichheit getrennt werden, daß der Mensch, als vernünftiger, die Ichheit und Individualität aufgeben müsse; aber eben, weil diese Forderung oder vielmehr Folgerung eine Unmöglichkeit einschließt, auf ein Unvollziehbares hinleitet: so ist dieses ein Beweis, daß die Vordersätze, aus denen die Folgerung hervorgeht, einen Irrthum enthalten; und als solchen glaube ich eben den Satz bezeichnen zu müssen, daß die Idee der Gottheit mit der Vernunft identisch, die menschliche Vernunft selbst sei, welche vielmehr die in der Form des Absoluten sich bewegende oder denkende Kraft des Ichs ist.

Es ist aber aus dem bisher Gesagten klar, daß das ganze System des Vfs. sowohl an sich, als speculative Philosophie betrachtet, als auch in seiner Anwendung auf das kirchliche System, eine Theorie des Bewußtseins sein müsse, oder des Seins der Idee, wo immer die doppelte Beziehung derselben wird hervortreten müssen, daß sie theils als Sein Gottes, theils als Sein des vernünftigen Menschen dargestellt werden wird. Und so findet man es wirklich. Da man die Idee Gottes oder des Absoluten, oder (denn dieses ist beim Vf. identisch) das vernünftige Bewußtsein theils in abstracto, an sich, seinem Inhalte nach, als reine, sich selbst gleiche Idee, aber auch in concreto, nämlich wie sie ist und sich offenbart, oder ihrer Wirkung nach betrachten, aber nun auch drittens zeigen kann, wie beides eins ist, und beides in eine Einheit zurück gehen soll: so gibt dieses eine Trilogie, welche der Vf. mit der kirchlichen Trilogie der Trinität in Parallele stellt, und daher nach §. 123. zuerst handelt: „von dem reinen Gedanken Gottes in der Bestimmungslosigkeit seines Ansichseins, in welcher Unbestimmtheit, oder in welchem reinen Gedanken von sich, Gott noch ist der unendlich sich selbst Gleiche, in welchem noch kein Unterschied

seiner von sich gesetzt ist; in der christlichen Religion vorgestellt als Vater;" zweitens „von Gott, hervorgehend aus der Unterschiedslosigkeit in den Unterschied seiner von sich, [von Gott sich innerlich und äußerlich offenbarend], in der christlichen Religion vorgestellt als Sohn;" und drittens zeigt er, „daß dieser Unterschied kein Unterschied sei, — sondern Gott in der unendlichen Vermittelung seiner mit sich selbst aus dem Unterschiede seiner von sich in die unendliche Einheit mit sich zurückgegangen sei," was in der christlichen Religion vorgestellt sei als Geist. Der erste Theil handelt nun von dem Wesen Gottes, oder von dem Wesen der Idee, des vernünftigen Bewußtseins, zugleich im Gegensatze gegen das Bewußtlose, die Natur; vom Sein Gottes, oder von der Realität der Idee, oder des vernünftigen Bewußtseins, zugleich im Gegensatze gegen den Schein des Seins, die Natur; und von den göttlichen Eigenschaften, oder der Einheit des Denkens und Seins, des Wissens und Wollens. Der zweite Theil, der überschrieben ist „von Gott dem Sohne," handelt von der innern Offenbarung Gottes an sich selbst (Zeugung des Sohnes); von der äußern Offenbarung Gottes an die Welt, (Schöpfung, Erhaltung, Regierung, nebst dem Bösen und der Sünde, von dem Gottmenschen und der Erlösung), und der dritte Theil von Gott dem Geist, oder von der Trinität, den Gnadenwirkungen (Berufung, Bekehrung, Freiheit) und von dem Reiche Gottes (von der Kirche, den Gnadenmitteln und den letzten Dingen).

Ich will mich hier damit begnügen, hauptsächlich den Inhalt des 2ten Theils darzustellen, wobei ich mich meistens der eigenen Worte des Vfs. bedienen werde. Da er nur dem Idealen ein wahres Sein zuschreibt, und Denken und Sein für identisch erklärt; so ist nun ein Doppeltes möglich: nämlich 1) daß das Denken sich selbst denke, wodurch es sich zugleich (§. 149. 153.) als ein Sein bestimmt, und 2) daß es ein Object des Denkens denke, das nicht selbst denkt, und darum kein wahres Sein hat, ohne Vernunft, und also das Leere, die Nichtigkeit ist, und dieses ist die Natur. Beides ist ein Offenbarwerden der Idee oder der Vernunft; durch das erste wird die Idee (die Vernunft, Gott) sich selbst offenbar, und dieses ist der Sohn Gottes; durch das zweite wird sie der Welt offenbar, und die letztere Offenbarung geschieht nur allein in

und durch den Menschen, in wiefern die Idee (Gott, das Gottesbewußtsein) in diesem als Vernunft ist, also in wiefern der Sohn Gottes Mensch geworden ist, oder in wiefern es einen Gottmenschen giebt. Hierüber findet man bei dem Vf. §. 206 ff. folgende Sätze:

„Die Lehre vom Sohne Gottes ist die Lehre von der in„nern und äußern Offenbarung Gottes. Dieser Unterschied ist „aufgehoben in der Einheit des offenbaren Gottes mit der Welt „in der Person eines Menschen; und dieses ist die Lehre vom Gott„menschen. Zuerst die innere Offenbarung Gottes an sich selbst. „Gott denkt sich selbst; es ist der Unterschied des gedachten Seins „[das ist so viel als: des gedachten Denkens, da Denken und Sein „identisch sind] vom Denken. Gott ist sich darin gegenständlich; „das ist der Sohn, der die Offenbarung des Vaters ist. Diese „Offenbarung Gottes ist seine innere Selbstbeleuchtung, die ewige „Ausgleichung seiner Subjectivität und Objectivität. Gott ist „sich selbst nicht verborgen, sondern klar und durchsichtig. Ohne „den Sohn (die innere Offenbarung, das Denken seiner selbst) „ist Gott dunkel und verborgen. Gott erkennt sich nur als sein „anderer; dieser ist als die Vernunft (λόγος) die Offenbarung „seines Wesens. Die innere Offenbarung ist das sich selbst er„scheinende, sich selbst gleiche Denken." — Es erklärt sich nun leicht, wie der Vf. die kirchliche Theorie von der ewigen Zeugung des Sohnes, daß er nur im Vater als Person existire, mit ihm gleiches Wesens theilhaftig, das vollkommene Gleichbild Gottes sei u. s. w., wenden und erklären konnte.

Die äußere Offenbarung Gottes geschieht nun, wie schon gedacht, dadurch, daß Vernunft (Gottesbewußtsein) in dem Menschen ist, wodurch die Welt (das Nichtdenken, und darum auch das Nichtseiende, das Nichtige) in dem Menschen zum Bewußtsein kommt. Hierüber sagt der Vf. §. 229. Folgendes: „Die innere Offenbarung Gottes ist die erste Erschei„nung Gottes, das sich selbst erscheinende, sich selber gleiche „Denken. Wird aber nun die Erscheinung rein als solche oder „Gott nicht sich selbst als erscheinend betrachtet; so ist das Den„ken daran aufgehoben; die Erscheinung ist das andere vom Den„ken, die Natur, die Welt der Erscheinung. Sie ist „nicht das Denken, sondern nur das Gedachte, und hierin „die seiende. Das Erscheinen, dem Denken und Sein entge=

„gengesetzt, ist das Werden; es ist Bewegung aus dem Nicht-
„sein ins Sein (Entstehen), Bewegung aus dem Sein ins
„Nichtsein (Vergehen). Das Erscheinen oder Werden geschieht
„in Raum und Zeit; das Werden ist nicht etwas Selbstständ-
„diges, sondern das Bewußtsein davon. Das Werden ist der
„Schein, das Nichtige, und so geht die Welt dem Bewußtsein
„auf und hervor als Schöpfung aus Nichts; — das Bewußt-
„sein aber ist aus Gott. Die Welt, in dem Menschen zum
„Bewußtsein gekommen, erkennt sich in ihrer Ursprünglichkeit
„eben so sehr aus Nichts [als Werden], als aus Gott [das Be-
„wußtsein davon], und dieser zwiefache Ursprung, an sich der
„einfache, ist die Einheit der Welt mit Gott. Diese
„Einheit ist aber in dem Menschen in ihrer Wahrheit, nach der
„Vorstellung der christlichen Religion, nichts anders als die Eben-
„bildlichkeit. — Der wesentliche Inhalt des Ebenbildes
„ist in und mit dem Geiste, als dessen Form, die göttliche Weis-
„heit und Heiligkeit. Daß beide Eigenschaften [d. i. die Ver-
„nunft als theoretische und praktische, oder Denken und Leben,
„Wissen und Thun] nun in menschlicher Weise existiren, ist das
„Wesen des göttlichen Ebenbildes. Die Einheit aber des
„vernünftigen Denkens und freien Wollens ist die Unschuld.
„Die Unschuld liegt erst nur als Anlage in dem Menschen;
„zur wirklichen Unschuld gelangt der Mensch erst, wenn er sich
„wirksam erwiesen hat, und aus der Schuld zur Unschuld zu-
„rückgekehrt, oder der Erlösete ist."

Der Vf. geht hierbei von dem Gedanken aus, daß die Welt in dem Bewußtsein des Menschen zum Dasein komme, ins Bewußtsein übergehe. Dieses kann nun natürlich nicht anders geschehen, als daß sich die Welt zuerst als etwas von der Vernunft, oder von Gott Verschiedenes, als etwas Selbstständiges darstelle, was sie doch nicht ist. Das Bewußtsein beginnt daher mit einem natürlichen und unvermeidlichen Irrthum; die Einheit Gottes und der Welt geht nun über in Trennung und Gegensatz im Bewußtsein, und es entsteht dadurch (§. 257.) der Gedanke des Guten und Bösen. Dieser Gedanke, dieses Wissen des Bösen (was nach dem Vf. der Ursprung des Gedankens vom Teufel, als einem lediglich im Bösen existirenden Geiste, ist) ist noch nichts Böses, kein böser Gedanke. Er schließt vielmehr das Böse (§. 258.) noch von

sich aus, und ist der erste Moment der Versöhnung. Dieses ist immer noch (§. 260.) Stand der Unschuld, noch Ununterschiedenheit des Menschen von sich, das Nichtsthun, wo weder Böses noch Gutes in ihm ist als seine eigene That, sondern als Möglichkeit. Um sich aber aus dieser einfachen Unmittelbarkeit zu erheben, und es zur That des Guten zu bringen, muß das Selbstbewußtsein erst den Unterschied setzen, und darum hat die Unschuld schon die Schuld an sich. „Diese Unschuld aber selbst (§. 260.) als eine solche zu wissen, welche die Schuld an ihr hat, ist einer der stärksten Fortschritte der neuern Philosophie.“ Dieses ist die „Labilität“ (Fallbarkeit) der menschlichen Natur. Der wirkliche Fall aber geschieht, wenn (§. 295.) die nothwendige Aufhebung der unmittelbaren Einheit der Welt mit Gott, und die dadurch geschehene Unterscheidung der Welt von Gott, festgehalten wird und in Spannung und Entzweiung übergeht, was dann das Verderben der Kreatur ist. Dieses geschieht (§. 259.), wenn das Denken des Bösen, oder des Unwahren in das Wollen übergeht, den Willen bestimmt, worin das Böse sich erst verwirklicht; wenn der Unterschied zwischen Natur und Gott in der aus der Natur herkommenden Begierde und im Willen zur Entzweiung wird. Das Böse ist also (§. 260.) die Bewegung aus der (durch das Bewußtsein des Unterschieds zwischen Gutem und Bösem entstandenen) Selbstständigkeit in die absolute Unabhängigkeit [von Gott], und eben dadurch Verlust der wahren Selbstständigkeit und Freiheit, welche die Abhängigkeit vom Schöpfer ist. „Das natürliche Verderben „(§. 261.) ist somit eine Bestimmtheit und Zuständlichkeit, wo„mit der aus dem natürlichen Dasein in das Ichsein überge„gangene Geist [die sich als ein von Gott verschiedenes Ich an„sehende Vernunft] als mit einer Krankheit behaftet ist. Als „das Ich (§. 262.), hergekommen aus dem natürlichen Dasein, „und dieses beständig an sich habend, ist der Mensch der na„türliche, sich rein allein auf sich beziehende, der fleischlich „und irdisch gesinnte. Sein Denken ermangelt der Wahrheit, „sein Wollen der Freiheit. Das Denken nämlich erkennt nicht „das Vernünftige allein für das wahrhaft Wirkliche, sondern „das Sinnliche und Materielle, und ist in dieser Form ein „Wahrnehmen, d. i. ein das Sinnliche für das Wahre

„und Wirkliche Nehmen. Das Göttliche und Uebersinn-„liche ist ihm nun das Unwahre und Unwirkliche. — Das „Sinnliche und Irdische nun als das Wahre und Wirkliche „denkend, ist es ihm auch [diese Folgerung steht wohl schwerlich „zu erweisen] seine einzige Liebe, sein einziges Verlangen. Der „Sündenfall ist das in der Natur des Geschöpfs entstandene „Verlangen, ganz nur mit seinem Bewußtsein in sich und „von sich, wie Gott, nicht aber in und von seinem Schöpfer „zu sein und zu bestehen, nicht Gott ähnlich, sondern „Gott selbst zu sein. Hierin geht die Einheit des Menschen „mit Gott verloren, und ist das Böse, als das mit Gott ent-„zweiete Bewußtsein, demnach das Nurmenschliche." Adam wird daher (§. 265.) als Repräsentant der ganzen Menschen-gattung betrachtet, indem sich bei ihm nur finde, was bei allen seinen Nachkommen. Ueber die Erbsünde heißt es nun §. 266.: „Es ist nicht nur die Labilität der menschlichen Natur, sondern „auch die Wahrheit, daß es die schon vor dem Einzelnen, der „geboren wird, wirklich gefallene Natur ist, die sich auf ihn „fortgepflanzt hatte, woraus einem jeden das ähnliche Loos ge-„weissagt wird. Es ist mit der menschlichen Natur, als sol-„cher, nicht mehr [es sollte vielmehr heißen: es war nie] „res integra; in und mit ihr setzt sich das natürliche morali-„sche Verderben [die Möglichkeit dazu] fort. Sie ist nicht nur „gut, sondern auch böse; sie ist beides zugleich [sie kann beides „werden]. Das Dasein der Welt im Menschen als Natur, „welches als Negation des Bewußtseins zugleich positive Be-„stimmtheit des Geistes und dessen unmittelbares und unver-„mitteltes Insichgegangensein ist, [d. i. die Unterscheidung des „Objects und Subjects, Gott und der Welt als eines selbst-„ständigen Ichs] ist der Begriff dessen, was als Erbsünde „vorgestellt wird. Sie ist die an der menschlichen Natur haf-„tende Disposition zu allen wirklichen Sünden, und in ihrer „Negation zugleich positiv; als das erste ist sie der gänzliche „Mangel aller geistlichen Kräfte (totalis carentia virium spi-„ritualium), als das andere ist sie der Hang zum Bösen (con-„cupiscentia.)

Da der Vf. als die wahre Substanz des Menschen (§. 305.) die Einheit der Vernunft und der Freiheit erklärt, oder, mit andern Worten, behauptet, daß das Thun des Menschen

nur im idealen Denken, im Bewußtsein Gottes geschehe; so hat der Begriff der Menschwerdung Gottes zwei Momente: das Denken Gottes in uns, die Mittheilung der Vernunft (§. 307.), oder die Menschlichwerdung der göttlichen Wahrheit; und: das Wollen Gottes in uns, „das Thun des Geistes, welcher Gott ist (§. 324.), oder die Menschlichwerdung (§. 316 f.) der göttlichen Heiligkeit, welche zur Wirklichkeit kommt in der Gemeinde." Die menschliche Natur (§. 325.) kann die göttliche nicht annehmen, denn sie existirt gar nicht persönlich außer der göttlichen, sondern nur die göttliche die menschliche. „Als Geist [Vernunft] sich der Ichheit entäußernd, ist der „Mensch wahrhaft über sich hinausgekommen, ohne die menschliche „Natur aufgegeben zu haben; als Geist sich der Absolutheit ent„äußernd, hat Gott sich zur menschlichen Natur herabgelassen, „ohne sich als göttlicher Geist aufgegeben zu haben. Die Ein„heit der göttlichen und menschlichen Natur ist rein allein die „Einheit im Geiste, dessen Existenz das Wissen des Wahren ist, „mit welchem das Thun des Guten identisch ist. Dieser als „Gott in der menschlichen Natur und als Mensch in der „göttlichen Natur ist der Gottmensch. Der in der göttlichen „Heiligkeit weise, und in der göttlichen Weisheit heilige Mensch „[also der Mensch, bei dem es zwischen der Vernunft, = Gott, „der Idee, dem vernünftigen Bewußtsein, mit dem Thun zur „Einheit gekommen ist] ist der Gottmensch."

Ein solcher Mensch sei nun Jesus Christus gewesen; in ihm sei die Einheit Gottes und des Menschen wirklich geworden, wie in keinem andern; in ihm sei also Gott der Welt offenbar wie in keinem andern; er sei der offenbare Gott; der offenbare Gott aber (§. 326.) sei der Sohn Gottes, mithin Christus der Gottessohn. Der Sinn ist: in der Person Christi sei die Vernunft (das Gottesbewußtsein, das Sein Gottes als Vernunft) gar nicht von jener bei allen andern Menschen vorkommenden Verirrung, welche sich und die Welt als etwas Selbstständiges, als eine Ichheit betrachtet, und im Handeln dann zur Entzweiung mit der Vernunft wird, betreten worden, sondern Christus habe die Einheit zwischen Welt und Gott, zwischen Ich und Gott unveränderlich festgehalten, und so den normalen, göttlichen Menschen geschichtlich dargestellt. Der Vf. hat hierbei nichts

gethan, um zu erklären, wie, wenn Christus eine wahrhaft menschliche Natur gehabt, und nicht etwa die göttliche Natur die Seele der menschlichen vertreten hat, Christus eine Ausnahme habe machen können von dem, was doch bei allen andern Menschen von dem Vf. für nothwendig geachtet wird, und was er Verlust der Unschuld, Sündenfall nannte. Schleiermacher sah sich genöthigt, in dem zweiten Adam eine Mittheilung in höherer Potenz anzunehmen, und der Vf. würde wohl auch auf dasselbe haben kommen müssen, wenn er sich darauf eingelassen hätte. Es gilt aber hier eben das, was vorhin gegen Schleiermachers Begriff vom Gottmenschen erinnert wurde.

Der Vf. fährt nun fort: die in Christo offenbare (§. 328.) wesentliche göttliche Weisheit und Gnade setze sich von ihm und durch ihn auf alle fort, denen diese Wahrheit offenbar und gewiß werde, dadurch daß sie an Christum, als den Gottmenschen, glauben. Dadurch würden sie zu Kindern Gottes. Das wechselnde, geschichtlich aus einander tretende Leben des Gottmenschen (§. 343.) sei der Stand der Erniedrigung und Erhöhung. Als Entäußerung beider Naturen seien sie einander gleich. Die menschliche Natur entäußere sich ihrer Ichheit, und sei so die höhere; die göttliche entäußere sich ihrer selbst, und sei so die erniedrigte. Der Stand der Erniedrigung (§. 348.) sei der Zustand des absolut allgemeinen Menschen in der Einzelheit [Individualität]; der Stand der Erhöhung der Zustand des einzelnen Menschen in seiner absoluten menschlichen Allgemeinheit. Als jener sei er das menschliche Individuum, als dieser der menschliche Geist, der seine Wahrheit in der Einheit mit dem göttlichen habe. „Die durch den Tod aufgehobene „(§. 350.) der Welt noch unmittelbare Gegenwart des mit „dem göttlichen identischen menschlichen Geistes „in seiner Erscheinung und Individualität ist seine Befrei„ung von dieser [der Welt] und sein Auferstehen als „Geist. — Die Wahrheit der Auferstehung des Gottmenschen, „oder der Begriff ist dieses, daß es nicht der göttliche Geist an „sich oder in seiner Abstraction, sondern er in seiner menschlichen „Natur ist, der befreit von ihrer Individualität, als „der allgemeine Mensch, in dem Selbstbewußtsein der „Gemeinde aufersteht. Gegen jenes unwahre Dasein des „Geistes in seiner Individualität ist er nun erst in sei-

„ner Reinheit und Wahrheit, gegen jenes leidende und sterbende „ist er nun in seinen Himmel zurückgegangen, und „seine, der Bewegung in den Unterschied entnommene, Rück„kehr aus der Differenz in die Identität ist sein Sitzen „zur rechten Hand Gottes." „Als Geist in seiner Ge„meinde lebend durchlebt er fortwährend (§. 351.) sein ganzes „Dasein durch alle Momente. — Nur in dieser beständigen „Bewegung durch alle Momente ist er der wirkliche in ihr, und „diese Bewegung selbst ist sein beständiges Wiederkom„men."

Leicht wird nun nach diesem allen verständlich sein, wie der Vf. sein speculatives System auf die Erlösung, Versöhnung und Genugthuung angewendet hat. Er sagt darüber §. 379.: „Die von Christo ausgehende Erlösung hat zu ih„rem Inhalt oder Zweck, welcher von ihrem Begriff nicht ver„schieden ist, die Befreiung der Welt zunächst von sich, als „Natur oder Negation des Bewußtseins; denn darin ist sie zuerst „in dem unmittelbarsten und unvermittelsten Insichsein, der „Erbsünde, und hiemit die unwahre, in sich verlorne Welt. Zu „sich aber gekommen in dem Bewußtsein als Ich ist die Welt, „als Natur, in dem Bewußtsein zwar aufgehoben in ihrer Un„wahrheit, und zum bloßen Moment geworden; aber in Be„ziehung auf das Ich stehenbleibend, in die natürliche Gier und „Sucht des Ich, in die Ichsucht und Selbstsucht umgeschlagen, „ist sie hierin die factisch in sich gezogene und verlorne Welt. „Aus diesem isolirten Ichsein oder der Subjectivität des „Bewußtseins in das allgemeine Bewußtsein hinaufgehoben, „ist es das Selbstbewußtsein, hat wahrhaftige Objectivität, und „ist als das Ich nur aufgehobenes Moment des allgemeinen „Geistes der Menschheit. Der aber diese Bewegung und Auf„hebung der Natur und des Ichs in ihrer Selbstständigkeit voll„bringt, ist der absolute Geist in der Einheit mit dem „menschlichen, der Geist Jesu Christi. Dieses nun (§. „380.), daß das mit sich und der Welt einige göttliche Wesen „selbst sich durch das Verderben der Welt, es vertilgend, hin„durchbewegt, [daß Gott als Vernunft in dem Menschen ist, „und durch das individuelle, selbstständig sein wollende Bewußt„sein hindurchgehend zum allgemeinen wird, und dadurch die „Einheit der Welt sowohl als des Ichs mit Gott vermittelt],

„ist die Versöhnung der Welt mit Gott, durch Gott."
— „Sich selbst ewig genugseiend, (§. 382.) ist Gott auch „der sich selbst genugthuende, und hierin sich offenbarende, „und was in ihm ewig ist, auch der Welt in zeitlicher Weise „mittheilende. Als der offenbare Gott aber ist er der Sohn, in „seiner Einheit mit der Welt der Mensch Jesus Christus. In „der Liebe, womit der Vater ihn sendet in die Welt, thut sich „der Vater selbst genug. In der Liebe, womit er des Vaters „Auftrag vollbringt, thut der Sohn wie dem Vater, so sich „selbst genug; denn diese Liebe ist das göttliche Wesen, der „Geist des Vaters und Sohnes selbst." Die Versöhnung sei also Genugthuung. Die genugthuende Liebe zeige sich in der Person eines Menschen als Stellvertreters der Welt, und die Versöhnung der Welt in der Genugthuung sei also eine stellvertretende. Habe (§. 385.) die Genugthuung als stellvertretende ihre Wahrheit darin, daß es Gott selbst ist, der sie leistet; so habe sie ihre Wirklichkeit darin, daß es der Mensch ist, der sie leistet. Als solches sei sie nicht ein der Welt fremdes, sondern ihr eignes Thun, in dem Thun des Stellvertreters Christi am vollkommensten offenbar und vollbracht. Christus sei nun der Versöhner (§. 386.) als der in seiner Einzelheit allgemeine Mensch, als Repräsentant der gesammten Menschheit, und somit nur sofern sie (die Menschheit) selbst dabei gewesen sei. Dieses Dabei-gewesen-sein sei ihr Glauben an Jesum Christum und die durch ihn vollbrachte Versöhnung; in welchem Glauben die Versöhnung selbst erst an die Menschheit komme, und sich fortsetze auf alle Zeiten. Indem nun (§. 387.) die nämliche Liebe Gottes zu den Menschen die Liebe eines Menschen zu Gott sei, und als solche offenbar werde in Christo und in allen andern zum Bewußtsein komme, sei der Haß getilgt in der Welt gegen Gott und alle Menschen und die Entzweiung der Welt mit Gott und mit ihr selbst gehoben. Durch das Medium des Glaubens sei die Versöhnung in das Element des Bewußtseins versetzt; sie sei aber auch schon an sich als Handlung des Gottmenschen darin.

Der Vf. verbreitet sich nun §. 391 ff. ausführlich darüber, wie der Gottmensch habe Sünde und Strafe tragen können, was ich aber hier der Kürze halber übergehen muß. Eben so wenig bedarf der dritte Theil, der von Gott, dem Geist,

handelt, eine genauere Zergliederung, und die Lehren vom Geist (der Dreieinigkeit), der Berufung, Gnade, Bekehrung, Freiheit, Kirche, den Sacramenten und den letzten Dingen enthält. Nur Einiges will ich noch ausheben.

Ueber den heiligen Geist heißt es §. 417.: Die Lehre von Gott als Geist sage zunächst aus das Gedachtwerden Gottes als Geist von dem menschlichen Geiste. Dieses Denken aber komme her aus dem Sein Gottes selbst, und sei das Sich-selbst-beziehen Gottes auf sich als Geist, Gottes Wesenheit selbst.

Ueber die Inspiration heißt es §. 573 ff.: Der menschliche Geist ohne den göttlichen sei nichts als das Denken seiner selbst, der Welt in ihm und außer ihm, und hiemit das Denken des Nichtigen [was aus dem Vorhergehenden hinlänglich klar sein wird]. Die Apostel also, als Menschen, hätten Gott nicht offenbaren können, sondern Gott könne nur Gott [die Vernunft könne nur die Idee oder das Sein Gottes] offenbaren. Dieses nun, daß ihr menschlicher Geist über sich selbst erhoben, durch ihn erleuchtet worden und zum klarsten Bewußtsein der göttlichen Wahrheit gelangt sei, sei der Begriff der Inspiration. [Man könnte sonach auch sagen: sie seien inspirirt, in wiefern die Erlösung in ihnen vollzogen worden sei.] Der göttliche Geist (§. 576.) könne in dem menschlichen gar nicht anders sein, denn in und als Vernunft. Es sei demnach auch vollkommen eins, ob man sage: das Bewußtsein Gottes und der göttlichen Wahrheit war in den Aposteln als Inspiration, oder ob man sage: es war in ihnen auf die allervernünftigste Weise.

Es ist daraus auch klar, daß in dem System des Vfs. ein Gegensatz zwischen Vernunft und Offenbarung gar nicht statthaft ist, indem die Vernunft eben die Offenbarung ist. Eben so wenig kann sonach ein wahrer Unterschied zwischen Religion und Dogmatik Statt finden. „Die Wissenschaft ist die vollkommenste Religion, und die Religion die vollkommenste Wissenschaft" (§. 83.) Die Religion sei daher etwas Gegebenes. Das Sein des Geistes sei das Positive der Vernunft. „Der wahre Begriff des Positiven (§. 25.) ist der von einem Sich-selbst-setzen oder einer Position Gottes in der Vernunft [als Vernunft], und hiemit alles alleinigen Seins und Wahr-

seins derselben." Hierauf beruhe auch die göttliche Nothwendigkeit aller Religionswahrheiten (§. 26.), welche sie haben in dem menschlichen Denken, zunächst durch ihr göttliches Sein, welches nicht nur ihr bloßes Ansichsein, sondern auch ihr göttliches Offenbarsein sei, nämlich dem Geiste, der eben durch diese Offenbarung er selber sei.

Erklärlich ist es nun auch, wie der Vf. behaupten kann, daß alle Religion den Gottmenschen verkündigen müsse, mithin alle Religion christliche Religion sein, und nur die christliche Religion das wahre Wissen oder die wahre Religion enthalten könne, die keinem Volke und keiner Zeit ganz fremd gewesen sei. Er giebt daher, da er das Denken als das Sein betrachtet, aller Religion und Dogmatik eine doppelte Seite, die philosophische, welche das ideelle Sein erkenne oder wisse, und die traditionelle, welche die Entwickelung dieses Seins oder Wissens in der Welt nachweise. Die Bibel (§. 97.) gebe Kunde von dem gestifteten wahren Glauben, die Kirche von dem in der folgenden Zeit wirksam gewesenen Glauben. Sie erläutern sich gegenseitig. Denn „wie der Christ (§. 100.) nur, im Glauben der Kirche erzogen und unterrichtet, eine heilige Schrift in der Bibel finden und richtig verstehen könne; so sei es anderseits auch die Bibel, durch die der wahre Glaube in der Kirche sich lauter und rein erhalten könne." Es sei daher eben so falsch, wenn man, wie die Katholiken, die Schrift aufgebe, oder, wie die neuern Protestanten, die Objectivität des Glaubens in der Gemeinde [die Tradition]. Die Wissenschaft habe an dem Glaubensinhalte der Bibel und Kirche die Norm, den Kanon aller ihrer Erkenntnisse, aber nicht das Princip ihrer Wahrheit, das die Vernunft selbst sei. Die Schrift müsse daher (§. 107.) nach den religiösen Ideen ausgelegt werden, und man finde das Göttliche in ihr nur, wenn man es schon habe. Es sei (§. 114.) der eine und selbige göttliche Geist, welcher in Schrift, Kirche und Vernunft wirksam sei; er sei positiv die Wahrheit der Schrift, Kirche und Vernunft. Dieser göttliche Geist (§. 117.), in der Einheit mit dem menschlichen der christliche Geist, sei es, der nur sich selbst aufsuche und wiederfinde in der Bibel und Kirche. In ihm habe der todte Buchstabe der Schrift seine Wahrheit, sein wahres Verständniß und seine authentische Auslegung. „Nicht also

sind die Lehren der Schrift und Kirche darum Wahrheiten, weil sie in der Bibel und Kirche vorkommen, sondern sie kommen darum in beiden vor, weil jene Lehren an sich Wahrheiten sind, und als solche in der Wissenschaft erkannt und gewußt werden können." Von der Tradition heißt es §. 110.: „Was auf dem Wege der Erfahrung und als Erfahrung Göttliches uns überliefert wird, ist selbst nichts andres als der Gedanke, der Geist an sich, der substantielle Gegenstand des Bewußtseins."

Leicht verständlich wird nun auch die Theorie des Vfs. von Gericht, Auferstehung u. s. w. sein, indem diese in seinem System nichts anders sein können als die Geschichte des sich in dem Menschen vollendenden Gottesbewußtseins. Denn, sagt der Vf. §. 601.: „alle Lehren der christlichen Religion über „diesen Gegenstand schließen sich unmittelbar an das Bewußt„sein an, und die mannichfaltigen Vorstellungen derselben in „der biblischen Tradition haben allein darin ihre Wahrheit, daß „sie als Elemente des Bewußtseins im Begriff nachzu„weisen sind." Die Auferstehung der Todten ist daher nichts Zukünftiges, sondern etwas Gegenwärtiges; die wahre Auferstehung des Geistes (§. 607.) ist, „daß er wahrhaft in dem göttlichen Geist aufgehoben, und hiemit der Wahrheit und Liebe, als des Göttlichen, theilhaft geworden ist." Damit geht er zugleich ein in das ewige und selige Leben. Durch die Aufhebung der Zeit in dem Bewußtsein (§. 609.), indem diese als ein Nichtiges im Bewußtsein untergehet, gehet zugleich die Welt im Bewußtsein unter, und das Gottesbewußtsein ist nun das richtende, das das Thun richtende Gewissen. Dieses ist das beständige Weltgericht. Das jüngste Gericht aber fällt mit dem jüngsten Tage zusammen; welcher geschieht, wenn der objective Geist, der Geist eines Volkes, aller Völker, des Menschengeschlechts der vollendeten Versöhnung entgegenreift, welche Reife eben so sehr der Untergang der Welt sei, indem der Geist darin die Herrschaft über die Welt erreiche, und diese, als Macht, für ihn vergangen, also untergegangen sei. „Mit diesem Ende „(heißt es §. 616.) kehrt die Religion in ihren Anfang zurück, „und die Wiederbringung aller Dinge ist eben dieses, „daß das Ende der Religion eben so sehr ihr Anfang ist." — Es ist klar, daß hierbei von der persönlichen Fortdauer des Men-

schen nach dem Tode, oder von der Unsterblichkeit im Sinne der christlichen Theologie, gar nicht die Rede sein kann, und daß das ewige Leben nichts anderes ist, als das in den Individuen sich ewig fortpflanzende Leben der Gottesidee, wobei jedoch die Individuen selbst, als nur zeitliche Träger jenes Lebens, untergehen.

Im Allgemeinen ist über diese Systeme zu bemerken, daß das Urtheil über sie, als Philosophie, darauf beruht, daß sie das Räthsel des menschlichen Bewußtseins wirklich und befriedigend lösen, und daß sie nachweisen, warum der Mensch der Idee Gottes seine Individualität zum Opfer bringen müsse, ingleichen, daß, und wie er solches könne. Jene Lösung aber so wie diese Nachweisung vermißt man gänzlich. Sie kann auch nicht gegeben werden. Denn das Selbstbewußtsein ist die Urthatsache alles Wissens; nichts kann gewußt werden, was nicht in dasselbe eintritt, und über dasselbe hinaus ist für uns — das Nichts. Mit dem Selbstbewußtsein ist aber, wie schon erinnert worden ist, die Duplicität, das Ich und das Nichtich, uranfänglich gegeben, und sie gehört daher auch zu dem uranfänglichen Gewissen. Endlich sind auch die Gesetze oder Formen des Wissens, die Gesetze der Sinnlichkeit, des Verstandes und der Vernunft, eben so uranfänglich als das Bewußtsein selbst, und gehören gleichfalls zu dem Urgewissen. Ueber das Urgewisse hinausgehen wollen, heißt aber nichts anderes, als das Urgewisse von einem noch Gewissern ableiten, das Urwissen zu einem abgeleiteten Wissen machen wollen, einen Anfang vor dem Anfang, das ist das Nichts, suchen. Indem dieses die Hegelsche Philosophie thut, schreitet sie über das Gebiet der Wahrheit hinaus in das Gebiet des dialektischen Scheins. — Ferner jede Philosophie, die von dem Urgewissen nur einen Theil gelten lassen will, die also die Duplicität des Bewußtseins aufheben, oder nur das Urgewisse der Sinnlichkeit (wie der Materialismus) oder nur das Urgewisse der Vernunft (wie der Hegelsche Spiritualismus) gelten lassen will, ist einseitig, der Natur des Menschen widerstreitend, und wird von der unveränderlichen Gleichförmigkeit, mit welcher der menschliche Typus in jedem Individuum reproducirt wird, fortwährend widerlegt.

Was aber das Verhältniß dieser Philosopheme zur christlichen Religion und Theologie betrifft, so bemerke ich hierüber Fol-

gendes. So sehr sie sich in christliche Worte kleiden, so sehr sind sie dem Wesen nach antichristlich. Denn die Grundlage des Christenthums ist der Deismus, oder die Lehre von dem objectiven Gott, der außer unserm Denken und von ihm unabhängig existirt, und von der Persönlichkeit des Menschen, der jenen Gott erkennen, fürchten und lieben soll. Zu diesem Gott soll der Mensch beten, von ihm Hülfe erwarten u. s. w. Die christliche Lehre von der Liebe Gottes zu uns und unserm Vertrauen und Gebet zu ihm setzt durchaus den Unterschied des Seins Gottes von seinem Gedachtwerden in unserm Geiste voraus. Dieser Unterschied ist es aber, den die philosophische Speculation aufzuheben trachtet, und daher in sofern antichristisch, und, vom christlichen Standpunkte aus, atheistisch ist. Der Gott des Christenthums ist ferner der vollkommenste Geist, dessen vollkommenes Selbstbewußtsein daher weder intensiv noch extensiv wachsen kann. Wenn aber Gottes Sein nichts ist als das Gott-denken von Seiten der Menschen, so folgt, daß Gott noch nicht vollkommen fertig, sondern im menschlichen Geiste noch in der Arbeit ist, da alle Menschen, bis auf die wenigen Schellingianer, Schleiermacherianer und Hegelianer, bisher noch mit ihrer Gottesidee in grobem Irrthume waren, und die Hälfte der Menschen noch am Heidenthum hängt. Denn wenn man nicht behaupten will, daß Gott erst in Schelling, Schleiermacher oder Hegel zum Sein gekommen sei, mithin vorher nicht existirt habe, so muß man auch alle Wahnbegriffe aller Zeitalter als Momente des Lebens Gottes betrachten und zugeben, daß sich Gott bei den Heiden als einen Götzen, bei den Dualisten als Gott und Teufel u. s. w. gedacht, bei dem Atheisten aber an seiner eigenen Existenz gezweifelt habe.

Ferner tritt diese Philosophie mit der christlichen Vorstellung von dem Menschen als nach Gottes Bilde erschaffen, von der sittlichen Selbstständigkeit, mit welcher er sich zum Bilde Gottes erheben soll, und von der Vergeltung und Unsterblichkeit in vollen Widerspruch, und es haben auch neuerlich die Anhänger dieser Speculation offen bekannt, daß die Fortdauer der Persönlichkeit im Tode ein Traum sei*). Denn in dieser Philosophie

---

*) Ausführlicher ist dieses von mir in der allgem. Kirchenzeitung i. J. 1836. in zwei Abhandlungen: „Was ist die Frage in der Theologie unsrer

wird Gott erst in dem Menschen und dieser bildet das Bild Gottes; in ihr giebt es keine individuelle Selbstständigkeit, folglich auch keine sittliche Freiheit, (und die Sünde wird eben so zum göttlichen Leben gerechnet werden müssen, als die Tugend), folglich auch keine Fortdauer des Individuums.

Ferner werden diese, eigentlich rein philosophischen, Lehrsätze nicht in den Formen der Philosophie, sondern in den Formen und mit den Worten der kirchlichen Dogmatik vorgetragen, gleichsam als ob das philosophische System erst aus dieser kirchlichen Theorie entstehe und der nothwendige, eigentliche Sinn desselben sei. Dadurch haben diese theologisirenden Philosophen nicht nur für den Unkundigen die Auffassung des wahren Sinns ihrer Ausdrücke ungemein erschwert, weil dieser beim Verständnisse der gebrauchten Formeln und Sätze immer von dem zeither üblichen und bestimmten dogmatischen Sinne ausgeht, wodurch er mißgeleitet und getäuscht wird; sondern, da sie in den Worten der Kirche, welche den Sinn ihrer Formeln festgestellt hat, sprechen, und deren Sätze zu den ihrigen machen, aber in einem sehr verschiedenen Sinne; so scheinen sie sich auch in einem Scheine, einer Täuschung zu bewegen, welche der Leser für eine willkürliche zu halten versucht werden kann. Wenn sie nun auch davon nach dem Geiste ihres Systems frei zu sprechen sein dürften, indem sie behaupten, die Weltgeschichte sei die wirkliche Geschichte dieser Philosophie, und im Christenthum und der Kirche habe man die wirkliche Offenbarung ihrer Philosopheme: so ist nun auf der andern Seite desto auffallender, wie auch Sätze, welche nach dem Zeugnisse der Geschichte nur durch äußere Umstände, und keineswegs durch eine innere Nothwendigkeit zur kirchlichen Theorie kamen, oder deren Unbegründetes und deren Mißverhältniß zur heiligen Schrift erwiesen ist, hier gleichfalls als etwas Nothwendiges und Christliches dargestellt werden können. — Auch haben diese theologisirenden Philosopheme den Mangel mit einander gemein, daß sie in ihrem eigentlichen Sinne ganz unfaßbar, mithin auch unbrauchbar sind fürs Volk, und also nur in dem Gewande des kirchlichen Typus im öffentlichen Unterrichte gebraucht werden können, wo sie dann

---

Zeit?" und: „über das Verhältniß der Theologie und Philosophie unsrer Zeit zur Sittlichkeit der Völker," no. 1 ff. und no. 103 ff. erörtert worden.

nicht in ihrem eigentlichen, dem Volke unbekannten und unverständlichen, sondern im gewöhnlichen Sinne aufgefaßt werden, und in dem Hörer eine Täuschung begründen.

Beide Systeme, sowohl Schleiermachers als Marheinecke's, sind in Verlegenheit, wie sie bei der Anwendung der philosophischen Theorie auf die kirchliche Lehre von der Person des Gottmenschen aus der menschlichen Natur Christi den Widerspruch gegen das Göttliche wegbringen sollen, den sie allgemein in jeder menschlichen Natur anzunehmen genöthigt sind. Eben so wenig ist in beiden Systemen die Anwendung auf die Erbsünde, und besonders die Schuld derselben gelungen. Beide geben der christlichen Lehre von der Person des Erlösers und von der Erlösung selbst einen Sinn, den die christliche Kirche nie mit jenen Vorstellungen verbunden hat; woraus denn folgt, daß die Kirche bisher nur das leere Wort, nicht aber die Sache selbst gehabt habe, mithin die Erlösung selbst früher noch nicht da gewesen sei, sondern erst jetzt, und nur bei denen angehe, die den wahren Sinn derselben erfassen, der erst durch Hegel offenbar geworden ist.

Beide sind ferner ihrem Wesen nach blos theoretische Speculationen, die sich wenig fruchtbar erweisen dürften für das christliche Leben. Denn Niemand mag läugnen, daß nicht nur das Problem, das gelöset werden soll, ganz speculativ ist, sondern daß auch die gegebene Lösung selbst die moralische Begeisterung dadurch auslöscht, daß sie die Auflösung der Individualität fordert; worüber ich mich schon vorhin bei Erörterung des Schellingischen Systems erklärt habe. Damit soll nun nicht gesagt werden, als ob die Vff. nicht auch das Moralische zu begründen gesucht hätten; vielmehr haben beide herausgehoben, daß das göttliche Leben nur dann vollendet werde, wenn sich in dem menschlichen Geschlecht neben dem vollkommenen Wissen (der Weisheit) zugleich das vollkommene Thun (die Heiligkeit) entwickele. Diese Hinweisung aber wird aus schon angegebenen Gründen das Gemüth des Individuums gleichgültig lassen, weil es dabei als solches untergehen soll. Indem nämlich für das Ich nur das ein Dasein hat, was es auf sich selbst, auf sein Ich beziehen kann, d. h., was als Object in das Bewußtsein tritt; so sinkt alles, auch das Leben Gottes, in Nichts, wenn die Beziehung desselben auf das Ich, und damit das individuelle Bewußtsein aufhört. Für etwas aber, das für das Gemüth

nicht mehr ist, dasselbe begeistern zu wollen, dürfte unmöglich sein, und weniger ein thätiges Tugendstreben als einen unthätigen Quietismus hervorbringen.

Ferner kann man das hier beobachtete Verfahren in dem Gebrauche des kirchlichen Systems für die evangelische Kirche nur für nachtheilig halten. Die Schrift verliert dabei das, was sie zum Princip der Verbesserung der kirchlichen Lehre bei der Reformation machte, nämlich, daß etwas darum, weil es in der Schrift stehe, göttliche Lehre sei (was Hr. Prof. Marheinecke ausdrücklich verwirft), welches Princip auf nothwendige Weise auch die Negation einschließt, daß alles, was sich nicht aus der Schrift erweisen lasse, zur christlichen Lehre nicht gehöre. Beide Vff. aber stellen das, was die Kirchenlehre mehr enthält als die Schriftlehre als gleich göttlich und unentbehrlich dar. Ferner ist nicht zu läugnen, daß beide Systeme die Stellen und Lehrsätze der Schrift, unbekümmert um ihren grammatisch-historischen Sinn, aus ihrem System erklären, und also eine Art von dogmatischer Erklärung wieder einführen, welche eben so viel dazu beitrug, Irrthümer und Mißbräuche, welche die Reformation abschaffte, als schriftgemäß darzustellen, und deren sich die Katholiken noch immer bedienen, wenn sie uns z. B. aus der Schrift den Primat des Papstes, die Gültigkeit der Tradition, das Fegefeuer, das Meßopfer, das Sacrament der Priesterweihe und der Ehe beweisen wollen. Endlich muß die Reinigung des Lehrbegriffs durch die Reformation auch bedeutend an Werth verlieren, und überhaupt das Gemüth gegen den Unterschied zwischen schriftmäßiger und nicht schriftmäßiger, wahrer und falscher Lehre gleichgültig werden, wenn man die ganze Kirchenlehre, ohne Rücksicht auf ihre Richtigkeit oder Unrichtigkeit als eine allegorische Hülle betrachtet. Denn da bei diesem Verfahren am Ende jedes Dogma gebraucht werden kann; so kann es gleichgültig scheinen, ob man das evangelische oder das katholische Dogma nach dem Geiste des Systems aufzufassen und auszudrücken habe. So scheint mir z. B. das Papalsystem sich mit beiden Theorien sehr gut zu vertragen, wenn man den Papst als die versinnlichte Idee der Einheit des in den Gläubigen erwachsenden Bewußtseins Gottes, als das Symbol der werdenden Persönlichkeit Gottes auffaßt, woran sich dann knüpfen ließe, daß er auch als Erhalter der Glaubenseinheit,

und als Primas der Kirche der Vermittler der Persönlichkeit Gottes sei, und daß alle, die sich von ihm als dieser Einheit trennen (die Ketzer) und ihrer Individualität folgen, dem Bösen (dem Teufel) verfallen sind und sich im Nichtigen bewegen; woraus denn endlich auch eine Rechtfertigung der Inquisition herausgebracht werden könnte, welche die Irrthümer des Glaubens als Sünde zu behandeln berechtigt sei. Denn wenn das die Sünde ist, daß das Individuum in Hinsicht seines Wollens selbstständig und ein Individuum sein will; so ist ja wohl auch das eine Sünde, daß es in Hinsicht seines Denkens oder Wissens selbstständig sein und seiner Individualität folgen will. Eben so dürfte sich das katholische Meßopfer mit diesem Systeme wohl vertragen, entweder als Symbol der fortdauernden Liebe, die sich selbst genug thut, oder noch besser als Symbol und Zeichen der fortdauernden Nothwendigkeit, das Ichsein, das eben durch den Leib vermittelt wird, der werdenden Persönlichkeit Gottes zum Opfer darzubringen.

Wie bequem das Ausdeuten kirchlicher Dogmen zum Sinne einer speculativen Philosophie für alles Unevangelische sei, was die Reformation vor 300 Jahren abthat, liegt am Tage, und hat sich nicht nur neuerlich in den Beispielen von Zimmer, Thanner und andern, sondern auch schon früher an den Scholastikern gezeigt. Es könnte sonach kaum der Mühe werth scheinen, daß man vor 300 Jahren eine Summe von Sätzen, die sich auch recht bequem würden haben deuten lassen, abgethan und darum eine Spaltung in der Kirche erregt hat. Und hiermit würde daher der Reformation ihr Verdienst und Werth entzogen, wenigstens der kirchliche Indifferentismus begründet. Fasset man aber einmal die christliche Kirche als die Geschichte des sich entwickelnden Gottesbewußtseins auf, so muß man, wie auch Hr. Marheinecke thut, auch die Tradition und die Conciliенbeschlüsse eben so viel gelten lassen als die Schrift, wo aber dann nicht abzusehen ist, warum man nur die Tradition in dem apostolischen Symbolum und den symbolischen Büchern der evangelischen Kirche, und nicht auch die Decrete aller Concilien bis herab aufs Tridentinische mit dazu nehmen soll; also den ganzen Katholicismus. Ich kann demnach über diese Behandlungsart der christlichen Dogmen immer noch kein anderes Urtheil fällen, als das schon früher von mir ausgesprochene:

daß diese Theologumena, wenn sie herrschend werden sollten, nur einen Uebergang zum Katholicismus, d. i. zur Wiederaufnahme der vor 300 Jahren abgethanen Irrthümer und Mißbräuche, bilden, den jungen Theologen gegen die eigenthümlichen Vorzüge der evangelischen Kirche und Lehre gleichgültig machen, und über dieses zum Dünkel orthodoxer Bigotterie und zur Vernachlässigung der kritischen, historischen und philologischen Studien, welche der evangelischen Kirche unentbehrlich sind, führen können.

§. 13.
Abhandlung der Dogmatik.

Nach dem Zwecke dieses Handbuchs, das eine kritische Darstellung des Systems der Glaubenslehre der Kirche sein soll, kann die innere Oekonomie desselben nur diese sein, daß es überall zuerst die kirchliche Lehre aus den Bekenntnißschriften der Kirche aufstellt, dann aber sie nach ihrem biblischen, dogmatischen und philosophischen Grunde prüft.

Die Dogmatik selbst aber theilt sich (vergl. §. 9.) in zwei Haupttheile: 1) Grundsätze unsrer Kirche über die christliche Religion und die heilige Schrift überhaupt; 2) Meinungen der Kirche über die christlichen Glaubenslehren. Der erste Theil betrifft die Form, unter welcher unsre Kirche die christliche Religion und deren Urkunden erblickt, und handelt daher von der christlichen Religion als einer göttlich geoffenbarten, und den Urkunden derselben, der heiligen Schrift. Der zweite Theil betrifft die Materie der christlichen Religionslehre, und zwar den theoretischen Theil, und enthält die Glaubenslehren des Christenthums nach den Bestimmungen, welche die Kirche darüber festgesetzt hat.

Den ersten Theil verweiset man gewöhnlich in die Prolegomenen; in der Dogmatik unserer Kirche aber ist er wesentlich. Denn alles beruht bei ihr auf dem Princip, daß die christliche Lehre göttliche Offenbarung, und die heilige Schrift, als der inspirirte Codex derselben, die einzige zuverlässige Erkenntnißquelle dieser Offenbarung sei. Dieser Theil wird daher zuerst die Grundsätze der Kirche über die christliche Religion als göttliche Offenbarung, dann aber zweitens ihre Grundsätze über den Codex der christlichen sowohl, als der göttlichen Offenbarungen überhaupt darstellen.

Dogmatik.

Erster Theil.

Die Grundsätze der evangelisch-lutherischen Kirche über die göttliche Offenbarung und den Codex derselben, die heilige Schrift.

§. 14.

Von dem Princip der Erkenntniß der christlichen Theologie.

Nach den symbolischen Büchern giebt es einen von Gott unmittelbar den Menschen mitgetheilten Unterricht in Sachen der Religion, welcher die von dem heiligen Geist selbst niedergeschriebene heilige Schrift ist. Diese also ist das Princip der Erkenntniß aller Theologie *). Sie stellen daher als Hauptgrundsatz auf, daß allein die heilige Schrift alten und neuen Testaments die Regel sei, nach welcher alles, was als göttliche Lehre oder Anstalt betrachtet werden solle, beurtheilt werden müsse; oder daß die Schrift allein für die einzige Richtschnur des Glaubens und Lebens für den Menschen gehalten werden dürfe [1]).

*) Principium, id a quo aliquid pendet s. procedit. Das princip. essendi (wie unsre älteren Dogmatiker sich ausdrückten) für alle Theologie ist Gott; das princip. cognoscendi der christl. Theologie, die Offenbarung oder der Codex derselben. Ein anderes ist das Princip des Systems, worüber §. 9. zu vergleichen ist.

1) Art. Smalc. P. 2. art. 2. p. 308.: „regulam aliam habemus, ut videlicet verbum Dei condat articulos fidei, et praeterea nemo, ne angelus quidem.“ Form. Conc. epit. p. 570.: „docemus unicam regulam et normam, secundum quam omnia dogmata, omnesque doctores aestumari et iudicari oporteat, nullam omnino

Die Augsburgische Confession und die Apologie stellen diesen Grundsatz zwar noch nicht ausdrücklich auf, aber sie setzen ihn überall voraus, und die Vorrede zur Augsb. Confession bezieht sich ausdrücklich darauf, daß die Confession aus der Schrift und dem lautern Worte Gottes (ex scripturis sanctis et puro verbo Dei, p. 6.) genommen sei. In welchem Verhältnisse die menschliche Vernunft zu diesem gegebenen Erkenntnißgrund der Theologie stehe, darüber wird in den frühern Bekenntnissen nichts ausdrückliches bestimmt, und nur erst die Concordienformel ordnete die Aussprüche der Vernunft der Schrift gänzlich unter [2]), wiewohl diese Unterordnung auch schon aus der Lehre von der Erbsünde und dem Verderben der menschlichen Vernunft von selbst abfließt.

Die Ursache des hohen Ansehens, welche unsre Bekenntnisse der heiligen Schrift beilegen, ist aber diese, weil sie in ihr, und zwar in ihr allein, die **unmittelbare göttliche Offenbarung** suchen, oder, was dasselbe ist, glauben, daß die heilige Schrift von dem heiligen Geiste selbst, der sich der Verfasser der einzelnen Bücher nur als Werkzeuge bedient habe, geschrieben,

---

aliam esse, quam prophetica et apostolica scripta cum Vet. tum Novi Test." — id. p. 573.: „sola sacra scriptura iudex, norma ac regula cognoscitur, ad quam, ceu ad Lydium lapidem, omnia dogmata exigenda sunt et judicanda, an pia, an impia, an vera, an vero falsa sint." und uber. expos. p. 631.: „sacras literas solas unicam et certissimam illam regulam esse credimus, ad quam omnia dogmata exigere et secundum quam de omnibus tum doctrinis tum doctoribus iudicare oporteat." — p. 636.: „**verbum Dei** tanquam immotam veritatem pro **fundamento** ponimus." — p. 637.: „reiicimus omnes haereses et errores, qui in primitiva ecclesia ex solidis **verbi Dei fundamentis** reiecti sunt."

2) F. Conc. ub. expos. II. p. 657.: „Licet autem ea (die Schriftlehre de libero arbitrio) supercilio humanae rationis et philosophiae displiceant: tamen novimus mundi hujus perversissimi sapientiam coram Deo esse stultitiam, et quod de capitibus religionis nostrae **tantummodo ex verbo Dei** sit judicandum." F. C. VIII. p. 635.: (Lutherus) „hoc discrimen inter **divina et humana** scripta perspicue posuit; solas videlicet sacras literas pro **unica** regula et norma omnium dogmatum agnoscendas, iisque nullius omnino hominis scripta **adaequanda**, sed potius **omnia subiicienda esse**."

mithin Gottes Wort selbst sei. Ihre Meinung ist nicht blos, daß eine göttliche Offenbarung in der Bibel zu finden, sondern daß die Bibel selbst die Offenbarung für uns sei.

Diese Behauptung findet sich zwar nicht ausdrücklich in ihnen niedergelegt, aber sie folgten darin der herkömmlichen frühern Lehre der Kirche über die Inspiration der Schrift, auf welche sie eben ihren Hauptgrundsatz von dem höchsten Ansehen derselben stützten. Es ergiebt sich dieses auch a) aus dem göttlichen Ansehen, das sie der Schrift deswegen beilegen, weil sie verbum Dei sei oder enthalte (s. Anmerk. 1. 2.) d. h. Lehre und Gebot Gottes; b) aus ihrer Behauptung, daß der heilige Geist durch die Propheten und Apostel geredet habe [3]); c) ferner daraus, daß sie das, was der Mensch durch den Gebrauch seiner eigenen Vernunft (ratiocinando) erkennt, von diesem von Gott kommenden, gegebenen Unterrichte, als von etwas Höherem, dem sich die Vernunft unterwerfen müsse, unterscheiden [4]); daß sie d) behaupten, menschliche Gebote oder Gelübde könnten das Gebot der Schrift, weil es ein von Gott gegebenes sei, nicht verändern [5]), und daß sie e) in allen gelegentlichen

---

3) S. das 8. Kapitel im 3. Thl. der Schmalk. Art. gegen das Ende, wo es unter andern heißt: „Petrus, prophetae, inquit, non ex voluntate humana, sed spiritu s. inspirati, locuti sunt sancti Dei homines. — Sancti erant, cum spiritus s. per eos loqueretur.“ — Apol. 2. p. 81.: „mirum est, adversarios tot locis scripturae nil moveri. — num frustra existimant toties idem repeti? num arbitrantur excidisse spiritui sancto non animadvertenti has voces?“ Aug. C. abus. VII. p. 42.: „cur toties prohibet scriptura condere et audire traditiones? — num frustra haec praemonuit spiritus sanctus?“ Praef. ad Apol. p. 48.: „contra manifestam scripturam spiritus sancti.“ — Apol. 13. p. 288. heißt es von der Stelle 1 Kor. 7, 2.: „neque vero ulla vota, aut ullae leges possunt abolere mandatum spiritus sancti.“

4) S. Anmerk. 2. — Art. Smalc. P. 3. 1. p. 317.: „peccatum haereditarium tam profunda est corruptio naturae, ut nullius hominis ratione intelligi possit, sed ex scripturae patefactione (deutsch: „aus der Schrift Offenbarung“) agnoscenda et credenda sit“.

5) S. den 26sten Artik. d. Augsb. Conf., wo menschliche Traditionen der göttlichen Lehre durchgängig entgegengesetzt werden. Desgl. apol. art. 8. — Aug. C. de abus. 3. p. 23.: „sicut nulla lex humana potest mandatum Dei (in der Schrift) tollere; ita nec votum potest tollere

Aeußerungen den Inhalt der Schrift beständig einen göttlichen Unterricht nennen, und ihn als solchen behandeln [6]).

Ungeachtet also die symbolischen Bücher keine Theorie der Offenbarung als confiteor aufstellen; so sieht man doch, daß sie lehren, Gott habe einigen Menschen einen unmittelbaren Unterricht in Sachen der Religion ertheilt, der Geist Gottes habe sie erleuchtet, durch sie gesprochen, und durch sie die heiligen Schriften, als Codex aller Offenbarung, geschrieben. Sie verstehen also unter Offenbarung einen von Gott oder dessen Geist der menschlichen Seele unmittelbar, ohne Dazwischenkunft eines Dritten, ertheilten Unterricht, den sie von der Gotteserkenntniß, welche die menschliche Vernunft durch eigenes Nachdenken erlangen kann, wohl unterscheiden. Sie nennen also die Offenbarung eine göttliche, nicht wegen ihres Inhalts, sondern wegen ihres göttlichen Ursprungs; doch unterscheiden sie dieselbe von der Vernunfterkenntniß nicht als contrarium, sondern als diversum, in Hinsicht des Inhalts und der Auctorität. — Ganz gleichförmig mit den lutherischen Bekenntnissen, nur aber bestimmter, sprechen sich hierüber die reformirten Bekenntnisse aus. Sie erklären die heilige Schrift für das Wort Gottes selbst, oder für die Offenbarung, sprechen die Theorie von der Inspiration noch unumwundener aus, erklären daher die Schrift für einen vollkommenen und völlig hinreichenden Unterricht der Religion, und legen ihr die höchste Auctorität in Sachen des Glaubens und Lebens bei *). Wir haben sonach bei dem sym-

---

mandatum Dei." Ebendas. 6. p. 34. — Dasselbe behaupten sie auch von Gebräuchen; Apol. 12. p. 272.: „neque vero leve est peccatum, tales cultus sine mandato Dei, sine exemplo scripturae in ecclesia instituere."

6) Die Religionslehre der Schrift heißt Apol. p. 232. „sana doctrina", „deutsch: die reine göttliche Lehre." F. C. epit. 11. p. 619. „voluntas Dei revelata." art. 17. p. 809. „sanctum Dei praeceptum; — verbum Dei revelatum." p. 710. „doctrina coelestis." — Art. Smalc. P. 3. 13. p. 279.: „Si haec non est ipsa evangelii vox, si non est sententia patris aeterni, quam tu, qui es in sinu Patris, revelasti mundo, jure plectimur."

*) Confess. Helvet. Cap. I. (p. 1.): „Credimus et confitemur, scripturas canonicas sanctorum Prophetarum et Apostolorum utriusque testamenti ipsum verum esse verbum Dei: et auctoritatem sufficientem ex semet ipsis non ex hominibus ha-

bolischen Lehrbegriffe zweierlei zu betrachten 1) die Lehre von der göttlichen Offenbarung, und 2) die Lehre von der heiligen Schrift, als dem alleinigen Codex der göttlichen Offenbarung; welches zwei Kapitel dieses Theils giebt. Zuvor aber wollen wir über das Ganze die dogmatische (§. 11.) Kritik folgen las-

---

bere. Nam Deus ipse loquutus est Patribus, Prophetis et Apostolis, et loquitur adhuc nobis per scripturas sanctas. Et in hac scriptura sancta habet universalis Christi Ecclesia plenissime exposita, quaecunque pertinent cum ad salvificam fidem, tum ad vitam Deo placentem, recte informandam. Quo nomine distincte a Deo praeceptum est, ne ei aliquid vel addatur vel detrahatur (Deut. IV, 2. Apoc. XXII, 12.). Sentimus ergo ex hisce scripturis petendam esse veram sapientiam et pietatem, Ecclesiarum quoque reformationem et gubernationem, omniumque officiorum pietatis institutionem, probationem denique dogmatum reprobationemque aut errorum confutationem omnium" etc — Confess. Gallica num. V. (p. 111.): Credimus verbum his libris (den kanonischen Büchern) comprehensum ab uno Deo esse profectum, quo etiam uno, non autem hominibus, nitatur ipsius auctoritas. Cumque haec sit omnis veritatis summa, complectens quidquid ad cultum Dei et salutem nostram requiritur, neque hominibus, neque etiam ipsis Angelis fas esse dicimus, quicquam ei verbo adiicere vel detrahere, vel quicquam prorsus in eo immutare." — Eben so die Confessio Scotica im 18. Artik. (p. 159.) — Conf. Anglica art. VI. (p. 128.): „Scriptura sacra continet omnia, quae ad salutem sunt necessaria, ita ut quicquid in ea nec legitur, neque inde probari potest, non sit a quoquam exigendum, ut tanquam articulus fidei credatur aut ad salutis necessitatem requiri putetur." — Endlich die Confess. Belgica, II (p. 171.): „Confitemur, hoc Dei verbum non humana voluntate allatum traditumque fuisse, sed sanctos Dei viros divino afflatos spiritu locutos esse. — Postea vero Deus servis suis Prophetis et Apostolis mandavit, ut sua illa oracula scriptis consignarent." — Nach Aufzählung der kanonischen Bücher heißt es num. V. weiter: „hosce omnes libros solos pro sacris et canonicis recipimus, ut ad eos, veluti ad regulam, fides nostra exigatur, iisque tanquam fundamento innitatur et stabiliatur. Eaque omnia, quae illis continentur, absque omni dubitatione credimus." — VII.: „Credimus, sacram hanc scripturam Dei voluntatem perfecte complecti, et quodcunque ab hominibus, ut salutem consequantur, credi necesse est, in illa sufficienter contineri." — Eben so die Confess. Bohemica art. I. (p. 276. sq.); die Confessio Marchica num. II. III. (p. 372 sq.); die Declaratio Thoruniensis I. (p. 411 — 414)

sen, weil beide Behauptungen bei derselben sich nicht wohl trennen lassen.

§. 15.

Dogmatische Beurtheilung der kirchlichen Theorie.

Es leuchtet von selbst ein, daß die Theorie der symbolischen Bücher von der Schrift und der in ihr enthaltenen göttlichen Offenbarung mangelhaft und selbst nach ihrem Systeme unvollkommen ist. Denn was 1) die heilige Schrift betrifft, so ist offenbar die Bestimmung, daß sie allein Regel und Richtschnur des Glaubens und Lebens sei, eine antithetische, gegen die Tradition, Concilienbeschlüsse und Aussprüche der Päpste gerichtet, welche die römische Kirche der Schrift gleich setzt. Diese vermeintlichen Erkenntnißquellen zu verwerfen, war die Hauptabsicht der symbolischen Bücher, und darum blieb der Sinn der Thesis selbst und ihr Gebrauch für unsre Kirche unerörtert und unbestimmt. Zwar brauchen sie **scriptura sacra** und **verbum Dei** als identisch, da aber die Schrift auch manches Menschenwort enthält, das durchaus vom göttlichen Wort geschieden werden muß, so muß man fragen: Was ist in der Schrift Wort Gottes? und nach welchen Regeln ist das Wort Gottes aus der Schrift zu schöpfen? — Auch der Umfang der Schriften, die das Wort Gottes enthalten, wird nicht genau begrenzt. Es heißt blos **prophetica et apostolica scripta cum Vet. tum Novi Test.**, ohne sie weiter anzugeben, was jedoch in mehrern reformirten Bekenntnissen geschehen ist*). Noch weniger wird gesagt, wie die Schrift Regel und Richterin des christlichen Glaubens und Lebens sei? ob damit gemeint sei, daß jeder Lehrsatz wörtlich in der Schrift vorkommen müsse, und das Geschäft des Theologen blos sei, diese Lehrsätze zu sammeln, oder ob man dabei mehr auf den Sinn und Geist der ganzen Schrift als auf einzelne Worte und Ausdrücke zu sehen habe. Endlich

*) Die **Confess. Helv.** bemerkt ausdrücklich **cap. I.**, daß die apokryphischen Bücher des alten Testaments keine Norm des Glaubens seien. Die **Confess. Gallicana** zählt §. 3. alle Bücher des alten und neuen Testaments namentlich auf, um über das, was sie zur **scriptura divina** rechnet, keinen Zweifel zu lassen. Dasselbe thut die **Confess. Anglic.** im 6ten Artik. und die **Confess. Belgic.** im 4. §.).

wird nichts bestimmt darüber, wie die Aussprüche der Schrift zu ermitteln seien? welcher Erklärung man folgen solle, der wörtlichen oder einer geistigen Ausdeutung? wer die Schrift erklären, und wer über das, was Schriftlehre sei, den entscheidenden Ausspruch thun solle, ob jeder Einzelne, oder die Kirche, ob die Lehrer des Worts allein, oder Lehrer und Laien zusammen? Es war den Verfassern der Symbole auch hier mehr um die Antithesis gegen die römische Kirche, als um die Entwickelung der Thesis für ihre eigene Kirche zu thun, in welcher daher alle diese Fragen im Laufe der Zeit zur Untersuchung kommen mußten. Nur die reformirten Bekenntnisse haben einiges darüber festgestellt, was weiter unten angegeben werden soll.

Was aber 2) ihre Theorie von der Offenbarung betrifft, so ermangeln auch hier unsre Bekenntnißschriften genauerer Bestimmungen. Sie erklären sich nicht weiter über die Art der Einwirkung des Geistes Gottes auf die menschliche Seele, und die subjectiven Kriterien, an denen der Mensch diese Einwirkung als eine göttliche erkennen könne; nicht über innere oder äußere Beglaubigung einer empfangenen Offenbarung für Andere*). Auch über die Nothwendigkeit einer Offenbarung schweigen sie. Sie ergiebt sich aber aus der Lehre von der Erbsünde, ihrer Verdammlichkeit und ihren Folgen. Denn da der Mensch dadurch ganz unfähig geworden sein soll, Gott und seine Gebote zu erkennen; so mußte Gott, wenn er den Menschen retten wollte, ihm Offenbarung geben. Da aber dieser Wille Gottes, den Menschen zu retten, durchgängig als Gnade darge-

*) Die Confess. Gall. art IV. sagt hierüber: „Hos libros agnoscimus esse canonicos, id est, ut fidei nostrae normam ac regulam habemus, idque non tantum ex communi Ecclesiae consensu, sed etiam multo magis ex testimonio et intrinseca Spiritus sancti persuasione." Eben so, fast mit denselben Worten die Confess. Belgica art. V.: „Ea omnia, quae illis (libris sacris) continentur absque omni dubitatione credimus, idque non tam, quod Ecclesia eos pro huiusmodi recipiat et approbet, quam inprimis, quod spiritus sanctus in cordibus nostris testetur a Deo profectos esse, comprobationemque eius in se ipsis habeant: cum vel ipsi coeci ea, quae in illis praedicta fuerunt, evenire, ipso quasi contractu [contactu?] deprehendant." — Daß das Ansehen der Schrift nicht auf dem Ausspruch der Kirche ruhet, sagt auch die Confess. Scot. art. XIX. XX.

stellt wird; so ist jene Nothwendigkeit keine absolute, sondern eine hypothetische.

Eine besonders wichtige Unvollkommenheit der Theorie der symbolischen Bücher unsrer sowohl, als der reformirten Kirche ist, daß ihr eine Bestimmung über das Verhältniß der zu verschiedenen Zeiten erfolgten Offenbarungen unter einander selbst mangelt. Sie stellen das allgemeine Princip, daß die in der ganzen Schrift enthaltene göttliche Offenbarung die letzte Richterin in Glaubenssachen sei, ohne alle nähere Bestimmung auf, und brauchen ohne Unterschied Stellen des alten und neuen Testaments zum Beweis; ja es ist ihnen schon ein in der Schrift vorkommendes Beispiel [7]) zum Beweise genug. Da ihnen Offenbarung und Bibel identisch waren, so trugen sie alles, was sich aus dem logischen Begriffe einer Offenbarung ergiebt, (nicht auf die Religionslehre) sondern auf das Bibelbuch über. Da eine Offenbarung nichts Falsches enthalten kann, so behaupteten sie auch, die Bibel könne keinen falschen Satz irgend einer Art enthalten; da die Offenbarung nicht von der Vernunft gerichtet werden kann und unbedingten Glauben fordert, so behaupteten sie beides auch von allen Sätzen des Bibelbuchs. Da die Offenbarung, als von Einem Urheber ausgehend, nur Eine sein kann, so meinten sie, die Lehre des alten und neuen Testaments sei Eine, und das Christenthum und die Kirche habe im Paradiese begonnen. Sie betrachteten daher die Offenbarung durch Christum und die Offenbarungen vor ihm als Eine *), setzten die Offenbarungen des alten Testaments denen des N. T. gleich, und brauchten sie ohne Unterschied zum Beweise ihrer Sätze oder zur Widerlegung ihrer Gegner [8]), mit der einzigen Ein-

---

7) S. d. letzte Stelle der 5. Anmerk. — Apol. 9. p. 228.: „cum adversarii doceant, fiduciam collocare in invocatione sanctorum, cum neque verbum (hier so viel als mandatum) Dei, neque exemplum scripturae habeant. ib.“ p. 224.

*) Die Confess. Scotica sagt art. XVIII.: „videndum nobis est, quid spiritus s. uniformiter in corpore sacrae scripturae dicat, — — hoc enim omnes sine controversia fatentur, spiritum Dei, qui est unitatis spiritus, nullibi sibi contrarium esse.“ Confess. Helv. c. 18.: „Evangelii doctrina — non modo vetus erat, et est adhuc vetus doctrina, sed omnium in mundo antiquissima.“

8) S. die 1. Anmerk. — Außerdem Apol. art. 1. über den Spruch

schränkung, daß die Beobachtung der Ceremonien des mosaischen Gottesdienstes von Jesu, wenn auch nicht aufgehoben, doch wenigstens nachgelassen worden sei [9]). Eben so wenig unterscheiden sie beim Inhalte des N. Test., was eigentlich göttlicher und folglich allgemein verbindlicher Unterricht sei und was nicht. Daß sie dadurch sich öfters in Verlegenheit setzen mußten, war unvermeidlich, weil ihre Gegner sie nun nicht selten mit den eignen Waffen bestritten, und die Differenz des alten und neuen Testaments in vielen Dingen ihnen selbst nicht entgehen konnte. Diese Verlegenheit spricht sich z. B. bei Luther aus, der das dritte Gebot von der Sabbathsfeier für unverbindlich erklären mußte, weil es ein temporelles sei, ungeachtet es in der Reihe der andern göttlichen Gebote steht, womit er zugab, daß die Vernunft nach dem Inhalte der Schrift beurtheilen dürfe, ob etwas göttliches Gebot und Lehre sei, oder nicht [10]). Eben

---

Genes. 3, 15. art. 6. p. 181. sqq. p 190. – Apolog. art. 2. p. 60.: „universa scriptura in hos duos locos praecipuos distribui debet, in legem et promissiones." Art. 5. p. 173. sq.: „Consensus prophetarum judicandus est universalis ecclesiae consensus esse. Nec Papae nec ecclesiae concedimus potestatem decernendi contra hunc consensum prophetarum." Der 7. Art. der Englischen Kirche „de veteri Test:" sagt: „Testamentum vetus novo contrarium non est, quandoquidem tam in veteri quam in novo per Christum — aeterna vita humano generi est proposita. Quare male sentiunt, qui veteres tantum in promissiones temporarias sperasse confingunt. Quanquam lex a Deo data per Mosen (quoad ceremonias et ritus) Christianos non adstringat, neque civilia eius praecepta in aliqua republica necessario recipi debeant, nihilominus tamen ab obedientia mandatorum (quae moralia vocantur) nullus (quantumvis Christianus) est solutus." Vergl. die Helv. Confess. c. 13.

9) Apol. art. 7. p. 43.: „Scriptura abrogavit sabbatum, quae docet, omnes ceremonias Mosaicas post revelatum evangelium omitti posse."

10) Cat. maj. 3. praec. p. 423.: „quamobrem hoc praeceptum, quantum ad externum illum et crassum sensum attinet (nämlich ein Ruhe- und Erholungstag zu sein), ad nos Christianos non pertinet. Est enim externa quaedam res sicut omnes aliae V. T. constitutiones, certis quibusdam ritibus, personis, temporibus et locis destinatae, quae omnes iam per Christum liberae factae sunt. Caeterum, ut hinc christianum quendam intellectum hauriamus pro simplicibus" etc.

so geräth Melanthon (Apol. art. 12. p. 259 sq.) ins Gedränge, wenn sich die Gegner zur Vertheidigung des Meßopfers auf das tägliche Opfer im mosaischen Gesetze, als typus der Messe, und art. 11. p. 243 f. wenn sie sich wegen des Cölibats auf das Gebot des mosaischen Priesterthums, daß der Priester, wenn er den Tempeldienst verrichten solle, sich des Beischlafs enthalten müsse, berufen. Auch die Augsburgische Confession sieht sich genöthigt zuzugeben, daß im N. T. locale und temporelle Vorschriften enthalten seien, z. B. das Gebot 1 Kor. 11, 5. daß die Weiber verschleiert sein sollen, (Aug. C. de abus. VII. p. 42.) desgleichen den apostolischen Beschluß Apost. 15, 20. mit dem Hinzufügen, daß man darauf sehen müsse, ob etwas für immer verordnet sei, oder nicht [11]). Daß aber die Verfasser der symbolischen Bücher dadurch und durch die Vergleichung der Moral des A. und N. Test. nicht zu näherer Bestimmung ihres Princips geleitet wurden, ist um so befremdlicher, da sie nach dem Sinne ihres Systems nichts in der Schrift zur religiösen Offenbarung zu rechnen berechtiget waren, als was entweder zum Gesetz oder zum Evangelio gehört. Denn ganz consequent beziehen sie nach ihrer Theorie den göttlichen Unterricht nur auf die zwei Punkte: Bekanntmachung der gestifteten Erlösungsanstalt (Berufung zum Glauben) und Gebot über die Besserung und ein nach Gottes Willen eingerichtetes heiliges Leben (Berufung zur Buße).

Doch, was das Wichtigste ist, nach der Lehre der symbolischen Bücher über die Person Christi und die communicatio idiomatum scheint eine Theorie der Offenbarung, wie sie zu Grunde legen, ganz überflüssig zu sein. Denn da die menschliche Natur des Gottmenschen Christi der Eigenschaften der göttlichen, namentlich der Allwissenheit, theilhaftig war; so bedurfte es für Christum keiner Offenbarung. Sie schreiben ihm auch wohl nirgends Offenbarung zu, sondern betrachten seine Aus-

---

11) Aug. Conf. de abus. VII. p. 43.: „apostoli jusserunt abstinere a sanguine, quis nunc observat? neque tamen peccant, qui non observant, quia ne ipsi quidem apostoli voluerunt onerare conscientias tali servitute, sed ad tempus prohibuerunt propter scandalum. Est enim perpetua voluntas Evangelii consideranda in decreto.

sprüche, als die des Sohnes Gottes, schon seiner Person wegen für verbindlich; wenigstens Luther in der (Anmerk. 6.) angeführten Stelle. Für Christum also bedurfte es der Offenbarung durch den Geist Gottes nicht; eben so wenig als für die Evangelisten, die seine Aussprüche blos referiren, und selbst nicht für diejenigen Apostel, die seinen Unterricht genossen, sondern nur für Paulus und die Propheten des A. Test. Auch hätte sich hieraus von selbst das Verhältniß der christlichen Lehre zu den frühern Offenbarungen ergeben. Da die letztern nur Einleitung zu dem Erlösungswerk und Vorbild desselben sein sollten; so ist klar, daß der Inhalt des N. Test. (die Glaubwürdigkeit seiner Verfasser vorausgesetzt) über dem A. Test. stehet, und daß für Christen nicht das, was den Schatten und das Vorbild enthielt, sondern das Original und die Wirklichkeit, d. i. Christus und seine Lehre, die höchste norma fidei et vitae sein muß.

Endlich muß aber zugestanden werden, daß die evangelisch-protestantische Kirche ihr principium cognoscendi, die heilige Schrift, selbst aufgegeben hat. Die Reformatoren hatten in dem guten Glauben, daß ihr Schriftverständniß das objectiv wahre und unumstößlich richtige sei, Bekenntnisse ihres Glaubens aufgestellt. Die Fürsten und Obrigkeiten machten in der verzeihlichen aber doch nicht verbürgten Voraussetzung der unumstößlichen Wahrheit dieses Schriftverständnisses, jene Bekenntnisse zu verbindlichen Lehrnormen für die Lehrer, wobei sie wesentlich nichts anderes thaten, als daß sie die Autorität des Schriftverständnisses der Reformatoren unter ihrer eignen Autorität für unfehlbar und darum für unwandelbar für alle Zeiten erklärten. Damit hoben sie das Princip der Reformation auf, indem nun nicht mehr zu fragen war: was lehrt die Bibel? denn diese Frage war für alle Zeit unwiderruflich entschieden; sondern: was lehren die zur Norm erhobenen symbolischen Bücher? Das Princip war nun nicht mehr: die heil. Schrift soll entscheiden; sondern: die zur Norm erhobene Auslegung der Bibel in den Schriften der Reformatoren soll entscheiden. Damit ist aber doch der Vorwurf der Katholiken, daß wir sonach Luthern, Calvin rc. zu Päpsten gemacht haben sollen, noch nicht gegründet. Denn bei den päpstlichen Entscheidungen darf niemand nach Gründen fragen; bei den Entscheidungen der Reformatoren über den Schriftsinn aber geht man von der Voraussetzung aus, daß

sie den Sinn der Schrift nach wissenschaftlichen Gründen richtig aufgefaßt hätten; daher hier der Satz im Hintergrunde liegt, den man auch bald geltend machte, daß die Auslegung der Bibel der theologischen Wissenschaft angehöre. In wiefern und in wie weit aber der Religionseid auf die Bekenntnisse der Reformatoren in seiner Kraft war, in so weit war wirklich das Princip der Erkenntniß, das die symbolischen Bücher aufgestellt hatten, aufgehoben.

Nach dieser dogmatischen Prüfung ist nun die Theorie der symbolischen Bücher 1) über die Offenbarung, und 2) über die Schrift als Codex der Offenbarung, auch mit den Aussprüchen der Schrift selbst und den Wahrheiten der Vernunft und der Erfahrung zu vergleichen.

Erstes Kapitel.

Von der göttlichen Offenbarung.

§. 16.

Begriff der Offenbarung überhaupt nach der Schrift.

Das ganze Alterthum hatte die Vorstellung, daß alle, als Weise, Künstler, Dichter, welche Großes und Gutes hervorbrachten, und im Zustande der Begeisterung wirkten, unter dem Einflusse eines göttlichen Anhauchs oder Geistes ständen [12]). So auch bei den Hebräern, wie aus 1 Sam. 10, 5. 2 Kön. 3, 15. 4 Mos. 11, 25. 2 Mos. 31, 3. 35, 31. erhellt. Auch haben namentlich alle Religionsstifter (Minos, Zoroaster, Confucius, Muhammed) den Anspruch gemacht, ihre Belehrungen von Gott empfangen zu haben. Von dem Mittheilen des Unbekannten, Verborgenen wird in der Schrift besonders *ἀποκαλύπτω*, *ἀποκάλυψις* (גִּלָּה, revelavit) gebraucht, das eigentlich heißt:

---

12) Sie hießen: *θεόφοροι*, *θεόδοχοι*, *θεόπνευστοι*, *θεομάντεις*, *ἔνθεοι*, und der Zustand *ἐπίπνοια*, *θειασμός*, cf. Homer. Odyss. I, 347. XXII, 347. Cicero pro Arch. c. 8. Tusc. 5, 4. Xenoph. Mem. I, 1. Eurip. Iphig. 762. Cicero de nat. Deor. 2, 66.: „nemo vir magnus sine aliquo afflatu divino unquam fuit.“ Diod. Sic. bibl. hist. I, 94. Seneca ep. 41.: „sacer intra nos spiritus sedet bonorum malorumque nostrorum observator et custos.“

den Schleier von etwas wegziehen, etwas aufdecken, 3 Mos. 20, 17—21. 4 Mos. 5, 18. 1 Sam. 20, 30.; — dann tropisch: etwas, das nicht bekannt war, durch Wort oder That bekannt machen, es mag nun nur wegen gewisser Umstände (relativ) unbekannt oder so beschaffen sein, daß man es niemals ohne fremde Hülfe gefunden haben würde (absolut unbekannt). Matth. 10, 26. Luk. 2, 35. Sir. 22, 22.[13]). — So auch der religiöse Begriff von offenbaren, wenn es Gott zugeschrieben wird. Es heißt, den Menschen von Dingen, die ihm noch unbekannt sind, unterrichten. Die Schrift erwähnt göttlicher Offenbarungen durch Erscheinungen und Engel (1 Mos. 3, 8—10. 18, 1 ff. 19, 1. 2 Mos. 3, 2 ff. 40, 34. 2 Sam. 24, 17. Dan. 9, 21. Luk. 1, 19. 2, 9. 24, 23.), durch Träume (1 Mos. 28, 12. Matth. 2, 12. 13. 22. Apost. 16, 9.), Ekstasen (Jes. 6, 1 ff. Ezech. 1, 1 ff. 2 Kor. 12, 2—4.), Stimmen vom Himmel (1 Mos. 22, 11. Matth. 3, 17. Joh. 12, 28. Apost. 9, 4.), die Antworten durch das Urim und Thummim (2 Mos. 28, 30. 4 Mos. 27, 21.). Diese Arten von Offenbarungen werden aber meistens auf specielle Gegenstände, und nur selten auf religiöse Ideen bezogen. Wichtiger ist daher ein anderer Unterschied im biblischen Begriff der Offenbarung. Er wird nämlich 1) in den Fällen gebraucht, wo Gott dem Menschen Thatsachen vorhält, durch welche ihm etwas gelehrt werden soll, wenn er nämlich darauf aufmerksam ist, und seine Vernunft gebraucht. In diesem Falle wird der Stoff zur Erkenntniß, nicht aber die Erkenntniß selbst gegeben, die vielmehr durch ein Urtheil der Vernunft (ratiocinium) daraus abgeleitet werden muß; Jes. 52, 10. Apost. 10, 10 ff. Joh. 10, 25., wohin auch alle Stellen gehören, wo das Verständniß der Weissagungen aus dem Erfolg erkannt wird, Matth. 2, 15. 17 f. 3, 3. 12, 17. 18. 13, 14. 35. Joh. 12, 38. 2 Petr. 1, 20. Ἀποκαλύπτειν ist dann eben so viel als φανερὸν ποιεῖν, φανερὸν γίνεσθαι, was in ähnlichen Fällen dafür gebraucht wird (1 Kor. 4, 5.) und man kann da-

---

13) Es war daher eine willkührliche, dem Sprachgebrauche nicht gemäße Bestimmung, wenn man (z. B. Morus, epit. p. 6.) unter Offenbarung die Bekanntmachung solcher Lehren verstand, welche die menschliche Vernunft von selbst nie erkannt haben würde. So war die Lehre von Einem Gotte als Offenbarung bei den Juden, und ohne Offenbarung bei einigen Philosophen des Alterthums.

her diese Art von Offenbarung göttliche **Manifestation** nennen, besonders da der Apostel Paulus selbst diesen Ausdruck von der Erkenntniß Gottes aus den Werken der Natur braucht, Röm. 1, 19. vergl. Apostelg. 14, 17. Psalm. 19, 1 ff. und Röm. 2, 14 f. vergl. 5 Mos. 30, 11 ff. Bei der Manifestation ist der Mensch activ, und muß Gott suchen und ergreifen (*ζητεῖν τὸν θεόν, εἰ ἄραγε ψηλαφήσειαν αὐτὸν καὶ εὕροιεν*, Apost. 17, 27.). Beispiele finden sich davon, außer den angeführten, Jes. 52, 10. Apost. 10, 10 ff. — Offenbarung wird aber auch 2) von einer Thätigkeit Gottes oder seines Geistes gebraucht, durch welche er ohne Dazwischenkunft einer vermittelnden Ursache (**sine causarum externarum interventu**) der Seele des Menschen Kenntnisse mittheilt, Amos 3, 7. Jes. 59, 21. Dan. 2, 47. 1 Mos. 17, 1. 1 Kor. 2, 10. Eph. 1, 9. 2 Kor. 12, 1. 2 Petr. 1, 21. Mark. 13, 11. Luk. 12, 18. Diese Art von Offenbarung kann man **Inspiration** nennen, da sie meistens vom Geiste Gottes abgeleitet und mit dem Namen *ἐπίπνοια, θειασμός* (das Hebräische רוּחַ יְהוָה עָלָיו) belegt wird *). Bei der Inspiration verhält sich der Mensch leidend; Gott sucht und ergreift ihn (*ὑπὸ πνεύματος ἁγίου φερόμενος λαλεῖ*, 2 Petr. 1, 21.) [14]). Diese Art der Offenbarung kann man die **un-**

---

*) Sehr richtig bemerkt **Twesten** hierbei (Vorles. S. 393.), die ganze Erscheinung Christi sei vorzugsweise als Manifestation zu begreifen, die höhere Erkenntniß der Propheten und Apostel aber als Inspiration.

14) Die alte Welt stellte sich die Wirkung der Inspiration auf das Gemüth des Empfängers, besonders bei Ertheilung von Orakeln, so stark vor, daß der Prophet nicht die Freiheit habe, was er sagen wolle, sondern sagen müsse, was ihm der Geist auszusprechen gebe. S. **Homer** Odyss. 1, 347 — 350., und in den Sibyllin. Orakeln sagt die Sibylle (2. Bd. S. 189. edit. **Gallaei**): *οὔτε γὰρ οἶδα ὅ,τι λέγω, κέλεται δὲ θεός τὰ ἕκαστ᾽ ἀγορεύειν.* Ganz so sagt **Josephus** (antiq. 4, 6. 5.) von Bileam, als er das Israelitische Volk gegen seinen Willen segnen mußte (4 Mos. 23. und 24.): *καὶ ὁ μὲν τοιαῦτα ἐπεθείαζεν, οὐκ ὢν ἐν ἑαυτῷ, τῷ δὲ θείῳ πνεύματι πρὸς αὐτὰ κεκινημένος*, und legt dem Bileam die Worte in den Mund: *δοκεῖς ἐφ᾽ ἡμῖν εἶναί τι* (daß es mir und andern Propheten frei stehe) *περὶ τῶν τοιούτων σιγᾷν ἢ λέγειν, ὅταν ἡμᾶς τὸ τοῦ θεοῦ λάβῃ πνεῦμα; φωνὰς γὰρ ἃς βούλεται τοῦτο καὶ λόγους οὐδὲν ἡμῶν εἰδότων ἀφίησιν. — — Παντελῶς γὰρ ἀσθενεῖς οἱ προγινώσκειν περὶ τῶν ἀνθρωπείων παρ᾽ ἑαυτῶν λαμβάνοντες ὥστε μὴ ταῦθ᾽ ἅπερ ὑπαγορεύει τὸ θεῖον λέγειν* (Apost. 2, 4. *καθὼς τὸ πνεῦμα ἐδίδου αὐτοῖς ἀποφθέγγεσθαι*), *βιάζεσθαι δὲ τὴν ἐκείνου βούλησιν. Οὐδὲν γὰρ ἐν ἡμῖν ἔτι* (nichts

mittelbare nennen, weil nichts Manifestirendes zwischen Gott und der menschlichen Seele steht, (denn das Sprechen, das bisweilen Gott zugeschrieben wird, ist symbolischer Ausdruck der Ideenerweckung in dem Menschen) — oder auch die übernatürliche, weil Gott dem Menschen Gedanken mittheilt durch sich selbst, ohne Vermittelung der Natur, d. h. des Zusammenhangs sinnlicher Erscheinungen. Die Manifestation aber kann mittelbare Offenbarung heißen, weil bei ihr zwischen Gott und der menschlichen Vernunft etwas Aeußerliches (Schicksale, Naturerscheinungen) steht, durch welche die Kenntniß des Göttlichen vermittelt, also weil diese Kenntniß durch Mittelursachen gegeben wird, — und natürliche, weil sich Gott in der Natur und durch sie dem Menschen kund thut. In Hinsicht auf den Empfänger giebt die Inspiration unmittelbares Wissen, weil sie eine Thatsache im menschlichen Bewußtsein ist, die Manifestation aber mittelbares Wissen, weil da der Empfänger discursiv erkennt, d. h. durch Urtheil und Schluß [15].

---

hängt mehr von uns ab) *φθάσαντος εἰςελθεῖν ἐκείνου ἡμέτερον.* — Dasselbe sagt Philo: quis rerum divin. haer. p. 404.: *προφήτης γὰρ ἴδιον μὲν οὐδὲν ἀποφθέγγεται, ἀλλότρια δὲ πάντα ὑπηχοῦντος ἑτέρου. Ὄργανον θεοῦ ἐστὶν ἠχοῦν κρουόμενον καὶ πληττόμενον ἀοράτως ὑπ᾽ αὐτοῦ.* Man vergl. auch Diod. Sic. lib. 16. c. 26. Auch liegt dieselbe Vorstellung dem Inspirationsbegriffe der ersten Kirche zu Grunde. So sagt Justin der Märtyrer, indem er die Harmonie des Religionsunterrichts der heil. Schriften rühmt (*λόγος παραινετ. πρὸς Ἕλληνας*, p. 9. A.): *οὔτε ἀνθρωπίνῃ ἐννοίᾳ οὕτω μεγάλα καὶ θεῖα γινώσκειν ἀνθρώποις δυνατὸν, ἀλλὰ τῇ ἄνωθεν ἐπὶ τοὺς ἁγίους ἄνδρας τηνικαῦτα κατελθούσῃ δωρεᾷ, οἷς οὐ λόγων ἐδέησε τέχνης — ἀλλὰ καθαροὺς ἑαυτοὺς τῇ τοῦ θείου πνεύματος παρασχεῖν ἐνεργείᾳ, ἵν᾽ αὐτὸ τὸ θεῖον ἐξ οὐρανοῦ κατιὸν πλῆκτρον, ὥςπερ ὄργανον κιθάρας τινὸς ἢ λύρας, τοῖς δικαίοις ἀνδράσι χρώμενον, τὴν τῶν θείων ἡμῖν καὶ οὐρανίων ἀποκαλύψῃ γνῶσιν.* Und Athenagoras apol. p. 9.: — *οἳ* (die Propheten) *κατ᾽ ἔκστασιν τῶν ἐν αὐτοῖς λογισμῶν, κινήσαντος αὐτοὺς τοῦ θείου πνεύματος, ἃ ἐνηργοῦντο ἐξεφώνησαν· συγχρησαμένου τοῦ πνεύματος, ὡσεὶ καὶ αὐλητὴς, αὐλὸν ἐμπνεῦσαι.*

15) Diese Eintheilung ist auf die Art der ursprünglichen Mittheilung gegründet. Unsre alten Theologen brauchten die Wörter anders. Unmittelbar nannten sie die Offenbarung in Hinsicht des ersten Empfängers; mittelbar in Hinsicht derer, welche sie von jenem erhalten. Besser nennt man das revelationem primitivam et derivatam. Sie nahmen hierbei Offenbarung in dem Sinne, daß es einen Zusammenhang geoffenbarter Lehren bezeichnet.

§. 17.

Beurtheilung der kirchlichen Theorie von Offenbarung nach dem A. T.

Es ist unbezweifelt, daß das A. T. eine Reihe von Inspirationen aufstellt, welche heiligen Männern zu Theil geworden seien, besonders dem Moses und den Propheten. Doch die Idee von Offenbarung, die wir in der Wissenschaft suchen, nämlich die Idee eines Zusammenhangs religiöser Wahrheiten, die durch die Inspiration gegeben worden wären, ist dem A. T. gänzlich fremd. Es sind einzelne Gebote, Eröffnungen, Entscheidungen in zweifelhaften Fällen, Enthüllungen der Zukunft, Aussprüche der Begeisterung, welche sie von Gott und seinem Geiste ableiten, weit öfterer auf einzelne Schicksale als auf Religionswahrheiten sich beziehend (z. B. 2 Mos. 3, 1 ff. 4, 12. Dan. 1, 17—22. 2, 18 ff. 9, 21 ff.). So auch in den Propheten, die eben so oft von den politischen Verhältnissen, als von religiösen Gegenständen sprechen. Und selbst die mosaische Gesetzgebung, die sich ganz als Gottes Gesetzgebung ankündigt, hat nicht den Charakter eines religiösen Unterrichts, sondern den einer politischen Gesetzgebung, wenn man die einzige Idee von dem einen Gott als Schöpfer der Welt ausnimmt. Und auch diese Idee erscheint in ihr als Grundstein des politischen Gebäudes, der Theokratie, nicht als Lehrsatz. Die Gesetze über die Sitten aber sind so eingeflochten in die politische Gesetzgebung, daß man nicht irren wird, wenn man sie ihr auch zuzählt, wie denn auch Luther nicht verkannte, daß das dritte Gebot im Dekalogus ein politisches des israelitischen Staats sei. Ueberhaupt will der Mosaismus nicht sowohl eine Lehre, als vielmehr eine Verfassung sein, und kündigt sich daher auch unter dem Namen einer Verfassung (בְּרִית, διαθήκη) an. Die Religionslehre des A. T., oder die patriarchalische, mosaische und prophetische Religion, wie man sich ausdrückte, kommt daher auf wenige Sätze zurück.

Was nämlich die den Patriarchen (d. i. den Stammvätern des menschlichen Geschlechts überhaupt und der Israeliten insbesondere, welche vor Moses lebten) ertheilten Offenbarungen, die man in antediluvianas und postdiluvianas ohne Nutzen eingetheilt hat, betrifft; so kommen sie auf folgende Sätze zu-

rück: a) es ist ein allmächtiger Gott, dem die Menschen gehorchen, und den sie für ihren Herrn und Gesetzgeber erkennen müssen, Genes. 3, 3. und 17, 1., in welcher letztern Stelle beide wesentliche Theile der Religion dargestellt werden: nämlich der Glaube an Gott, als den Allmächtigen, den Schöpfer, und der Gehorsam gegen seinen Willen. Dieses war die Hauptidee, die in dieser Zeit in das vernünftige Bewußtsein der Menschen trat, angeregt durch das Symbol des Erscheinens und Sprechens Gottes. Die Bewahrer dieses Glaubens sind die Sethiten und Abrahamiten (Gen. 4, 26. 12, 8. 26, 14 f. 35, 1—7.). b) Der Mensch soll die Sünde nicht über sich herrschen lassen; der Tugendhafte nur ist Gott angenehm, der Lasterhafte aber wird von ihm bestraft, und auch die verborgenen Verbrechen straft seine Gerechtigkeit, s. Genes. 4, 7. 10. Kap. 6, 3. 5 ff. c) Der Mensch ist gleichsam Gottes Statthalter, sein Ebenbild auf Erden, welcher alle andre Geschöpfe beherrschen und zu seinem Besten gebrauchen darf, (Gen. 1, 27—30. 2, 19.) sein Leben selbst aber ist heilig und unverletzlich, Genes. 9, 1 ff. — Gewöhnlich rechnet man noch zur Religion der Patriarchen[16]) die Ankündigungen eines zukünftigen Beglückers der Menschen, Genes. 3, 14. 15. 12, 3. 22, 18; aber diese Stellen leiden eine verschiedene Erklärung. Fehlerhaft aber war es, wenn man ehemals alles, was in der Genesis steht, zur Religion der Patriarchen rechnete, z. B. die Lehre von der Schöpfung, dem Sündenfalle u. s. w., weil die Aufsätze darüber nicht von den Patriarchen herrühren. Eben so wenig gehören die Verheißungen 1 Mos. 15, 4—6. und 15, 7 ff. zur Religion.

Die Summe des mosaischen Gesetzes aber, in wie weit es zur Religion gehört, ist diese: es ist ein einziger Gott, (Jehova, der ewig derselbe ist) und keiner außer ihm; er hat alles geschaffen, erhält und regiert alles; er allein will von den Menschen verehrt sein; er verlangt die Tugend von den Menschen;

---

16) J. H. Heidegger: exercitat. de historia sacra patriarchar. P. III. J. J. Heß: Geschichte der Patriarchen, 2 Thle. Zürch, 1776. 8. G. Wernsdorf: diss. de divinis revelationibus earumque varietate, in s. dissert. T. I. diss. 20. Uebrigens s. die bibl. Theologien des A. T., besonders (G. L. Bauer) Theologie des A. T. Lpzg. 1796. gr. 8. und (dess.) Beilagen zur Theologie des A. T. Lpzg. 1801.

er bestraft das Böse und belohnt das Gute. Auch die Erwartung des Moses, daß Gott einst seinem Volke wieder einen neuen Propheten (d. i. Dolmetscher des göttlichen Willens) erwecken werde, und das, was er von den Engeln sagt, kann man mit zu der mosaischen Offenbarung rechnen, wiewohl Moses diese Sätze nicht gerade als göttliche Offenbarung vorträgt[17]).

Die Offenbarungen, welche nach Moses den Propheten des jüdischen Volks zu Theil wurden, und sich auf die Religion bezogen, kommen auf zwei Punkte zurück: a) nähere Erklärungen über die Nothwendigkeit des Gehorsams gegen Gott und den wahren Werth des äußerlichen von Moses verordneten Gottesdienstes; und b) Ankündigungen eines neuen und vollkommenen Bundes zwischen Gott und Menschen, so wie Weissagungen auf den Stifter dieses Bundes (Messias) und dessen Schicksale[18]).

Man sieht also, daß die Offenbarungen des A. Test., in wie weit sie religiösen Inhalts sind, nur die Religions- und Sittenlehre enthalten, von welcher Paulus Röm. 1, 19—21. und Kap. 2, 14. 15. versichert, daß sie der Mensch durch die Manifestation der Natur und des Gewissens allgemein erhalten habe, und daß nur das, was den Messias betrifft, das Einzige ist, was sich näher auf die Erlösungsanstalt oder das Christenthum bezieht. Da nun die Gotteslehre und Moral viel vollkommner im N. T. von Jesu und den Aposteln vorgetragen, und durch diese schon hinlänglich als göttliche Lehre beglaubigt worden ist; da es sonach einer Beglaubigung derselben durch das A. T. nicht bedarf; da endlich die Ankündigungen des Messias ihre Beglaubigung nur erst in dem Erfolge finden; so ist klar,

---

17) J. J. Heß: Geschichte Mosis, 2 Thle. Zürch. 1778. 8. — J. D. Michaelis: mosaisches Recht, 6 Thle. Frankf. a. M. 1775 ff. 8. Hegels Schriftforscher, 2. Bd. 1. Stück S. 175. Flatts Magaz. 3. St. S. 76 ff. (Jerusalem): Briefe über die mosaischen Schriften und Philosophie. Braunschw. 3te Aufl. 1783. 8. Jos. Priestley: Vergleichung der Gesetze des Moses mit denen der Hinduer ꝛc., übers. von Ziegenbein. Braunschw. 1801. gr. 8.

18) Niemeyers Charakteristik der Bibel, 5. Thl. S. 250 f. Eichhorns Einl. in das alte Test. 3. Thl. Stäudlin: de prophet. hebr. doctrina morali. Gött. 1798. 4. Henke's Neues Magazin, 4. B. 3. St. S. 540 ff. Scherers Schriftforscher, 2. u. 3. St. Hartmann, Excurs zu seiner Uebersetz. des Propheten Micha. (Lemgo, 1800. 8.)

daß es einer Theorie der Offenbarung für das A. T. nicht bedarf, daß aber auch dasselbe in gleichem Sinne, wie das neue Testament, nicht judex et norma fidei et vitae für Christen sein kann.

Und dieses um so mehr, da das A. T. wohl einzelne seiner Aussprüche vom Geiste Gottes ableitet, aber niemals seinen ganzen Inhalt. In den mosaischen Schriften wird nur das eigentliche Gesetz als ein von Gott gegebenes dargestellt, nirgends aber der ganze, oder auch der historische Inhalt des Pentateuchs; auch das nicht, was von den frühern Schicksalen des Menschengeschlechts und von den Patriarchen erzählt wird. Wenn man nun auch zugiebt, daß die mosaische Gesetzgebung göttlich war, so folgt doch daraus nicht, daß Alles, was Moses sonst erzählt, ihm durch den Geist Gottes mitgetheilt worden sei, was der Verfasser des Pentateuchs auch nirgends behauptet. Er giebt auch das, was er von den, gewissen Personen, z. B. dem Abraham, als von Gott ertheilten, Offenbarungen erzählt, ganz historisch, ohne nur mit einem Worte zu sagen, daß er die Geschichte solcher Offenbarungen selbst aus Offenbarung habe. Aber auch die Darstellung der mosaischen Gesetzgebung, als einer von Gott gegebenen, würde als historischer Bericht eines Dritten erscheinen, und daher von dessen Glaubwürdigkeit abhängen, wenn Moses, wie Vater und de Wette behaupten, nicht selbst der Verfasser seiner Schriften wäre [19]). Wenigstens ist so viel gewiß, daß nicht das ganze Mosaische Gesetz, und nicht in der Form, wie es jetzt erscheint, von Moses selbst herrührt, so wie auch nicht alle Gesetze, als von Gott gegeben, angekündigt werden*). Eben so wenig aber behaupten die Verfasser

---

19) J. S. Vater im 3ten Theile seines Commentars über den Pentateuch (3 Thle., Halle 1802—5. gr. 8.). De Wette Beiträge zu einer Einleitung ins A. T. — auch unter dem Titel: Kritik der mosaischen Geschichte. 2. Bändch. Halle, 1806 f. 8. Auch W. Gesenius in seiner trefflichen „Geschichte der hebr. Sprache und Schrift". Lpzg. 1815. 8., behauptet, daß das Alter der hebr. Sprache in ihrer jetzigen Gestalt nicht über Davids Zeitalter hinaufreiche. Gegen de Wette verdient G. W. Meyers Apologie der geschichtlichen Auffassung der histor. Bücher des A. T., besonders des Pentateuchs, (Sulzb. 1811. 8.) verglichen zu werden.

*) Das Letztere erkannte schon Origenes, homil. 16, §. 4: „Per Moysen quidem multa locutus est Deus, aliquanta tamen et Moy-

der andern historischen Schriften des A. T., daß sie aus göttlicher Offenbarung geschrieben hätten. Dasselbe gilt vom Buche Hiob, das sich ganz klar als ein dramatisches religiöses Gedicht ausspricht, und nirgends behauptet, daß es das, was es Gott dabei sprechen läßt, aus göttlicher Offenbarung habe. Noch weniger erklärt die kostbare Liedersammlung der Psalmen, daß die Aussprüche, Gebete, Lobpreisungen ihrer Verfasser von Gott ausgesprochen worden wären, sondern die einzelnen Stücke geben sich als Ausflüsse des religiösen Gemüths ihrer eigenen Verfasser. Und wie wollte man auch die mit dem bestimmten Gebote Christi streitenden Verwünschungen, die David gegen seine Feinde ausspricht, als Gottes Aussprüche ansehen? — Nicht anders ist es mit den Salomonischen Schriften. Sie geben sich als Aussprüche menschlicher Reflexion und sorgfältiger Betrachtung der Welt, und stimmen auch in vielen Dingen weder mit der Glaubens- noch mit der Sittenlehre des N. T. überein. Die göttlichen Offenbarungen aber können sich nicht widersprechen. Es bleiben also nur die Propheten übrig, die allerdings größten Theils ihre sämmtlichen Aussprüche als Aussprüche Gottes oder des Geistes Gottes ankündigen (Jes. 1, 2. 2, 1. 6, 1. 12, 1 ff. Jer. 1, 1 ff. Ezech. 1, 1 ff. Hos. 1, 1 ff. Joel 1, 1. Amos 1, 1. u. s. w.), bisweilen aber auch nur einzelne Theile ihrer Aussprüche von Gott ableiten, z. B. Dan. 9, 21 ff. 2, 18 ff. vergl. 1, 17—22. Von dem Inhalte ihrer Schriften geht aber wieder ein großer Theil ab, als zur Religion nicht gehörig, weil er politische Schicksale der Nationen oder den besondern Zustand des jüdischen Volks betrifft. Was sich in ihnen auf den äußerlichen Gottesdienst bezieht, das ist, selbst nach der Behauptung der symbolischen Bücher, freigegeben. Der eigentlich religiöse Inhalt ihrer Schriften aber betrifft, wie beim mosaischen Gesetz, die Gottes- und Tugendlehre und die Ankündigungen des Messias, deren Verhältniß zur christlichen Offenbarung schon vorhin angegeben worden ist.

---

ses **propria auctoritate** mandavit." Denn nach Matth. 19, 4 ff. habe **Gott** keine Ehescheidung gewollt, **Moses** aber sie nachgelassen. Dieses zeige auch 1 Kor. 7, 10. 12. 25. 2 Kor. 11, 17. „unde similiter **etiam in caeteris prophetis** aliqua quidem Dominus locutus est et non prophetae, **alia vero prophetae et non Dominus.**"

Die symbolischen Bücher also, wenn sie ohne alle nähere Bestimmung den Inhalt des ganzen alten Testaments als Offenbarung betrachten, und als Norm des Glaubens und Lebens der Christen aufstellen, behaupten viel mehr als das alte Testament selbst, und machen es zu etwas Umfassendern, als es selbst sein will.

Aber vielleicht berechtigt uns das N. T., den Inhalt des A. Test., auch wo es sich selbst nicht für göttlichen Unterricht erklärt, dennoch im Ganzen dafür anzunehmen? Es ist gewiß, daß sich bei den Juden einige Zeit nach dem Exil, als das A. T. gesammelt und geschlossen worden war, auch die Idee deutlicher ausbildete, daß die Verfasser desselben unter dem Einflusse des Geistes Gottes geschrieben hätten, daher das A. T. auch die heilige Schrift hieß [20]). Dieselbe Ansicht vom A. T. finden wir auch bei Jesu und den Aposteln, nämlich daß es von Propheten, d. h. Männern, die unter dem Einflusse des göttlichen Geistes gestanden, geschrieben sei. (Die Aussprüche des N. T. hierüber und ihre Bedeutung s. §. 19.). Wenn man nun aber auf Jesu und der Apostel Zeugniß annimmt, daß das alte Test. göttliche Offenbarungen enthalte; so ist klar, daß zuvörderst erläutert und bewiesen werden muß, in welchem Sinne und daß Jesu und der Apostel Lehre göttliche Offenbarung sei, weil davon auch der Sinn und die Geltung dessen abhängt, was sie von den frühern Offenbarungen sagen.

§. 18.

Beurtheilung der kirchlichen Theorie von Offenbarung b) nach dem N. T.

Jesus erklärt sich selbst für einen Propheten (Luk. 13, 33. Matth. 13, 57.), also für einen vom Geiste Gottes Ergriffenen und Belehrten, und für den Messias (Matth. 16, 20. 26, 63 ff. Joh. 4, 26.), unter welchem sich die Juden den größten Propheten dachten. Als solcher ward er mit dem heiligen Geiste erfüllt, oder der Geist Gottes kam auf ihn herab bei seiner

20) 1 Makk. 12, 9. S. meine „Dogmatik der Apokryphen" (Lpzg. 1805. 8.) S. 68 – 75. und Josephus contra Apion. I, 7. p. 1146. ed. Oberth., wo es von den Propheten des A. T. heißt: τῶν προφητῶν τὰ μὲν ἀνωτάτω καὶ τὰ παλαιότατα κατὰ τὴν ἐπίπνοιαν τὴν ἀπὸ τοῦ θεοῦ μαθόντων, τὰ δὲ καθ' αὑτοὺς ὡς ἐγένετο σαφῶς συγγραφόντων.

Taufe und blieb auf ihm (Matth. 3, 16 f. Luk. 3, 22. 4, 1. Mark. 1, 10. 11. Joh. 1, 32.); daher er auch die Schmähung, daß er nicht in Kraft des heiligen Geistes rede und handle, sondern in Kraft eines bösen Geistes, für eine Schmähung nicht seiner Person, sondern des heiligen Geistes selbst erklärte (Matth. 12, 34.). Als Messias, als der größte Prophet (Hebr. 1, 9.), war er daher auch berechtigt, das mosaische Gesetz zu verbessern, und er erklärte sich für befugt, nicht nur das Gebot der Sabbathsfeier näher zu bestimmen (Matth. 12, 8.), sondern auch die Sittenlehre des mosaischen Gesetzes zu verbessern und zu verändern, indem er dieses factisch an einigen merkwürdigen Beispielen that[21]). Er will also seine Lehre für göttlich angesehen wissen. Ueber die Art und Weise aber, wie der heilige Geist in Jesu gewirkt habe, wird in den Reden Jesu in den drei ersten Evangelien nichts Näheres bestimmt.

Dieses geschieht aber im Evangelium Johannis. Hier wird nicht nur gesagt, daß Jesus deßwegen ῥήματα τοῦ θεοῦ spreche, weil er den heiligen Geist empfangen habe, K. 3, 34. vergl. K. 1, 32., sondern Jesus selbst erklärt seine Lehre in sofern für eine göttliche, in wiefern er sie nicht selbst erdacht oder erfunden, sondern sie von Gott empfangen habe, Joh. 7, 16—18., wo die Ausdrücke διδαχὴ τοῦ πέμψαντός με, ἐκ τοῦ θεοῦ

---

21) S. Matth. 5, 20—48. — Die vorhergehenden Worte, v. 17—19., scheinen zu widersprechen, wenn man bei νόμος καὶ προφῆται v. 17. an das Sittengesetz denkt, wofür das ποιεῖν und διδάσκειν v. 19. allerdings zu sprechen scheint. Ich glaube aber doch, daß Jesus v. 17—19. an das Sittengesetz nicht, wenigstens nicht im 17ten und 18ten Verse, sondern an die im A. T. befindlichen Weissagungen gedacht hat. Denn a) ist πληρῶσαι v. 17. das gewöhnliche Wort von der Erfüllung der Vorhersagungen; b) zeigen die Worte ἕως ἂν πάντα γένηται, daß von Ereignissen, Schicksalen, welche erfüllt werden sollen, die Rede ist, welche in diesem Zusammenhange nur Jesu, des Messias, Schicksale sein können. Endlich c) würde sich Jesus vom 21sten Verse an widersprechen, da er Gebote des Pentateuchs nicht nur vollkommner erklärt (wie man vielleicht πληρῶσαι v. 17. fassen könnte), sondern auch verändert und aufhebt, wie z. B. v. 38. und 43. Das λύσῃ μίαν τῶν ἐντολῶν und διδάσκειν ist daher auch nicht auf die mosaischen Sittengesetze zu beziehen, sondern auf die Erklärung der Weissagungen auf den Messias, so wie auch λύειν nicht einfach auslegen heißt, sondern das Räthselhafte, Verborgene lösen. Es sind daher V. 17—19., und was V. 20 ff. folgt, als zwei verschiedene Belehrungen zu betrachten, von denen sich nur die letztere auf die Sittengebote bezieht.

ἐστιν, und auf der andern Seite *διδαχὴ ἐμή*, und *ἀπ' ἐμαυτοῦ λαλῶ* einander erklären. Auch kann die Antwort auf die Frage der Juden v. 15. kaum etwas Anderes sagen wollen, als daß Jesus, von Gott belehrt, nicht eigene Meinungen vortrage. S. auch K. 14, 10. 24. 8, 42. — Die Art dieses Empfangens des göttlichen Unterrichts beschreibt Jesus theils durch die Worte: *ἤκουσα παρὰ τοῦ πατρός*, Joh. 8, 26. v. 40. — *ἐδίδαξέ με ὁ πατήρ*, K. 8, v. 28. — *τὰ ῥήματα ἃ δέδωκέ μοι ὁ πατήρ*, K. 17, 8. — *ὁ πατήρ μοι ἐντολὴν ἔδωκε, τί εἴπω, λαλῶ καθὼς εἴρηκέ μοι ὁ πατήρ*, K. 12, 49. 50. — also mit Worten, durch welche der mündliche Unterricht, wie ihn Menschen ertheilen (Joh. 17, 8.), angezeigt wird, welcher, Gott zugeschrieben, das Symbol der Ideenerweckung in dem Menschen ist; theils als ein Sehen, Kennen, Wissen Gottes, Joh. 1, 18. 3, 11. 13. 6, 46. vergl. Joh. 5, 19., das ihm zukomme, weil er als göttlicher Logos vor Anfang der Dinge bei Gott war, Joh. 1, 1—14; — eine Vorstellung, die auch Matth. 11, 27. Luk. 10, 22. zu Grunde zu liegen scheint.*) Beide Arten der Mittheilung des Göttlichen treffen darin zusammen, daß sie das Unmittelbare der Gotteserkenntniß Jesu, mit Ausschluß aller Vermittelung durch ein Drittes, anzeigen, so daß Jesus sich selbst einen von Gott unmittelbar ihm ertheilten (durch keine Thatsachen vermittelten) Unterricht zuschreibt, also Inspiration in dem vorhin angegebenen Sinne.

Eine andere Frage ist, ob auch den Aposteln eine Inspiration in demselben Sinne wie Jesu und im Sinne der kirch-

---

*) Dieses war die herrschende Ansicht der ersten Kirche, daher sie auch kein Interesse hatte, sich mit der Theorie einer göttlichen Offenbarung überhaupt zu befassen. Irenaeus adv. haer. lib. V, cap. 1. §. 1: „non aliter discere poteramus quae sunt Dei, nisi magister noster Verbum exsistens homo factus fuisset. Neque enim alius poterat enarrare nobis, quae sunt patris, nisi proprium ipsius verbum.“ Es gab aber auch noch eine andere Ansicht der Petrinischen Christen, nach welchen Christus nicht als Logos, sondern als der Prophet betrachtet, aber ihm gleiche Unfehlbarkeit der Lehre zugeschrieben wurde. So sagen die Clementinischen Homilien (homil. II, §. 6.): „*προφήτης δὲ ἀληθείας ἐστὶν ὁ πάντοτε πάντα εἰδώς, τὰ μὴ γεγονότα ὡς ἐγίνετο, τὰ δὲ γενόμενα ὡς γίνεται, τὰ δὲ ἐσόμενα ὡς ἔσται, ἀναμάρτητος, ἐλεήμων, μόνος τὴν ἀλήθειαν ὑφηγεῖσθαι πεπιστευμένος. Τοῦτο γὰρ προφήτου ἴδιον, τὸ τὴν ἀλήθειαν μηνύειν.*“

lichen Theorie zuzuschreiben sei. Man glaubte dieselbe aus der Verheißung des göttlichen Geistes, der sie lehren solle, Mark. 13, 11. Luk. 12, 11. 12. und besonders Joh. 14, 16. 17. 26. 15, 26. 16, 7—15., erweisen zu können, weil diese Stellen eine solche Inspiration versprächen, und zwar den Aposteln allein, daher sie mehr verheißen müßten als die auch andern Christen mitgetheilten Geistesgaben.

Was aber Mark. 13, 11. und Luk. 12, 11. 12. betrifft, so verheißen sie den Jüngern Jesu zwar ein Wirken des heil. Geistes auf ihren Geist, aber nur zu ihrer persönlichen Vertheidigung vor Gericht, nicht aber ein solches, was sie zu tieferer Einsicht in die Lehre oder zu Irrthumsfreiheit führen solle. Auch beziehen sich diese Worte nicht auf die Apostel allein, sondern auf die ganze Versammlung der Schüler Jesu (Mark. 13, 1. Luk. 12, 1.), wie denn auch nicht blos die Apostel, sondern alle Jünger Verfolgungen zu erwarten hatten, und auch die andern Theile der Rede solches Inhalts sind, daß sie alle Jünger des Herrn angehen. Ob daher gleich nach Mark. 13, 3. Petrus, Johannes, Jakobus und Andreas als die genannt werden, welche aus dem Haufen der Jünger die Frage anregten, so ist doch Jesu Antwort an alle gerichtet. Und aus Luk. 12, 13. sieht man, daß auch das Volk (ὁ ὄχλος) zuhörte.

In den Stellen bei Johannes verheißet aber Jesus allerdings den heil. Geist als seinen Stellvertreter (ἄλλον παράκλητον), der sie an seine Lehren wieder erinnern, ihnen das, was sie jetzt noch nicht ganz verstehen könnten, völlig klar machen (Joh. 16, 12. 13.), und sie zur Erkenntniß der Wahrheit in jeder Beziehung führen werde. Dieses Wahre aber werde nicht etwa etwas Neues sein, sondern nur das (Kap. 16, 14.), was Jesus gelehrt habe. Denn es wird ausdrücklich versichert (Joh. 1, 18. 15, 15.), daß der den Aposteln von Jesu ertheilte Unterricht vollständig gewesen sei. Da sich nun in Jesu eigenen Reden und auch bei den andern Aposteln kein Wort von dem Theologumenon findet, das der Apostel Paulus Röm. 5 ff. über Adam und die Beziehung Christi auf ihn vorträgt, und dieses als etwas Neues in der christlichen Lehre angesehen werden muß, so berechtigen die Johanneischen Stellen auf keine Weise, die von Paulus dort dargelegten theologischen Sätze aus Inspiration abzuleiten. — Gegründet ist es auch, daß Jesus bei Johan-

nes zunächst nur mit seinen Aposteln spricht; es folgt aber daraus nicht, daß die Verheißung des Geistes sich nicht auf alle seine Verehrer beziehen könne, wie ja auch so vieles andere, was er vor seinem Tode im Kreise der Zwölf sprach, von allen Christen gilt. Dieses zeigte auch die Erfüllung dieser Verheißung am Pfingstfeste, Apost. 2., wo nicht nur die Apostel, sondern alle Verehrer Jesu zu Jerusalem, einmüthig versammelt waren. Auch erwähnen nicht nur die alten Propheten einer Zeit, wo eine allgemeine Mittheilung des göttlichen Geistes für alle erfolgen solle (Joel 3, 1. Jer. 31, 34. Jes. 44, 3. 59, 21. vergl. Weish. 7, 27 ff. Sir. 39, 1 ff.), sondern das N. Test. läßt diesen Geist auch allen Christen (Luk. 11, 13. Apost. 2, 38. 8, 15 ff. 9, 17. 10, 44—47. 19, 2. 6. 1 Kor. 12, 7 ff. Ephes. 1, 17. 1 Petr. 4, 14.), eben so wie den Aposteln zu Theil werden, ja selbst andern Personen (Joh. 11, 50. Apost. 21, 11. Eph. 3, 5.) und beziehet die Wirkung dieses Geistes nicht etwa blos auf Begeisterung, Weissagung und dergleichen, sondern auch aufs Verständniß der Lehre Jesu, 1 Theff. 4, 9. 1 Joh. 2, 20. 27. Es ist also damit ein allgemeines Wirken des Geistes Gottes auf Begeisterung und Erleuchtung gemeint, wovon wir hier nicht sprechen, und welches auch in der Schrift als ein fortdauerndes bezeichnet wird, 1 Kor. 13, 9 ff. Eph. 1, 17 ff. — Die Hauptsache aber ist die Frage: ob auch den Aposteln damit das verheißen worden sei, was man im theologischen System Inspiration nennt, also ob sie dadurch über allen Irrthum in Sachen der Religion erhaben, in ihren theologischen Ansichten und in ihren Aussprüchen unfehlbar geworden seien? — Die übertriebenen Vorstellungen von einer Art von Allwissenheit und sittlichen Unfehlbarkeit der Apostel hat man schon früher berichtiget*); es legt sich aber auch aus der Apostelgeschichte und

---

*) Paulus ist ungewiß 1 Kor. 1, 16., wie viele er in Korinth getauft hat, machte sich Apost. 16, 3. 21, 21 ff. 1 Kor. 9, 20. einer Nachgiebigkeit gegen die Juden schuldig, die er an Petrus Galat. 2, 11 ff. nachdrücklich rügte, und bediente sich Apost. 23, 6 ff. eines Kunstgriffs, der nicht zu billigen zu sein scheint. Schon Middleton (Vermischte Abhandl. über einige wichtige theo og. Gegenstände, a. d. Engl. Leipz. 1793. 8. in der ersten Abhandl.) bestritt hieraus die gewöhnlichen Begriffe über die Unfehlbarkeit der Apostel. Vergl. I. P. Müller: progr. cum theopneustia Apostolorum nec omniscientiam quasi aliquam, nec anamartesiam

den Briefen der Apostel klar an den Tag, daß sie sich selbst eine solche Inspiration, wie ihnen und ihren Schriften im Kirchensystem beigemessen wird, gar nicht zuschreiben. Zwar sagen sie in ihrem Beschlusse Apost. 15, 28., es hat uns und dem heiligen Geiste gefallen; aber sie schließen damit ihre eigene Einsicht nicht aus, sondern ein, und der Beschluß wurde auch nicht von den Aposteln allein, sondern (v. 23.) von der ganzen Gemeinde zu Jerusalem gefaßt, daher hier von einer besondern Inspiration, welche die Apostel über andre Christen erhoben hätte, nicht die Rede ist. Eben so wenig rühmt sich Johannes einer besondern Inspiration. Im Evangelio spricht er als Augenzeuge (1 Joh. 1, 1.), und in seinem ersten Briefe Kap. 2, 27. sagt er ganz bestimmt, daß alle seine Leser das Chrisma, d. i. die Salbung bei der Taufe und damit den heil. Geist empfangen hätten, der sie über alles (περὶ πάντων) belehre, und zwar wahrhaftig, so daß sie von niemand Unterricht bedürften. — Petrus rühmt sich nur an einem einzigen Orte, 2 Petr. 1, 14., einer besondern Eröffnung des Herrn, aber nicht über die Lehre, sondern über die Zeit seines Todes, und sein Ausdruck von den Paulinischen Briefen, daß dieser Apostel nach der ihm verliehenen Gabe der Weisheit (κατὰ τὴν αὐτῷ δοθεῖσαν σοφίαν) geschrieben habe, zeigt, daß er sich, Paulus und andern nicht eine und dieselbe Inspiration, sondern eine natürliche und verschiedene Begabung mit Verstand gedacht habe.

Dazu kommt, daß alles, was uns in der Apostelgeschichte erzählt wird, der Vorstellung, daß die Apostel eine besondere Inspiration, welche andern nicht zu Theil geworden sei, bekommen hätten, und daß sie dadurch zu infallibeln Lehrern der Wahrheit und zu Orakeln, durch welche der Geist gesprochen habe, geworden seien, durchaus widerspricht. Petrus kam nach Apost. 10. nicht durch den heiligen Geist oder durch die Inspiration zu der

---

fuisse coniunctas. Gött. 1794. 4. H. E. G. Paulus: progr. meditatio exegetica, an secundum Acta Apost. primitivi christiani inspirationem, quam vocant, atque infallibilitatem pro synonymis habere soliti sint? Jen. 1802. auch in Potts Sylloge commentatt. theoll. Vol. 3. Luther bei der Auslegung von Gal. 2, 11. sagt geradezu: „und in dieser Sache allhier hat Petrus nicht allein geirret, sondern hat auch grob und schwerlich gesündiget."

Erkenntniß, daß auch Proselyten aus dem Heidenthume zum Heil in Christo berufen seien, sondern durch ein Gesicht, dessen Ausdeutung seinem eigenen Nachdenken überlassen blieb, daher er auch von dieser Ueberzeugung den Ausdruck braucht (v. 34.) *καταλαμβάνομαι*, ich begreife nun. Auch die andern Apostel und Gläubigen zu Jerusalem wußten davon nichts durch Inspiration, tadelten deßhalb Apost. 12, 1. 2. den Petrus, und konnten nur, ganz gegen die Theorie der Inspiration, durch Gründe, die Petrus ihnen v. 4—18. vorhielt, darüber zufrieden gestellt werden. Noch mehr stellte sich dieses heraus bei der zu Antiochien erregten großen Streitfrage, Apost. 15., ob auch die Christen aus dem Heidenthume verpflichtet werden müßten, das mosaische Gesetz zu beobachten? Nach der Theorie von der Offenbarung mußten Paulus und die andern Apostel ein Orakel darüber geben können, und alle andern Christen mußten sich dem Ausspruch der Apostel, als der inspirirten Männer, unbedingt unterwerfen; dieß war aber gar nicht der Fall. Die Judenchristen widersetzten sich, Apost. 15, 1. 2., dem Apostel Paulus darin so standhaft, und erkannten so wenig die Autorität seiner Inspiration, daß man die Sache zur Entscheidung an die Muttergemeinde zu Jerusalem bringen mußte. Nach der Inspirationstheorie hätten die Apostel allein entscheiden können; aber man brachte es an die ganze Gemeinde, und diese entschied. Die Gemeinde zu Jerusalem war selbst (v. 5—7.) darüber zwiespaltig. Die Sache wurde nun förmlich, wie von andern Leuten, die keine Inspiration haben, berathschlagt; Petrus und Jakobus sprachen sich darüber aus, und letzterer schlug eine Entscheidung vor, die endlich allen gefiel, und die man zu einem Beschlusse erhob. Aus Apost. 21, 20—24. ersieht man, daß die Apostel auch darüber verschiedener Meinung waren, ob die Judenchristen, die unter den Griechen wohnten, noch an das mosaische Gesetz gebunden seien, was Paulus verneint hatte, worin ihm aber die Apostel und die Gemeinde zu Jerusalem nicht beipflichteten, und ihm daher riethen, einen öffentlichen Beweis zu geben, daß er sich nicht vom Judenthum losgesagt habe. Auch der Streit zwischen Paulus und Petrus Galat. 2. bezeugt die Discrepanz des Urtheils der Apostel über den Werth des Judenthums im Christenthum. Der Streitpunkt war so groß und wichtig, daß wenn irgendwo Inspiration nöthig war, so war sie es hier. Dennoch

erfolgte die Entscheidung nur nach Prüfung, nach Erwägung von Gründen, nur auf Gründe; also ohne Inspiration, wie bei andern Menschen in gleichem Falle.

Dasselbe findet sich bei Paulus. Er schreibt sich zwar den Geist Gottes zu (1 Kor. 2. 1 Theß. 1, 5. 2, 13.), aber doch nicht in anderer Weise als allen Christen, denen er gleichfalls den Geist Gottes zuschreibt, Röm. 8, 9. 1 Kor. 3, 16. Eph. 4, 30. 1 Kor. 7, 7. 12, 4—31. Nur für einzelne Momente, welche aber mit der Lehre nicht zusammenhängen, erwähnt er besondere Offenbarungen Christi oder des heiligen Geistes; so bei seiner Berufung zum Apostelamte Apost. 13, 47. 22, 17 f. Gal. 1, 12.; bei einer vorhabenden Reise Apost. 16, 6., bei zukünftigen Ereignissen Apost. 20, 23. 23, 11. Galat. 2, 2. Er bedient sich aber der Hinweisung auf seine Inspiration als Apostel gerade da nicht, wo eine dergleichen die Hauptsache gewesen wäre, z. B. Gal. 2, 6 ff. 2 Kor. 11, 22 ff. Wo er infallibel entscheiden will, da beruft er sich nicht auf seine Inspiration, sondern auf Gebote und Aussprüche Christi, Apost. 20, 35. Röm. 14, 14. 1 Theß. 5, 16. 1 Kor. 9, 14. 11, 23., die er vielmehr von seinen eigenen Entscheidungen in der dießfalls merkwürdigen Stelle 1 Kor. 7. und 2 Kor. 11, 17. sorgfältig unterscheidet. Er ist daher auch weit davon entfernt, da, wo er im eigenen Namen spricht, seine Aussprüche als infallible Orakel eines Inspirirten zu geben, sondern er führt weitläuftige Beweise für seine Sätze, widerlegt mögliche oder wirkliche Einwendungen, und benimmt sich ganz so, wie ein Lehrer, der nicht durch persönliche Autorität entscheidet, sondern durch Gründe die Ueberzeugung andrer zu bestimmen sucht. So im ganzen Brief an die Römer, besonders in den ersten Kapiteln, in den Briefen an die Korinther und anderwärts. Eben so im ganzen Brief an die Hebräer, wenn er anders von ihm abgefaßt ist. Er stellt daher auch sich selbst 1 Kor. 3. dem Apollo, der kein Apostel war, ganz gleich (v. 5. 9. 22.), und denkt nicht daran, seinen Lehrvorträgen wegen einer höhern Inspiration eine höhere Autorität beizumessen. Er ist weit davon entfernt, seinen Aussprüchen ein mehr als gewöhnliches Ansehen beizumessen, oder sie den Aussprüchen Jesu und des inspirirten alten Testaments etwa gleichzustellen, sondern er unterscheidet seine Autorität von der des Herrn, 1 Kor. 7, 10. 12. 25. 2 Kor. 11, 17., und betrach-

tet sie als eine blos menschliche *). Er stellt daher sich und seine Leser als auf gleiche Weise unter Christo stehend dar, ohne sich einen Vorzug zuzusprechen, 1 Kor. 3, 21—23. 2 Kor. 10, 7.; er will nicht Herr sein über ihren Glauben, 2 Kor. 1, 24.; er fordert die Leser auf, das, was er sagt, zu beurtheilen, 1 Kor. 10, 15. 1 Theſſ. 5, 21., und gestattet Zweifel gegen seine Aussprüche, 2 Kor. 11, 1. 16., indem er auch ihnen Offenbarungen durch den heil. Geist zuschreibt, Phil. 3, 15. Ueberhaupt, wenn er an die Korinther 1 Br. 7, 40. schreibt: „auch ich glaube den Geist Gottes zu haben," nämlich so gut wie ihr; so sieht man, daß er zwischen seiner Inspiration und der anderer Christen keinen Unterschied macht. Und noch mehr erhellt dieses aus dem, was Paulus 1 Kor. 12—14. über die allen gemeinsamen Geistesgaben sagt, unter welche er auch ausdrücklich *λόγον σοφίας* und *γνώσεως*, die *προφητείαν*, die *ἑρμηνείαν τῶν γλωσσῶν*, das *λαλεῖν ἐν ἀποκαλύψει* rechnet. Mag man nun diese Ausdrücke erklären wie man will, ob es gleich wahrscheinlich ist, daß unter der *ἑρμηνείᾳ τῶν γλωσσῶν* solche theologische Erklärungen alttestamentlicher Aussprüche zu verstehen sind, solche Combinationen und Allegorien, wie wir sie im Briefe an die Hebräer finden; so ist doch so viel gewiß, daß diese Geistesgaben nicht allein Gefühle der Begeisterung waren, sondern sich auch auf die christliche Erkenntniß und die Auslegung der Schrift bezogen. Auch der Apostel Jakobus stellt sich K. 3, 1. 2. in Hinsicht der Irrthumsfähigkeit in Sachen der Lehre seinen Lesern gleich, und schließt die Möglichkeit des Irrthums von sich auf keine Weise aus.

Abgesehen aber von der Theorie der Inspiration, hatten doch die Apostel, wie Twesten (Dogm. S. 400.) sehr recht bemerkt, dieß vor allen andern voraus, daß sie Augenzeugen (1 Joh. 1, 1. 3.) des Lebens und Ohrenzeugen des Lehrens Jesu gewesen waren, und daß sie von Jesu waren ausgesendet worden, um an seiner Stelle zu lehren (Matth. 18, 18. Luk.

*) 1 Kor. 9, 8. *μὴ κατὰ ἄνθρωπον ταῦτα λαλῶ; ἢ οὐχὶ καὶ ὁ νόμος ταῦτα λέγει;* wo die Autorität des Apostels und die des Gesetzes einander entgegengestellt sind, und jene als eine blos menschliche betrachtet wird. So steht *κατὰ ἄνθρωπον* auch 1 Kor. 3, 3. 15, 32., und *κατὰ θεόν* 2 Kor. 7, 9. 11. 11, 17.

10, 16. Joh. 13, 20. 17, 18. 20, 21.). Da ihnen nun gerade für diesen Zweck die Wirksamkeit des Geistes verheißen war, so mußte diese wenn auch nicht dem Wesen, doch dem Grade nach über der Wirksamkeit desselben Geistes in andern Christen stehen. Und obgleich diese Wirksamkeit des Geistes als ein allgemeines, nicht sowohl Einzelne, als die ganze Kirche durchdringendes Princip im N. Test. erscheint, so mußte es sich doch in denen besonders kräftig erweisen, welche die leitenden Organe der Kirche zu sein von Jesu selbst waren beauftragt worden. Ueberhaupt aber, da unser Christenthum ein durch die Kirche vermitteltes, das der Kirche aber ein durch die Apostel vermitteltes ist, so kommt auch nach Christo selbst den Aposteln die höchste Autorität zu bei Bestimmung dessen, was Christenthum, d. i. aus Jesu Geist hervorgegangener, mit seinem Geiste einstimmiger Religionsglaube sei. Da wir jedoch Jesu Lehre und Aussprüche in den glaubwürdigen Urkunden seines Lebens haben, so bleibt uns nicht nur das Recht, sondern auch die Pflicht, den Fortbau der Lehre bei den Aposteln mit dem Urtypus der Religion in Christi eigenen Reden zu vergleichen, und über das Verhältniß zwischen beiden zu urtheilen. Sollten wir daher z. B. finden, daß Paulus in dem Briefe an die Römer theologische Ansichten darlege, welche aus dem Urtypus der Lehre Christi nicht abzuleiten sind, oder sich mit demselben nicht in Einklang bringen lassen, so kann es keine Frage sein, daß der Paulinische Lehrtypus dem Urtypus der Lehre Christi nachstehen müsse, wie er auch selbst 1 Kor. 3, 11 ff. anerkennt.

§. 19. Fortsetzung.
Erklärung des N. T. über die Offenbarungen im A. T.

Was die frühern Offenbarungen betrifft, so ist es keinem Zweifel unterworfen, daß Jesus dergleichen annahm, und behauptete, daß sie im A. T. niedergelegt seien. Denn er spricht von alten Propheten (Matth. 13, 17. 5, 12.), die vor ihm beim Volke Israel gewesen wären, findet Joh. 10, 35. Matth. 22, 31 f. 19, 4 f. im A. T. einen göttlichen Ausspruch, den er für unfehlbar erklärt, und setzt Matth. 15, 4—6. Mark. 7, 9—13. das vierte Gebot, als einen Ausspruch Gottes, den Verordnungen der Rabbinen (der *παραδόσει τῶν πρεςβυτέρων*)

entgegen. Daß er aber den ganzen Inhalt des A. T. für geoffenbart gehalten habe, dafür findet sich kein ausdrückliches Zeugniß Jesu, indem in den angeführten Stellen nur solche Aussprüche angeführt werden, die im A. T. selbst sich als Aussprüche Gottes ankündigen. Man ist also noch nicht berechtigt, aus diesen einzelnen Beispielen, eben dieser ihrer Natur wegen, aufs Ganze zu schließen. Und wenn auch aus Matth. 15, 4 ff. Mark. 7, 10 ff. folgen sollte, daß das ganze mosaische Gesetz göttliche Autorität habe; so hat doch gewiß Jesus damit ihm noch nicht in allen Stücken ein solches Ansehen beilegen wollen, daß es für jeden Menschen, auch für den Christen, noch verbindliche Kraft habe. Denn er berichtigt selbst Matth. 15, 11 ff. Mark. 7, 17 ff. zur Belehrung des Volks die Vorstellung von levitischer Reinigkeit überhaupt, so wie er auch (§. 18.) andere Gebote des mosaischen Gesetzes berichtigte. Ja er erkennt Matth. 19, 8. Mark. 10, 4—6. eines der Gesetze Mosis für ein von Moses für die Fehlerhaftigkeit des Volks gegebenes Gesetz, das er von andern, den göttlichen, Geboten im mosaischen Gesetz wohl unterscheidet. Dagegen ist es aus Matth. 11, 13. 26, 54. Joh. 5, 39. 17, 12. Luk. 22, 37. 16, 16 f. 24, 25—27. 44—46. gewiß, daß er im A. Test., und zwar nicht nur in den eigentlichen prophetischen Schriften, sondern auch in andern Theilen desselben (5 Mos. 18, 18.) wahre Weissagungen auf den Messias, also prophetische Offenbarungen annahm. Mehr erhellt aus Jesu *aufgezeichneten* Reden nicht, und was *Storr* (christliche Dogmatik S. 188.) mehr gefunden haben will, beruht auf Verwechslung einiger Argumente κατ' ἄνθρωπον, deren sich Jesus z. B. Joh. 3, 14. Matth. 12, 3. 4. Luk. 16, 29—31. bedient, mit eigentlichen Lehrsätzen, und es ergiebt sich nicht, ob Jesus auch die *politischen* Weissagungen und Propheten, und die übrigen historischen und didaktischen Schriften des alten Test. für göttlich gehalten habe. Auch kann man auf keine Weise *Steudels* (Dogmat. S. 70.) Behauptung zugeben, daß Jesus nach Matth. 22, 31. 19, 14 ff. 12, 3 f. 39 ff. das *Geschichtliche* des alten Test., so wie es berichtet sei, ausnahmslos als wahr darstelle. Denn aus dem didaktischen Gebrauche einer Erzählung folgt auf keine Weise die Voraussetzung ihrer historischen Wahrheit, wie wir dieses ja aus den eigenen Gleichnißreden Jesu sehen. Nicht einmal aus der allgemeinen

Vorstellung, daß die Schriften des alten Test. von Propheten geschrieben seien, welches allerdings die herrschende Vorstellung bei dem jüdischen Volke war, läßt sich mit Sicherheit auf den Glauben an die historische Wahrheit aller Thatsachen schließen. Man lese nur, wie Josephus, ohnerachtet er die Göttlichkeit des alten Test. fest behauptete, die alttestamentliche Geschichte, z. B. vom Sündenfall behandelt, und wie weit er hier und anderwärts vom Texte abweicht, und man erinnere sich der allegorischen Erklärungsart, welche Philo, der Apostel Paulus, der Vf. des Briefs an die Hebräer und die alexandrinischen Kirchenväter gebrauchten, und wie wenig es dabei auf die Wahrheit des historischen Sinnes ankam. — Dagegen läßt sich nicht behaupten, daß sich Jesus in Annahme der göttlichen Weissagungen zu den Meinungen der Juden accommodirt habe. Denn ob er gleich bisweilen Beweise ad hominem aus dem alten Test. entlehnt; so spricht er doch in den oben angeführten Stellen mit einem so großen und heiligen Ernste diese Ueberzeugung aus, daß jeder Gedanke an Accommodation verschwinden muß. Ja, er wiederholte diese Grundsätze nach seiner Auferstehung nicht nur auf eine sehr feierliche Weise gegen seine vertrautesten Freunde, sondern erklärte ihnen auch die von ihm gesagten Weissagungen ausführlich.

Bestimmter und ausführlicher erklären sich aber die Apostel über den Inhalt des alten Test. Sie versichern, das mosaische Gesetz sei göttlich, und setzen seine Anordnungen menschlichen Geboten entgegen (1 Kor. 9, 8—10.); es seien nicht nur in den prophetischen, sondern auch in den mosaischen und andern Schriften wahre, von Gott kommende, Weissagungen auf den Messias enthalten (Apost. 3, 18. 21. 4, 25. 3, 25. Röm. 4, 21 ff. 1 Kor. 15, 3. 4. Hebr. 6, 13. 14. 9, 8.); Jesaias (Apost. 28, 25.), David (Apost. 1, 16.) und die Propheten überhaupt hätten unter Leitung und Belehrung des heiligen Geistes gesprochen (Hebr. 3, 7. 10, 15. 1 Petr. 1, 10—12. 2 Petr. 1, 21.), und diese Weissagungen (Röm. 15, 4.) seien zur Belehrung der Nachwelt geschrieben worden. Sie gehen aber auch noch weiter; denn Hebr. 1, 1. wird ausdrücklich versichert, daß Gott den Vätern des jüdischen Volks durch die Propheten vielfältige religiöse Offenbarungen ertheilt habe; welche er nur in dem alten Testamente, aus welchem er sie kennen

gelernt hatte, suchen konnte. Denn προφῆται hießen nach jüdischem Sprachgebrauch alle Verfasser des alten Test. ohne Ausnahme. Man sehe auch außerdem Gal. 3, 8. 1 Kor. 9, 5—11. Und 2 Tim. 3, 14—16. nennt Paulus die Bücher des alten Test. γραφὴν θεόπνευστον, d. i. die ἐν πνεύματι ἁγίῳ, von Männern, die unter Leitung des heiligen Geistes standen, geschriebenen Schriften; denn mehr liegt in dem Worte nicht, und die Art und Weise, wie und was der Geist dabei gewirkt hat, bleibt unbestimmt. S. Mori Comm. in epit. Vol. I. §. 26 sqq. Zwar ist πᾶσα γραφή nicht zu übersetzen: die ganze (vorhin genannte) heilige Schrift der Juden; sondern: jede, von einem den Geist Gottes habenden Manne verfaßte Schrift; aber Paulus behauptet damit doch, daß das alte Test. göttliche Schriften enthalte, indem er es unter den allgemeinen Begriff von inspirirten Männern geschriebener Schriften subsumirt, und sagen will, daß der Nutzen, den jede solche Schrift leiste, auch von den ἱεροῖς γράμμασι der Juden, welche Timotheus von früher Jugend an gelesen habe, und die er Röm. 1, 2. deßwegen auch γραφὰς ἁγίας nennt, gelten müsse.

Hierbei ist jedoch noch zu bemerken, daß die Apostel zwar eine Inspiration der Verfasser des alten Testaments behaupten, hingegen dieselbe nirgends auf die Schriften selbst, oder die im alten Testament enthaltene Geschichte des jüdischen Volks und andre, mit der Religion nicht in engerer Verbindung stehende Theile, ausdehnen. So viel ist außer Streit, daß sie im alten Testament den Inbegriff der ihren Vätern zu Theil gewordenen göttlichen Offenbarungen suchen, daß sie wahre göttliche Weissagungen auf den Messias in ihnen finden, und daß Paulus alle Verfasser dieser Schriften als unter dem Einflusse des göttlichen Geistes stehend betrachtet; aber es erhellt nicht, daß sie diese Wirksamkeit des heiligen Geistes auch auf jeden einzelnen historischen und didaktischen Theil des alten Testaments, oder gar auf einzelne Worte und die Abfassung der Schriften selbst ausgedehnt wissen wollen. Machten doch die Juden jener Zeit selbst mit dem Prediger Salomo eine Ausnahme von ihrer Theorie über das alte Testament. Da nun bei den historischen Theilen des alten Testaments eine Inspiration ganz unnöthig war, indem die Geschichte des Volks von den

Priestern, denen sie wohl bekannt war, geschrieben und fortgesetzt wurde; da dabei andre geschichtliche Werke gebraucht worden sind, da die Genealogien und die Reihefolgen der Könige und Hohenpriester vorhanden waren, und die Geschichte des Volks im Ganzen der Politik angehört, und mit der Religion in keiner, oder nur entfernter Verbindung stehet; da manche Bücher, wie Salomo's Sprüche, eine Sammlung von Aussprüchen und Maximen sehr verschiedener Verfasser, und manche, bei gewissen Gelegenheiten gefertigte, Gesänge enthalten: so kann man die Aussprüche der Apostel nur auf diejenigen Theile des alten Testaments beziehen, welche die frühern göttlichen Offenbarungen gewisser Religionswahrheiten enthalten.

Daß sich aber die Apostel in ihren Behauptungen über die Verfasser des alten Testaments nicht accommodirt haben, ist nicht nur an sich wahrscheinlich, sondern es erhellt in Hinsicht des Apostels Paulus auch daraus, daß er auch (2 Tim. 3, 14 — 16.) gegen seinen vertrautesten Schüler Timotheus, der noch über dieses meistens mit Christen aus dem Heidenthume zu thun hatte, dieselbe Ueberzeugung behauptet. Indessen darf man auch nicht in jedem aus dem alten Testament entlehnten Beweise, besonders bei Paulus, folgern, daß er damit dem alten Testament ein göttliches Ansehen habe vindiciren wollen. Er beweiset oft ex concessis, und bedient sich daher, so wie er gegen und für Juden das alte Testament braucht, bei Heiden auch eines Citats aus einem heidnischen Schriftsteller, Apost. 17, 28.

Ueberhaupt, was auch Jesus und die Apostel über die göttliche Autorität der alttestamentlichen Offenbarungen sagen, wie wenig sie sich auch dabei accommodirt, und welche Vorstellung von Inspiration sie auch gehabt haben mögen; so ist doch so viel gewiß, daß sie dieselben blos als Einleitungen zur christlichen Offenbarung betrachteten, und daß sie sich für ermächtigt hielten, nicht nur, wie die symbolischen Bücher zugeben, den äußerlichen Gottesdienst des Judenthums und Mosaismus abzuschaffen, als welcher nach der Ansicht von Paulus und dem Briefe an die Hebräer eine typische Bedeutung auf Christum gehabt, und mit Erfüllung derselben seinen Zweck verloren habe, sondern auch die Gottes- und Tugendlehre, und die Lehre desselben von den Mitteln die Gnade Gottes zu erlangen, zu verändern und zu verbessern. Denn Jesus selbst verbesserte die Vorstellung des

alten Testaments, wo Gott als Oberherr des Volkes Israel und als ungnädig über alle nichtjüdische Völker vorgestellt wird, dahin, daß er ein Vater aller Menschen sei, und auch noch den Bösen wohlthue; er verwandelte die Vorstellung von einer durch Beobachtung des Gesetzes und die Verehrung Gottes zu erlangenden National-Glückseligkeit des Volkes Israel in die Eröffnung eines Himmelreichs für alle Menschen; die Vorstellung der Juden von dem Aufenthalte der Seelen in der Unterwelt (dem Hades), wo sie in einem todtähnlichen Zustande sind, in die Erwartung eines ewigen Lebens bei Gott; die Vorstellung von der Sündenvergebung durch Opfer in die Versicherung der Gnade Gottes um seinetwillen; die Vorstellung von der Verdienstlichkeit der mosaischen Gottesverehrung in die Verehrung Gottes im Geiste und in der Wahrheit. Er widersprach geradezu mehrern Vorschriften des mosaischen Gesetzes über das sittliche Verhalten (s. §. 18.), und über die levitische Reinigkeit (s. §. 19.), und erklärte sich für befugt, das Gesetz über die Sabbathsfeier zu verändern. Daß die Stelle Matth. 5, 17. dem nicht entgegen stehet, ist in der 21sten Anmerk. gezeigt worden. Und wie hätten auch, wenn er das mosaische Gesetz so feierlich für unauflöslich erklärt hätte, die Apostel so bald nach seinem Tode die Beschneidung und die Beobachtuug der ganzen Gebote der alten Oekonomie, als für Christen zur Seligkeit (Apost. 15, 1.) unnöthig, durch einen feierlichen Beschluß abschaffen mögen? S. Apost. 15, 1 ff. Dieser Beschluß selbst aber weiset die Christen, die nicht aus den Juden herstammen, ganz unbezweifelt in Hinsicht ihres Glaubens und Lebens auf die Autorität Jesu und der Apostel allein. *) Auch Paulus

---

*) So sagt auch Ignatius (epist. ad Magnes. c. 85.): *ἐλάβομεν τὸ πιστεύειν, καὶ διὰ τοῦτο ὑπομένομεν, ἵνα εὑρεθῶμεν μαθηταὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ, τοῦ μόνου διδασκάλου ἡμῶν. Πῶς ἡμεῖς δυνησόμεθα ζῶσαι χωρὶς αὐτοῦ, οὗ καὶ οἱ προφῆται μαθηταὶ ὄντες τῷ πνεύματι ὡς διδάσκαλον αὐτὸν προσεδοκοῦν. — Ἄτοπόν ἐστι Χριστὸν Ἰησοῦν καλεῖν καὶ ἰουδαΐζειν· ὁ γὰρ χριστιανισμὸς οὐκ εἰς ἰουδαϊσμὸν ἐπίστευσεν, ἀλλὰ ἰουδαϊσμὸς εἰς χριστιανισμόν.* — Origenes homil. 14.) bemerkt: „Christum tanquam Dei verbum, non solum in Evangeliis loqui, sed in lege certum est et Prophetis. Verum in lege incipientes, in Evangeliis perfectos docet." – Irenaeus adv. haer. IV, 9. 1. 2. behauptet zwar gegen die Gnostiker, welche das A. T. vom Demiurg ablei-

nennt die Religionsverfassung des alten Testaments Gal. 4, 3. 9. dürftige und ärmliche Anfangsgründe, und versichert 2 Kor. 3, 6—9., daß die christliche Religion, oder das Evangelium, weit vortrefflicher sei, als der Mosaismus; daher dieser auch (V. 11.) aufgehoben werden (τὸ καταργούμενον, abrogandum, cui pereundum), das Evangelium aber unvergänglich sein solle (τό μένον, perpetuum). Auch beschäftigt sich der Brief an die Hebräer hauptsächlich damit, die Vorzüge des Christenthums vor dem Judenthume darzustellen, und Kap. 8, 6—8. wird ausdrücklich gesagt: daß, wenn die vorchristliche Religionseinrichtung ἄμεμπτος, tadellos, d. i. vollkommen gewesen wäre, eine zweite, die christliche, überflüssig gewesen sein würde. Die vorchristlichen Religionseinrichtungen werden also, worauf auch schon Jer. 31, 31 ff., Jes. 2, 1—4. hindeuten, für unvollkommen und nur für eine gewisse Zeit gegeben, erklärt [23]).

---

teten daß beide Testamente vom göttlichen Logos seien, und einen und denselben Gott und Christum verkündigten, sagt aber doch: „paterfamilias dominus est, qui universae domui paternae dominatur; et servis quidem et adhuc indisciplinatis condignam tradens legem, liberis autem et fide iustificatis congruentia dans praecepta, et filiis adaperiens suam haereditatem.“ — Lactantius divin. instit. lib. IV. c. 20.: „Scriptura omnis in duo testamenta divisa est; — Iudaei veteri utuntur, nos novo: sed tamen diversa non sunt, quia novum veteris adimpletio est, et in utroque idem testator est Christus.“

23) Die Vorzüge der christlichen Offenbarung vor den vorchristlichen bestehen darin: 1) jene ist durch den Sohn Gottes selbst, diese aber waren durch Propheten (Hebr. 1, 1.) und Diener Gottes (Hebr. 3, 5. 6.) gegeben. 2) Jene soll ewig bleiben, diese aber sollten mit der Erscheinung des Sohnes Gottes aufhören (2 Kor. 3, 11. Hebr. 8, 9.). 3) Die jüdische Religionsverfassung war eine Vorbereitung auf die christliche (Gal. 3, 24.); das Gesetz drohete Strafen (Röm. 4, 15. Deut. 27, 26.), daher auch das Lehramt desselben, eine διακονία θανάτου (2 Kor. 3, 7.) oder διακονία τῆς κατακρίσεως (V. 9.) war; hingegen die christliche Religion ist eine Religion der Gnade; sie stellt Gott als Vater dar, der die Menschen durch den Sohn beseligen will (Eph. 2, 18. Röm. 8, 15.). 4) Endlich war die mosaische Religion mit der Politik verwebt, und konnte bei keinem Volke Eingang finden, das nicht Moses bürgerliches Gesetz zugleich annehmen wollte; die christliche Offenbarung aber trennte sich von aller Politik und ist fähig, die Religion aller Menschen zu werden. S. Calov, Tom.

§. 20. (Fortsetzung.)
Ansehen und Gebrauch des alten Testaments in der christlichen Theologie. — Typen.

Da es sonach vorchristliche Offenbarungen giebt, die wir im A. Test. finden, so fragt es sich, in welchem Verhältnisse sie zur christlichen Offenbarung stehen? — Daß es kein widerstreitendes sein könne, versteht sich von selbst; denn der Offenbarende ist Einer, und ist die Wahrheit. Daß aber beide Offenbarungen an Umfang, innerer Vollendung und Klarheit nicht wesentlich identisch sein können, ist eben so klar, weil theils die Empfänger auf verschiedenen Bildungsstufen stehen, theils die spätere Offenbarung außerdem für überflüssig erkannt werden müßte. Da die Offenbarung eine fortschreitende ist, so stellen sich folgende Sätze heraus: 1) die ersten Wahrheiten, die als die Grundlage der Offenbarung durch Christum angesehen werden müssen, werden sich bereits im A. Test. finden müssen; die spätere Offenbarung aber wird mehr enthalten, sie wird die Religion vollenden müssen. Und so finden wir es. Wir finden im A. Test. die Idee von dem einen wahren Gott und seinem Verhältnisse zur Welt, welche der Anfang aller Religion, mithin auch der geoffenbarten ist. Ferner die Ideen vom göttlichen Gesetz, von der Verehrung Gottes, von der Bestimmung des Menschen zum Bilde Gottes, vom Reiche Gottes, oder von der Kirche als einer Gemeinde der Heiligen, und die Prophetie von Christo, dem Vollender der Offenbarung und der Erlösung der Welt. Das N. T. fügt aber dem noch bei die Idee von der Erlösung von der Sünde, und die Idee vom ewigen Leben und der Vergeltung in der Ewigkeit.

2) Die frühere Offenbarung kann die religiösen Ideen nur in dem Umfange und in der Vollständigkeit und Reinheit geben, in welcher sie von den frühern Geschlechtern, nach Maßgabe der allgemeinen und möglichen Bildung ihrer Zeit aufgefaßt und geglaubt werden können; denn die religiöse Erkenntniß kann keine isolirte sein, sondern die Fähigkeit für sie richtet

---

1. p. 494. I. G. Rau: diss. de dignitate religionis christ. ex ejus cum mosaicis legibus comparatione. Erl. 1781. 4. Vergl. Hezels Schriftforscher 2. B. S. 191 ff.

sich nach der Welterkenntniß, daher die Ideen, welche als Ideen in ihrer Reinheit nicht anerkannt werden können, vorerst unter der Hülle der Symbole oder der Uebergangslehren auftreten. Die spätere Offenbarung wird aber diese Ideen weiter entwikkeln, berichtigen und vervollständigen, und sie zur völligen geistigen Anschauung bringen. So finden wir es in der Wirklichkeit. Die vorchristliche Offenbarung stellte die in ihr ausgesprochenen Ideen nur noch mangelhaft, und zum Theil in Symbolen und Bildern dar; die christliche Offenbarung aber entwickelte sie ganz, und brachte die prophetische Weissagung zur Erfüllung.

Da nun nicht das Unvollendete es sein kann, an was sich die spätere Zeit zu halten hat, sondern das Vollendete, da jenes weichen muß, wenn dieses eintritt (1 Kor. 13, 10.: *ὅταν δὲ ἔλθῃ τὸ τέλειον, τότε τὸ ἐκ μέρους καταργηθήσεται*), und man die Vorstellungen des Kindesalters ablegen muß, wenn das männliche Alter kommt (1 Kor. 13, 11.); so ist es klar, daß 3) der Christ nur in der christlichen Offenbarung die Norm seines Glaubens erkennen kann, daß die christliche Offenbarung den Maßstab für die Beurtheilung der frühern enthält, und daß nichts als **bleibende** göttliche Wahrheit aus der vorchristlichen aufgenommen werden kann, was nicht in der christlichen bestätigt ist, oder doch mit dem Sinn und Geist derselben völlig harmonirt. Dagegen muß aber auch 4) zugegeben werden, daß der Christ zur völlig klaren Einsicht in das Fortschreiten der Offenbarung und in das Wesen derselben, so wie zur rechten Würdigung der Vollkommenheit und Wahrheit der christlichen Offenbarung der Kenntniß der vorchristlichen unumgänglich bedarf*).

Hieraus ergiebt sich also, daß der Kanon der symbolischen

---

*) Vergl. auch Twestens Vorlesungen 2te Aufl. 1. B. S. 319 ff. u. S. 405 f. — Wenn Schleiermacher (der christl. Glaube 1. B. S. 86 ff. u. S. 161.) das A. T. eine „für die christliche Dogmatik überflüssige Autorität" nennt, so beruht dieses auf seiner Vorstellung, daß die Person des Erlösers, und diese allein, die Offenbarung sei, und daß sich der Glaube an die Wahrheit dieser Person als christliches Bewußtsein in der Gemeinde vorfinde. Da man aber mit diesem Bewußtsein doch historisch zurückgehen muß bis zur ersten Gemeinde, und deren Bewußtsein, wie niemand läugnen kann, wenn auch nicht einzig, doch hauptsächlich auf dem Glauben an die Propheten des A. T. ruhte, so möchte Schleiermacher doch das A. T. zu wenig gewürdigt haben.

Bücher, daß das alte und neue Testament auf gleiche Weise Regel des Glaubens und Lebens der Christen sei, unrichtig ist; daß im eigentlichen und strengen Sinne dieß nur das N. T. sein kann, daß aber das A. Test. ein nothwendiger Begleiter des neuen ist für den christlichen Glauben. Die Behauptung daher, daß das Christenthum schon im alten Test. angefangen habe und gefunden werde, und daß die Offenbarung in beiden Testamenten eine und dieselbe sei, ist im allgemeinen falsch. Die Grundideen des Christenthums enthält zwar das A. Test. auch, aber nicht alle, und nicht in der reinen Bestimmung, wie im N. T. Es war daher ein vergebliches Unternehmen unsrer ältern Dogmatiker, jedes Kapitel der christlichen Lehre und der Dogmatik auch aus dem alten Test. beweisen zu wollen; und fehlerhaft war es, wenn man sonst glaubte, jedes einzelne Buch des alten Test. müsse die Fundamentalartikel des christlichen Glaubens enthalten [24]), und daher eine besondere **theologiam Iesaianam, Iobianam** u. s. w. aufstellte. Noch weniger mag die früher getroffene Religionseinrichtung auf die Christen angewendet werden. S. Apost. 15, 10. [25]).

Luther erklärt sich darüber in seiner „Unterrichtung, wie

---

24) Man nannte dieses identitatem essentialem Vet. et N. T., glaubte die Substanz der Religion, d. i. die Lehren von Gott, Trinität, Erbsünde, Versöhnung und Seligkeit auch im A. T. zu finden, und behauptete daher, die christl. Religion habe gleich nach dem Falle (mit dem sogenannten Protevangelio) begonnen. Gerhard loci theol. Vol. IV. p. 188. Calov I. p. 160. Quenstedt Syst. I. p. 25. und 32.

25) „Wir haben uns hier, wo die christliche Religionslehre vorgetragen werden soll," (sagt Reinhard in s. Dogm. S. 41 f.) „hauptsächlich an das N. T. zu halten. Denn ob wir gleich die Aussprüche des A. T. zum Beweise und zur Erläuterung solcher Lehren brauchen können, welche die christl. Religion mit der alten israelitischen gemein hat: so können wir doch nichts für ein wahres Lehrstück der christlichen Religion halten, was nicht aus dem N. T. allein schon hinlänglich erwiesen werden kann; wir würden uns sonst eine Vermischung beider Religionsverfassungen zu Schulden kommen lassen, vor welcher man sich wirklich nicht immer genug gehütet hat." Eben so sagt Knapp in s. Dogm. 1. B. S. 104.: „die Bücher des A. T. können für sich allein betrachtet, nicht als Haupterkenntnißquellen der christl. Lehre angesehen werden. Im N. T. werden sie allerdings auch als Erkenntnißquelle den Christen empfohlen, aber nicht für sich allein genommen, sondern immer in Verbindung mit der christlichen Lehre."

Moses Bücher zu lesen," vortrefflich[26]); er erkennt es, daß Moses kein Lehrer und Gesetzgeber der Christen ist, und daß

---

26) In dem 5. Theil der Werke Luthers, (Wittenb. 1556.), wo es Fol. 2 f. heißt: „Moses ist ein Mittler und Gesetzgeber gewesen des jüdischen Volks allein, denen hat er das Gesetz gegeben... Wenn ich Mosen annehme in einem Gebote, so muß ich den ganzen Mosen annehmen. — — Moses ist todt, sein Regiment ist ausgewesen, da Christus kam, er dienet weiter hierher nicht. — Mosen wollen wir halten für einen Lehrer, aber für unsern Gesetzgeber wollen wir ihn nicht halten, es sei denn, das er gleich stimme mit dem N. T. und dem natürlichen Gesetze. — Wenn dir nun einer fürhält Mosen mit seinen Geboten, und will dich bringen, die zu halten, so sprich: gehe hin zu den Juden mit deinem Mose, ich bin kein Jude. Wenn ich Mosen annehme in einem Stück, spricht Paulus zu den Galatern, so bin ich schuldig, das ganze Gesetz zu halten. Denn kein Pünktlein gehet uns an in Mose." — S. 4. „Wenn nun die Rottengeister kommen, und sprechen: Moses hat geboten, so laß du Mosen fahren, und sprich: ich frage nicht nach dem, was Moses geboten hat. Ja, sprechen sie, er hat geboten, man soll einen Gott haben, dem trauen und glauben, nicht bei seinem Namen schwören, Vater und Mutter ehren, — soll man denn das nicht halten? — Sprich also: die Natur hat diese Gesetze auch; die Natur giebt, daß man soll Gott anrufen — — und derohalben ist es natürlich Gott ehren, nicht stehlen, nicht ehebrechen, nicht falsch Zeugniß geben. Also halt ich nun die Gebot, die Moses gegeben hat, nicht darum, daß sie Moses geboten hat, sondern daß sie mir von Natur eingepflanzt sind." — Weiterhin sagt Luther sehr richtig, daß die Verheißungen des Messias im Moses das seien, was uns angehe, und warnt sehr ernstlich S. 5. vor dem Mißbrauche, der alles, was er im A. T. findet, als Gottes Wort ansiehet, und thun will. „Es ist alles Gottes Wort" (sagt er), „aber Gottes Wort hin, Gottes Wort her; ich muß wissen und acht haben, zu wem das Wort geredet wird. — Man muß nicht allein ansehen, ob es Gottes Wort sei, sondern vielmehr, zu wem es geredet sei; ob es dich treffe oder einen andern. Gott hat zu David viel geredt, hat ihn heißen dieß und jenes thun; aber es gehet mich nicht an, ist auch zu mir nicht geredt. — Die falschen Propheten fahren zu und sprechen: liebes Volk, das ist das Wort Gottes. Es ist wahr; wir sind aber das Volk nicht, zu dem er redet. Gott hat uns auch weder dieß noch jenes geheißen, daß er ihm zu thun befohlen hat. Die Rottengeister wollten etwas Neues auftreiben, und sagen: Man muß das A. T. auch halten, haben also die Bauern in einen Schweiß geführt, den sie nicht bald werden abwischen. Die tollen Leute meinten, man hätte ihnen solch Wort Gottes verhalten; es hätte ihnen niemand gesagt, daß sie sollten die Gottlosen zu Tode schlagen." (Die Anführer des Bauernaufstandes hatten 2 Mos. 17, 8 — 14. gemißbraucht). — „Darum sprich zu denselbigen Rottengeistern also: den Mosen und sein Volk laß bei einander: es ist mit jenem aus, er gehet mich nicht an; ich höre das Wort, das mich betrifft. Wir haben das Evangelium u.

auch seine Sittengebote von Christen nur deßwegen, weil sie die Vernunft oder das N. T. bestätiget, zu beobachten sind. Er erkennt es, daß überhaupt das A. T. im Allgemeinen keine Vorschrift für Christen sei, und daß diese sich einzig an das Evangelium zu halten hätten. Diese Grundsätze stimmen auch mit den vorhin angeführten Grundsätzen der Apostel überein. Joh. 5, 39. gebietet uns nichts Anderes, denn es bezieht sich nur auf die Weissagungen vom Messias. Dasselbe würde auch 2 Petr. 1, 19. gesagt, wenn *προφητικὸς λόγος* auf das A. T. zu beziehen sein sollte. Wenn aber Paulus 2 Timoth. 3, 14—17. dem Timotheus das A. T. empfiehlt, so thut er dieses zuerst V. 15., weil es auf den Heiland Christum weise, also wegen der Weissagungen, und zweitens V. 16. 17., weil es dem Timotheus als Lehrer **nützlich** (*ὠφέλιμος*) sei, um daraus die Messiaswürde Jesu zu erweisen, (jüdische) Irrlehrer zu widerlegen, vor Lastern zu warnen und zur Frömmigkeit zu ermuntern. Da damals die Sammlung des N. T. noch nicht existirte, das A. aber in den Gemeinden gelesen und zur Erbauung angewendet wurde; so mußte es Paulus dem Timotheus dringend empfehlen. Er spricht aber übrigens doch nur von dem **nützlichen Gebrauche**, den das A. Test. für den christlichen Lehrer damaliger Zeit hatte. Und diesen hat es allerdings noch jetzt, und ist daher nicht nur von dem christlichen Lehrer, sondern auch von allen Christen fleißig zu lesen und zu benutzen. Denn es ist 1) zur Verbal- und Realerklärung des N. T. unentbehrlich, indem es der Sprache, den Bildern, den Beweisen, den Hindeutungen rc. des N. Test. das erforderliche Licht giebt. Es enthält 2) so vieles Vortreffliche in der Sittenlehre und in der Gotteslehre, und so vieles Lehrreiche in seiner Geschichte, daß es auch von dem christlichen Lehrer mit dem entschiedensten Vortheile zur Erbauung zu gebrauchen ist[27]); wo-

---

s. w. — Und also wird das A. T. recht verstanden, so man die schönen **Sprüche von Christo** aus den Propheten behält, und die **schönen Exempel**" (also nicht alle) „wohl fasset und merket, und so wir die **Gesetze** nach unserm Wohlgefallen brauchen, und dieselbigen uns nütze machen."

27) Ueber den Gebrauch und das Ansehen des A. T. zu verschiedenen Zeiten s. die schätzbare Abhandlung von L. D. Cramer: **de bibliologia in sacris N. T. libris proposita tractatus.** Lpzg. 1819. 4.

bei nur zu wünschen wäre, daß man, nach Luthers Vorgange dem Volke zugleich einschärfte, daß das A. T. nicht unbedingt, sondern nur nach der Anleitung des N. T. und des christlichen Geistes zur Erbauung zu brauchen sei, weil gerade das A. T. von christlichen Schwärmern und Grüblern so oft gemißbraucht worden ist. Das Wichtigste aber ist, daß uns das A. Test. 3) den Zusammenhang und Stufengang der göttlichen Offenbarung deutlich, die Erscheinung des Christenthums erklärlich, und seine höhere Würde uns offenbar macht. Die Erkenntniß dieses Stufengangs der Entwickelung alles religiösen Lebens, dieses Ineinandergreifen der Grundideen des religiösen Glaubens führen uns nicht nur zum richtigen Verständnisse und gerechter Würdigung der Schrift, sondern sind auch der sprechendste Beweis für die Wahrheit einer darin sich offenbarenden göttlichen Leitung. Man sehe hierüber §. 25.

Die symbolischen Bücher nehmen auch Vorbilder auf Christum im A. T. an, ohne jedoch den Begriff derselben näher zu bestimmen; warnen aber auch vor der Willkühr allegorischer Deutungen, und setzen fest, daß man nur durch den Vorgang des N. T. berechtigt werden könne, einen Typus im A. T. anzunehmen. S. Apolog. Art. 12. p. 259–263. *).

Das Wort τύπος bezeichnet eigentlich das Bild eines Gegenstandes, welches vermittelst eines Eindrucks, Schlags oder Abdrucks gemacht wird; dann aber auch jedes Modell, wie z. B. Hebr. 8, 5. τύπος σκηνῆς das Urbild der Stiftshütte. Auch wird es, weil zwischen Original und Copie die größte Aehnlichkeit zu sein pflegt, von der Aehnlichkeit selbst gebraucht, welche zwei verschiedene Dinge mit einander haben. So wird Adam Röm. 5, 14. ein τύπος Jesu genannt, weil zwischen beiden die Parallele statt findet, daß jener allen Menschen den Tod, dieser

---

*) Der Typen erwähnt die Conf. Helvet. c. 11.: „Messiam, quem omnes legis typi et vaticinia prophetarum praefigurarint atque promiserint.“ Cap. 12.: „Implevit Christus omnes legis figuras.“ Conf. Belg. art. 25.: „Credimus, ceremonias et figuras legis Christi adventu cessasse, omnesque umbras finem accepisse.“ Conf. Gallic. art. 23.: „Credimus omnes legis figuras Iesu adventu sublatas esse.“ etc. Catech. Heidelb. Qu. 19.: „Evangelium, quod Deus — sacrificiis reliquisque cerimoniis legis adumbravit, ad extremum vero per filium suum complevit.“

allen das Leben gab. Doch die ältern Theologen unsrer Kirche bestimmten den Begriff eines Typus nicht sowohl nach dem Sprachgebrauche der heiligen Schrift, als vielmehr nach dogmatischen Rücksichten. Man verstand unter einem **Typus** die durch eine Person, Begebenheit oder Einrichtung des A. Test. geschehene sinnbildliche Vorausbezeichnung (adumbratio, praefiguratio) der Person, Schicksale und Wohlthaten des zukünftigen Messias. Namentlich rechnete man, auf Veranlassung des Briefs an die Hebräer, die Sühnopfer, besonders die durch den Hohenpriester dargebrachten, welche nach dem mosaischen Gesetz geschahen, dahin. Man nahm dabei an, Gott habe die Typen absichtlich (consilio) angeordnet, um theils dem Alterthume vor Jesu einen Vorschmack und Begriff von den zukünftigen Wohlthaten des Messias, theils aber den Menschen zu und nach Jesu Zeit Kennzeichen zu geben, an denen sie die Göttlichkeit Jesu und seiner Wohlthaten und Anstalten erkennen möchten. Man forderte daher zu einem Typus: 1) die ausdrückliche und **erklärte** Absicht Gottes, daß irgend eine Sache oder Person des alten Test. ein Typus sein sollte. Solche Erklärungen glaubte man z. B. Joh. 3, 14. 19, 34. 1 Kor. 10, 4. Gal. 4, 22 ff. Eph. 5, 31 f. Hebr. 8, 5. 9, 23. u. a. O. zu finden. 2) Daß die damals lebenden Menschen diese Absicht erkannt hätten [28]. Doch dieses Letztere läßt sich nicht denken. Theils hatten diese Israeliten noch zu wenig Kenntniß von dem zukünftigen Messias, als daß sie die Typen auf ihn hätten beziehen können, theils findet sich nicht die geringste Spur im A. Test., daß die damaligen Menschen darüber wären belehrt worden, oder irgend etwas als Typus auf den Messias betrachtet, und daraus

28) J. D. **Michaelis**: Entwurf der typischen Gottesgelahrtheit, 2te Aufl. 1763. 8. J. C. **Blasche**: system. Commentar über den Brief an die Hebräer, 2 Thle. Lpzg. 1782. 8. und **dessen**: neue Aufklärung über die mos. Typologie. Jena 1789. 4. — **Baumgartens** Dogmat. 2. Thl. S. 63. 3. Thl. S. 197. **Carpov**: theol. revel. III. p. 416. sqq. — Man theilte die Typen in personales, wenn das Vorbild eine Person des A. T., z. B. Jonas, Melchisedek, enthielt, und in reales, wenn es in einer Begebenheit oder Einrichtung bestand, z. B. die Beschneidung. Das, was durch das Vorbild bezeichnet wird, heißt ἀντίτυπος. Auch theilte man sie in innatos, d. i. welche die Schrift selbst für Typen erkläre, und illatos, wo dieses nicht der Fall sei. Beispiele der erstern Art glaubte man Matth. 12, 40. 16, 4. Joh. 3, 14. 15. u. s. w. zu finden.

einige Kenntniß des zukünftigen Heils geschöpft hätten. Auch läßt sich diese Bestimmung des Begriffs der Typen aus dem N. Test. nicht beweisen. — Man glaubte nämlich durch einige Stellen des N. T. zu der Annahme der Typen berechtigt zu sein; nämlich Koloss. 2, 17. und Hebr. 10, 1. In der ersten Stelle warnt Paulus vor jüdischen Irrlehrern, die auf die Beschneidung, Enthaltung von gewissen Speisen und Beobachtung des mosaischen Gesetzes überhaupt drangen; er lehrt, daß das mosaische Gesetz durch den Messias ganz abgeschafft sei, und die Christen dasselbe zu beobachten nicht verbunden seien. Denn es sei (V. 17.) gegen das Christenthum nur ein Schatten (σκιά) gewesen. Gewöhnlich übersetzte man: „alles dieses waren Vorbilder (σκιά) der vollkommnen Religion Jesu." Doch σκιά zeigt wohl hier das Unvollkommne, Geringe an, und σῶμα das Solide, Wahre, Reelle (res ipsa), und es würde sich auch nicht einsehen lassen, wie die Feste, Speisen und Getränke, die im mosaischen Gesetze verboten sind, und was sonst bei den Worten des 16ten Verses zu denken ist, als Vorbilder auf Jesum betrachtet werden könnten. Denn ἅ ἐστι σκιά bezieht sich nicht auf das ganze mosaische Gesetz, sondern auf die V. 16. genannten Stücke. Paulus sagt also hier mit σκιά eben das, was er Galat. 4, 9. sagt, wo er das mosaische Gesetz schwache, dürftige Anfangsgründe nennt. — Auch Hebr. 10, 1. dachte man bei σκιά an Vorbild, und erklärte εἰκών durch res ipsa. Σκιά aber ist hier adumbrata effigies, der Entwurf, der allgemeine Umriß des Gemäldes, und εἰκών das ausgeführte Gemälde, solida, expressa effigies; εἰκὼν τῶν πραγμάτων dem Sinne nach das, was das einfache πράγματα. So viel ist aber offenbar, daß in dieser Stelle ausdrücklich gesagt wird, daß die Wohlthaten des Messias im Gesetz und dem levitischen Gottesdienst abgebildet seien, so wie überhaupt im N. T. alttestamentliche Einrichtungen und Personen häufig mit Jesu, dessen Schicksalen und Wohlthaten verglichen werden, theils um zu zeigen, daß schon im A. Test. ähnliche Einrichtungen statt gefunden hätten, und Jesu Schicksale und Wohlthaten sinnbildlich dargestellt worden seien, theils, um die hohen Vorzüge der neuern Religionseinrichtung vor der alten ins Licht zu setzen, und dadurch die Juden fürs Christenthum zu gewinnen. So wird z. B. Adam Röm. 5, 14. 1 Kor. 15, 22. 45. mit Jesu verglichen; desgleichen Melchisedek

Hebr. 5, 6. 7., in wiefern er, wie Jesus ein Prophet und Priester Gottes, nicht aus levitischem Geschlechte, nicht nach dem Gesetze Moses erwählt, ein ewiger Hoherpriester, und erhabener als Abraham gewesen sei. Ferner das Osterlamm 1 Kor. 5, 7. Joh. 19, 36., die eherne Schlange Joh. 3, 14. und die ganze mosaische Opferverfassung im Brief an die Hebr. [29]). — Aber es wird nirgends im N. T. gesagt, daß Gott deßhalb diese Aehnlichkeiten der alten Religionseinrichtung veranstaltet habe, um die Vorwelt über die zukünftigen Wohlthaten des Messias zu belehren, oder daß diese Einrichtungen Typen im dogmatischen Sinne sein sollen. Vielmehr sind dieses alles nur Vergleichungen [30]), Parallelen, welche nicht zur Lehre, sondern nur zur Lehrart gehören, indem man aus Philo, Josephus und den Rabbinen sieht, daß es allgemeiner Geschmack der jüdischen Lehrer war, die alten religiösen Einrichtungen, und das A. T. überhaupt, allegorisch auf neuere Begebenheiten zu deuten. Folglich gehört die ganze Typologie zur Accommodation

---

29) (Griesbach) Comm. I. II. de imaginibus iudaicis, quibus auctor ep. ad Hebr. in describenda Messiae provincia usus est. Ien. 1791. 92. 4. J. H. Heinrichs: dritter Excurs zu deff. epistola ad Hebraeos graece, perpet. annot. ill. Goett. 1792. 8. Grimms und Muzels Stromata. 4ter Thl. Rau: freimüthige Untersuchungen über die Typologie. Erl. 1784. 8. Auch Steudel verwirft (Dogm. S. 71.) die Typen mit Recht. Er sagt S. 72.: „der Brief an die Hebräer kann nicht aus einander setzen wollen, der Levitismus sei gleichsam ein nothwendiger Vorabdruck des Christenthums, sondern umgekehrt zeigt er, daß das, was der Levitismus mit seinem Gepränge reiche, das reiche in vollendeterem Sinne durchgängig das Christenthum. Die Bilder für das letztere entlehnt der Brief vom Levitismus, um in Vergleichung mit demselben den Vorzug des Christenthums einleuchtend zu machen."

30) Mori comment. in epit. Vol. I. p. 630.: „si typus est similitudo duarum rerum, ea hic (bei der Beschneidung) utique reperitur. Sed dum dicitur typus sensu illo strictiore: unde, quaeso, doceri potest e N. T., circumcisionem ideo fuisse praescriptam, ut praefiguraret baptismum? Aliud profecto est, duas res comparare, aliud, docere, eam rem ideo fuisse institutam, ut repraesentaret aliam futuram. Illud concedimus, comparantur enim; hoc an sit, subdubito." — Neuerlich sind die Typen wieder vertheidigt worden von G. Menken: über die eherne Schlange und das symb. Verhältniß derselben zu der Person und Geschichte Jesu. Frankf. 1812. 8. und von J. A. Kanne: Christus im A. T. 2 Thle. Nürnb. 1818. 8.

in der Lehrart, und ist blos für die Juden damaliger Zeit berechnet gewesen; alle Folgerungen daraus haben also blos relativen Werth *).

§. 21.

Resultat der biblischen Kritik der kirchlichen Theorie.

Nach dem bisher Erörterten kann also die symbolische Theorie von Offenbarung einzig und allein auf die Religionslehre Jesu und der Apostel bezogen werden. Das Princip unsrer Kirche (§. 14.), daß die heilige Schrift des A. und N. T. deßwegen, weil sie allein die göttliche Offenbarung sei, auch allein Richterin des Glaubens und Lebens sein könne und solle, muß nicht nur auf die in der Schrift enthaltene Offenbarungslehre, sondern auch nur auf die Offenbarung im N. T. restringirt werden. Wir müssen also sagen: sola doctrina revelata, quae in scriptis evangelistarum et apostolorum continetur, norma et regula cognoscitur, ad quam, ceu ad Lydium lapidem, omnia dogmata exigenda sunt etc. Was zur doctrina revelata zu rechnen sei, davon wird weiter unten gehandelt werden. Was aber den Satz der Symbole betrifft, daß die heilige Schrift selbst, als geschrieben vom heiligen Geiste, die Offenbarung sei, so muß er, da die Lehre von der Inspiration, wie sie die Kirche voraussetzt, unhaltbar ist, dahin abgeändert werden, daß nicht die heilige Schrift die Offenbarung sei, sondern daß sich die Offenbarung in der Schrift finde.

---

*) Wenn man die Typologie so wendet, daß man sagt, die Ideen, welche der Menschheit gemeinsam sind, spiegelten sich schon vor ihrer Anerkennung in der Geschichte ab, so könnte man der Typologie eine Ausdehnung geben, daß selbst die gräulichsten Opfer der Heiden, die Menschenopfer, besonders die Verbrecher, die man als Sühnopfer fürs gemeine Wesen (die καθάρματα) hinrichtete, als Typen auf Christi Tod angesehen werden müßten. — Uebrigens ist es bekannt, daß die ersten Kirchenväter, (Clemens Alex., Irenäus, Origenes ꝛc.) Typen auf Christum in Menge im A. T. zu finden glaubten, wie denn auch die allegorische Erklärung, welche bei ihnen so beliebt war, nicht nur den Worten des A. T., sondern auch den Thatsachen und Einrichtungen desselben überall eine Beziehung auf Christum zuschrieb.

§. 22.

Philosophische Kritik der kirchlichen Theorie von der Offenbarung.

Vorbereitung dazu. Offenbarung überhaupt.

So gemein auch der alten Welt der Begriff der Offenbarung war, so wenig zog sie ihn doch in eine wissenschaftliche Untersuchung. Die Vorstellung von unmittelbaren Einwirkungen Gottes, seines Geistes und der Dämonen auf die Seelen der Menschen, um in ihnen Gedanken zu erwecken, ihnen Kenntnisse mitzutheilen, sie zu Entschlüssen zu bestimmen, herrschte so allgemein, daß man nicht daran dachte, die Möglichkeit und Wirklichkeit solcher Einwirkungen zu untersuchen oder in Zweifel zu ziehen. Man unterschied wohl einige Arten der göttlichen Wirksamkeit hierbei [31]), aber man war entfernt davon, sie irgend einer Kritik zu unterwerfen. So ging der Begriff einer unmittelbaren erleuchtenden Einwirkung Gottes oder seines Geistes auf die Seelen der Menschen auch in unsre Kirche über, und war so wenig zweifelhaft, daß die Reformatoren, ohnerachtet sie auf diesen Begriff hauptsächlich das hohe Ansehen der Schrift stützten, doch nicht entfernt daran dachten, ihn näher zu bestimmen. Dazu konnte es auch so lange nicht kommen, als man keinen Anstoß daran nahm, die Weltregierung Gottes als et=

---

31) Außer der bekannten Vorstellung, die wir bei Justinus Martyr, Athenagoras und andern finden, daß der heil. Geist durch die Propheten gesprochen und sie als Organe gebraucht habe, finden sich auch andere Vorstellungen. **Clem. Rom.** hom. 18, 3. sagt: „*ἀποκάλυψίς ἐστιν τὸ ἐν πάσαις καρδίαις ἀνθρώπων ἀποῤῥήτως κείμενον κεκαλυμμένον, ἄνευ φωνῆς, τῆς αὐτοῦ (θεοῦ) βουλῆς ἀποκαλυπτόμενον. Καὶ οὕτως γίνεται γνῶναι, οὐ διδαχθέντα ἀλλὰ συνέντα.*“ **Origen.** c. Cels. VII, 4.: „*οἱ ἐν Ἰουδαίοις προφῆται, ἐλλαμπόμενοι ὑπὸ τοῦ θείου πνεύματος τοσοῦτον, ὅσον ἦν καὶ αὐτοῖς προφητεύουσι χρήσιμον — διὰ τῆς πρὸς τὴν ψυχὴν αὐτῶν, ἵν᾽ οὕτως ὀνομάσω, ἀφῆς τοῦ καλουμένου ἁγίου πνεύματος, διορατικώτεροί τε τὸν νοῦν ἐγίνοντο, καὶ τὴν ψυχὴν λαμπρότεροι.*“ **Derf.** homil. in Genes. 3, 3. rechnet das Sprechen Gottes zu den Anthropopathien, und bemerkt, der Sinn dieses Ausdrucks sei: **illuminata mens per spiritum Dei formatur in verba.** **Derf.** commentar. in Ps. 27, 1.: „*Θεὸς ἀναγέγραπται λελαληκέναι πρὸς Μωυσέα, καὶ πρὸς Ἀαρὼν, καὶ πρὸς Ἰησοῦν τὸν τοῦ Ναυή· — καὶ διὰ προφητῶν οὐκ ἐσιώπα. καὶ μὴ νομίσωμεν, ἔξωθεν ἡμῶν λαλεῖν τὸν θεόν· ἀλλὰ γὰρ τὰ ἀναβαίνοντα ἡμῖν ἐπὶ τὴν καρδίαν ἅγια ἐκεῖνά ἐστιν ἃ λαλεῖ ἡμῖν ὁ θεός.*

was Unmittelbares zu betrachten. Nur erst nachdem die Philosophie, besonders durch Leibnitz, die Entdeckung gemacht zu haben glaubte, daß Gott nur bei der Erzeugung aller Dinge einmal unmittelbar gewirkt habe, im Verfolg aber alles durch einen Causalnexus der Weltkräfte und Weltgesetze geschehe, mußte jede spätere unmittelbare Wirkung Gottes, die man im Gegensatze gegen diese Weltansicht nun übernatürlich nannte, zweifelhaft erscheinen; also die unmittelbare Regierung Gottes, die Wunder und — die Inspiration oder Erleuchtung. Die ältern Theologen unsrer Kirche behandelten daher auch die Inspiration nur als einen Nebenartikel der Lehre de scriptura sacra, und verstanden unter Offenbarung nicht sowohl den Act der Inspiration, als das dadurch Gegebene, die inspirirte Schrift. Eine eigentliche Theorie der Offenbarung, oder doch dahin führender Untersuchungen, begann erst in neuern Zeiten [32]), kann aber bis jetzt noch nicht als abgeschlossen angesehen werden.

---

32) Versuch einer Kritik aller Offenbarung (von Gottl. Fichte), Königsb. 1792. 2te Aufl. 1793., womit die ausführliche Kritik dieser Schrift von Eckermann in s. theol. Beiträgen, 3. Bd. 1. u. 2. Stück, und 6. Bd. 3. Stück, deßgleichen F. I. Niethammer: über den Versuch einer Kritik aller Offenbarung. Jena, 1792. 8. zu vergleichen sind. — C. F. Ammon: Abhandlungen zur Erläuter. seiner wissenschaftlich-prakt. Theologie, 1. Bd. 1. St. Gött. 1798. 8. Fr. Köppen: über Offenbarung in Beziehung auf Kant. und Ficht. Philosophie. Leipz. 1802. 8. J. Ch. Aug. Grohmann: über die höhere religiöse Ueberzeugung. Hamb. 1811. 8. C. L. Nitzsch: de revelatione religionis externa eademque publica, Leipz. 1808. 8. neu bearbeitet und weiter ausgeführt: Nitzsch: de discrimine revelationis imperatoriae et didacticae. Scripsit, recognovit et emendavit etc. 2 Fascic. Vitb. 1830. 8., wozu auch gehört: Ders: Ueber das Heil der Theologie durch Unterscheidung der Offenbarung und Religion als Mittel und Zweck. Wittb. 1830. 8. — H. A. Schott: Briefe über Religion und christl. Offenbarungsglauben. Jena, 1826. 8. vergl. mit Steudels Recens. dieser Schrift in der Tübinger Zeitschrift für Theologie, 1828. 1. u. 2. St. — Fried. Fischer: Zur Einleitung in die Dogmatik der evangelisch-protest. Kirche. Tübing. 1828. 8. — E. H. Blasche: Philosophie der Offenbarung als Grundlage und Bedingung einer höhern Ausbildung der Theologie. Gotha, 1829. 8. — Eine beurtheilende Recension hierher gehöriger Schriften findet man in: Berichtigende Resultate aus dem neuesten Versuch des Supernaturalismus gegen den biblisch-christl. Rationalismus ꝛc. von H. E. G. Paulus. Wiesbad. 1830. 8. — Meistens geschichtlich ist: de revelatione et fide dissertat. G. C.

Offenbarung im Allgemeinen ist jedes an uns kommende Kundwerden Gottes, in sofern wir es als von Gott bewirkt uns vorstellen. In dieser Ausdehnung kann man alle Kenntniß von Gott und göttlichen Dingen, welche unsre Vernunft durch ihre eigene Thätigkeit findet, eine göttliche Offenbarung (natürliche nannte man sie) nennen, in wiefern Gott Urheber unsrer Vernunft und ihrer Gesetze ist, und sich in der Schöpfung der Welt manifestirt hat. So nennt auch Paulus Röm. 1, 19. 20. die Erkenntniß Gottes aus der Natur eine Offenbarung Gottes, und erkennt an, daß das göttliche Gesetz allen Menschen ins Herz geschrieben sei, Röm. 2, 14. 15. Die Wahrheit dieses Begriffs zog man nicht in Zweifel, weil er mit der Vorstellung eines natürlichen Causalnexus, durch den Gott regiere, ganz zusammenstimmte, und jedem sein Bewußtsein sagte, daß er seine Vernunft selbstthätig zur Erkenntniß Gottes und göttlicher Dinge gebrauchen könne. Das war nun aber freilich nicht das, was man herkömmlicher Weise Offenbarung zu nennen pflegte, und was die heilige Schrift als solche bezeichnete. Man verstand nämlich nicht darunter jenes erste schaffende und einrichtende Wirken Gottes, wodurch der Mensch die Fähigkeit erhielt, ihn zu erkennen, sondern ein außer der Naturordnung im Laufe der Zeit besonders eintretendes, vom Causalnexus der Natur unabhängiges, mithin von Gott in einem Momente der Zeit unmittelbar ausgehendes Wirken auf den menschlichen Geist, um ihn zu erleuchten. Schicklicher hätte man diesen Begriff mit dem Ausdruck göttliche Erleuchtung bezeichnen können.

Es findet sich aber auch im N. Test. noch eine andere Art der göttlichen Offenbarung, welche man in der Theorie auch mit in Erwägung ziehen muß, nämlich, daß ein göttliches Wesen, der λόγος Gottes, in Jesu Mensch geworden sei, und die Menschen über Gott und göttliche Dinge, die er aus eigner Intuition kannte (Joh. 1, 18.), belehrt habe. Diese Vorstellung stellt die Untersuchung über die Möglichkeit der Offenbarung

---

A. Harleß. Erlang. 1830. — Es gehören auch hierher die Schriften über Rationalismus und Supranaturalismus. S. Anmerk. 50. Die vollständige Literatur über die ganze Lehre und alle ihre Theile s. in meiner systemat. Entwickelung ꝛc. S. 170 ff.

anders, indem nun nicht zu fragen ist: ob unmittelbare Wirkungen Gottes überhaupt, und insbesondere erleuchtende auf den menschlichen Geist möglich sind, sondern ob die Vereinigung einer höhern Natur, des göttlichen Logos, mit einem Menschen möglich sei oder nicht. Diese Möglichkeit kann aber hier füglich übergangen werden, da von dem Göttlichen in Christo im System selbst ausführlicher gehandelt werden muß. Uebrigens kommt man dadurch doch nicht über die Fragen hinweg, ob eine Offenbarung nöthig, wodurch sie als solche beweisbar sei, und in welchem Verhältnisse sie zur menschlichen Vernunft stehe. Ja selbst über die Art der Offenbarung kommt man nicht hinaus, wenn man auch mit Schleiermacher und Twesten hierbei nur auf die Person des Erlösers zurückgeht. Zu dieser wird man allerdings zurückgeführt, wenn man (Twesten, Dogm. 1. B. S. 335.) von der Erfahrung oder der Thatsache des christlichen Bewußtseins ausgeht, daß man durch Christum wiedergeboren, ein neuer Mensch in Gesinnung und Leben geworden sei, und daß man das aufgegangene Licht der wahren Erkenntniß von Gott ableiten müsse, obgleich wir es durch Vermittelung andrer empfingen. Denn „so wie wir in der Natur, von Generation zu Generation aufsteigend, zu einem ersten Glied in der Reihe kommen müssen, dessen Entstehung nicht auf dieselbe Weise zu denken ist, und daher von uns unter den Begriff der Schöpfung gestellt wird: eben so führt uns die Reflexion auch hier [bei christlicher Erkenntniß und christlichem Leben] auf ein Erstes in der Reihe, auf eine erste, ursprüngliche, unvermittelte Mittheilung des höhern Lebens, eine neue Schöpfung, die wir, in wiefern wir dabei auf die Erkenntniß sehen, im eigentlichen und engern Sinn Offenbarung nennen." (Twesten, S. 336.) — So richtig aber dieses auch ist, so kann man doch nicht bei Christo stehen bleiben, indem er in der Qualität als Sohn Gottes und Christus bereits auf die frühern Offenbarungen über einen Gott und Christus hinweiset, und diese als vor ihm durch die Propheten geschehen, voraussetzt. Es ist eine Mangelhaftigkeit der Schleiermacherschen Dogmatik, daß sie mit dem Begriff oder der Thatsache eines Gottmenschen beginnt, ohne der historischen Begründung der Erscheinung Christi ihren Werth zuzugestehen, da doch Christus, wie er sich als solcher in den Evangelien darstellt, weder begriffen noch als Christus geglaubt wer-

den kann, ohne die vorchristliche Offenbarung über Gott und den künftigen Erlöser als solche gleichfalls anzuerkennen. Wir werden daher, da wir den Auftritt Christi, fasse man ihn als Gottmenschen, oder als menschgewordenen Logos, oder als menschlichen Messias, auf keine Weise vom alten Testamente oder der vorchristlichen Offenbarung isoliren oder lostrennen, und daher auch der Untersuchung über die Art und Weise einer Offenbarung uns nicht entschlagen können.

Die Erleuchtung Gottes läßt sich aber auf verschiedene Weise denken, indem man sich vorstellt entweder: Gott wecke durch seine Kraft die Seele der Menschen zu einer ungewöhnlichen Thätigkeit, so, daß sie aus göttlicher Anregung, jedoch übrigens nach ihren eigenen Gesetzen, eine höhere Erkenntniß erlange; oder: Gott erhöhe die natürlichen Kräfte der Seele, so daß sie erkenne, was sie außerdem nicht gewußt haben würde; oder: Gott lehre auf eine uns unerforschliche Weise, durch ein adloquium internum, oder indem er ihr Wahrheiten zur Erkenntniß vorhalte, die Seele Dinge, welche sie außerdem gar nicht, oder nicht so leicht und so klar würde erkannt haben. Die Modificationen ändern aber an der Sache nur wenig, indem doch dabei der Grundbegriff der Offenbarung, als einer unmittelbaren Wirkung auf den menschlichen Geist, bleibt.

Da nun der Begriff einer unmittelbaren und übernatürlichen Wirkung Gottes, das ist einer solchen, welche nicht von dem ursprünglich geordneten Causalnexus der Dinge abstamme, der Grundbegriff der göttlichen Offenbarung ist*); so müssen wir zuerst die Realität und Geltung des Begriffs einer unmittelbaren, übernatürlichen Wirkung Gottes überhaupt, und einer erleuchtenden auf den menschlichen Geist insbesondere, in Untersuchung ziehen.

Es ergiebt sich nun bei näherer Prüfung bald, daß die Vorstellung von mittelbarer und unmittelbarer, natürlicher und übernatürlicher Wirkung Gottes eine subjective ist, beruhend auf der verschiedenen Art, wie wir uns Gott wirksam denken, und

*) Ueber die Geschichte dieses Begriffs s. de discrimine mediatae et immediatae Dei efficaciae satius intelligendo. Lips. 1823. 8. L. F. O. Baumgarten-Crusius: progr. de notionibus mediati et immediati in disciplina theologica. Ien. 1827. 4.

daher von ganz zweifelhafter objectiver Geltung. Wir setzen einander entgegen einen ursprünglich geordneten Zusammenhang der Dinge, wornach sie sich mit Nothwendigkeit einander bestimmen, und eines immer als die Ursache, das andere als die Wirkung erscheint, (den sogenannten Causalnexus), und einen in diesen Zusammenhang eintretenden Erfolg, oder eine Wirkung, die zwar in den Causalnexus eintritt, und sich mit ihm verbindet, aber nicht aus ihm ihren Ursprung hat, sondern von dem Urheber des Causalnexus abzuleiten ist. Alles was wir aus jenem Nexus entsprungen halten, nennen wir natürlich, weil es aus dem Zusammenhange der Dinge (rerum natura) hervorgeht, und mittelbare Wirkung Gottes, weil wir in Gott den Ursprung und den Grund der Fortdauer des Causalnexus denken. Es ist schon hieraus eine Unbestimmtheit des Ausdrucks offenbar. Denn man kann auch den Causalnexus und alles was aus ihm hervorgeht, so wie die ganze Natur ein Uebernatürliches und Unmittelbares nennen, weil es durch die schaffende und stets fortgehend erhaltende Kraft Gottes entstanden ist und besteht. Dagegen kann man aber auch das unmittelbare Einwirken Gottes in den Causalnexus ein natürliches nennen, weil es der Natur Gottes und der Natur der erschaffenen Dinge angemessen sein muß. Auch ist der Sache nicht geholfen, wenn man (Strauß, Leben Jesu, 1. Th. S. 86.) das unmittelbare Wirken Gottes nicht auf das Einzelne, sondern auf das Weltganze bezieht, und sagt: „auf die Welt als Ganzes wirkt Gott unmittelbar, auf jedes Einzelne in ihr aber nur durch Vermittelung seiner Wirksamkeit auf alles andere Einzelne, d. h. vermittelst der Naturgesetze.“ Denn damit kommt man von der Maschinerie des Causalnexus nicht ab, weil das Ganze denn doch nichts ist als der Inbegriff alles Einzelnen, und eine Wirksamkeit aufs Ganze, die nicht das Einzelne umfaßte, kein Object haben würde. Denkt man aber beim Ganzen nur an die Naturgesetze, so kommt dann der Begriff des Wirkens auf den Begriff der Erhaltung zurück, und man würde dann nur sagen: Gott erhält die Welt, aber er regiert sie nicht.

Vielmehr müssen wir uns über die Gültigkeit der hier ihr Spiel treibenden Begriffe, Naturgesetz, Causalnexus, zu verständigen suchen, und fragen: wodurch kommen wir denn zu jener Vorstellung von einem Causalnexus, und als dessen oppositum

zur Vorstellung einer göttlichen Wirkung außerhalb des Causalnexus? — Durch subjective Auffassung. Was sich nämlich immer wiederkehrend ereignet, das erscheint uns als eine Regel, deren Grund wir in den Dingen selbst suchen, ohne doch für das Letztere den geringsten Beweis zu haben. Wir nennen eine solche Regel ein Gesetz, und weil wir den Grund davon in den Dingen suchen, ein Naturgesetz, ohne doch dadurch die Sache zu erklären. Wir setzen nun in ein solches Naturgesetz den Grund des Werdens einer gewissen Reihe von Erfolgen, und nennen das, was nach ihr geschieht, natürlich. So z. B. reden wir von einem Gesetz der Schwere, der Anziehung, des Lebens u. s. w. Indem wir nun die Regel als etwas in der Natur der Dinge Liegendes ansehen, und aus ihrer Kraft die Erfolge ableiten; so tritt das Wirken Gottes in unsrer Vorstellung um einen Schritt zurück: es wird ein das Gesetz nur erhaltendes Wirken, das ist: ein mittelbares. — Was aber in der Natur gegen das Gewöhnliche geschieht, und also außer der Ordnung ist, das fügt sich nicht in unsre Vorstellung von Naturregel, Naturgesetz, eben weil diese nichts ist als der Ausdruck für das Gewöhnliche, gleichförmig Wiederkehrende. Wir suchen nun dafür einen Grund außerhalb des Naturgesetzes, und können ihn natürlich nur finden in dem, was allein außerhalb des Naturgesetzes von uns gedacht wird, in dem Urheber des Naturzusammenhangs, in Gott. Die Wirkung erscheint also als eine unmittelbare, ein Wunder, ein Uebernatürliches. Je weiter nun die Erkenntniß der Natur und des in ihr Gewöhnlichen fortschreitet, desto mehr erweitert sich das, was wir auf eine Naturregel beziehen zu können glauben; desto mehr also nimmt die Neigung ab, Uebernatürliches zu sehen, oder anzuerkennen. Je mehr man den Naturzusammenhang erweitert, desto mehr isolirt man bei dieser Denkart Gott und Welt, und es ist erklärlich, daß man endlich Gott ganz aus der Natur gleichsam hinaustreiben, d. i. ihn zum todten Götzen machen wird, wenn man dahin gelangt, für alles einen Naturzusammenhang anzunehmen. Und dazu muß man kommen, wenn man einmal einen Naturzusammenhang zum Weltregenten macht, weil man am Ende alle Erfolge in einer Verknüpfung unter einander findet, oder finden zu müssen glaubt.

Eben diese Folge aber, auf welche man durch jene Ansicht,

wenn man sie consequent durchführt, gebracht wird, zeigt, daß ihr ein Irrthum zu Grunde liegen müsse, weil dadurch die Idee von Gott zerstört, also die Vernunft mit sich selbst in Widerspruch gesetzt wird. *) Das πρῶτον ψεῦδος liegt aber darin, daß wir das Gewöhnliche als eine in der Natur der Dinge liegende Regel ansehen, wozu wir gar keinen Grund haben, und was schlechthin unbeweisbar ist. Was hindert uns denn, das, was wir Regel nennen, nicht lieber als einen fortgehenden wirkenden Willen des Schöpfers zu betrachten, als dasselbe als eine den Dingen anklebende allgemeine Beschaffenheit anzusehen, wovon sich gar keine Vorstellung auffassen läßt? In dem Begriffe der Vollkommenheit, die wir dem Schöpfer beilegen, liegt der Begriff der größten Mannichfaltigkeit und doch dabei der unveränderlichen Ordnung und Regel zugleich. Von den Dingen dagegen kennen wir nichts als ihr Werden (ihre Erscheinung), nicht aber sie selbst und ihr Wesen. Legen wir nun die Regel ihres Werdens in ihre Natur, so legen wir sie in eine Nacht, in welche kein einziger Lichtstral fällt; wir legen sie aber, was zugleich daraus offenbar wird, ohne allen Grund hinein. Die Naturkunde darf zwar allerdings nur nach Naturgesetzen fragen, weil sie nichts als die Natur untersucht, und über diese (μετὰ τὴν φύσιν) nicht hinausgehen, nicht Metaphysik werden darf. Ihr ist es genug, das Gewöhnliche, das Gleichartige im Werden der Dinge, und das Allgemeine in ihrer Verknüpfung aufzusuchen, und dieses Gewöhnliche, Gleichartige, Allgemeine als eben so viele Factoren des Werdens zu betrachten, die sie nun mit dem Worte Naturgesetz oder Naturkraft bezeichnet, womit sie aber weiter nichts andeutet, als das Geständniß, daß sie bei ihren Untersuchungen nun eben auf einen aus der Natur nicht weiter erklärlichen Grund gekommen sei, bei dem sie stehen bleiben müsse, um nicht über die Natur hinauszugehen und Metaphysik zu werden. Die Vernunft aber kann jene Vorstellung von einem Causalnexus der Natur, bedingt durch in der Natur selbst liegende Gesetze, bei denen Gott nichts bleibt als die Erhaltung

*) Der Grund davon ist, daß alle Wahrheit nur Eine ist, wie Gott Einer ist, und daß folglich zwei in Widerspruch stehende Sätze nicht zugleich wahr sein können. So wie also die Folgesätze eines Princips in der Fortführung in Widerstreit gerathen mit andern gewissen Wahrheiten, so ist ein Fehler vorhanden, entweder im Princip oder in der Deduction des Einzelnen.

der Gesetze, auf keine Weise annehmen. Sie muß ihrer Natur nach die Mannichfaltigkeit auf die Einheit beziehen, das Bedingte aufs Unbedingte, die Welt darum auf Gott, und alles, was in ihr sich verändert, auf Gottes Willen. Ob Etwas öfters, oder gewöhnlich geschiehet, ein Anderes aber selten und ungewöhnlich, kann keine andere Beziehung geben; beides ist Wille Gottes, das sogenannte Naturgesetz eben so wohl als das sogenannte Wunder. Denn entweder ist alles Wirkung des lebendigen Gottes, oder es ist gar nichts dessen Wirkung. Die Vernunft muß also die Vorstellung von einem Naturzusammenhange der Dinge, bei welchem Gott nichts zu thun habe, als daß er ihn erhalte, und in den er nie eingreife, sondern alles durch Gesetze geschehen lasse, die in den Dingen selbst liegen sollen, als eine blos subjective Vorstellung ohne objective Geltung aus ihrem Gebiete in die Naturkunde verweisen, und sagen, daß alles, was als Naturgesetz, als Regel der wirkenden Kraft erscheint, nichts anders ist als Wille Gottes, oder Wirkung dieses Willens, der uns bald als Gesetz erscheint wegen der Gleichartigkeit vieler Erfolge und ihrer Verknüpfung, bald als Ausnahme von dem Gesetze, als Wunder, wo sein Wirken jener Gleichartigkeit entgegengesetzt ist. Mittelbar und unmittelbar, bezogen auf die Natur des göttlichen Wirkens selbst, ist also blos eine anthropopathische Vorstellung. Denn wer einen ursprünglich von Gott angeordneten Naturzusammenhang annimmt, nach welchem alles mit einer unabänderlichen Nothwendigkeit erfolge, und sich einbildet, daß Gott nun in der Natur nicht wirke, sondern sie selbst wirken lasse, weil jedes eigene Einwirken Gottes eine Störung des Naturlaufs, folglich seiner Weisheit nicht angemessen wäre, oder doch weil ein solches Einwirken eine Unvollkommenheit des Schöpfungswerks voraussetze, und als ein Nachhelfen und Ausbessern erscheine; — wer dieses behauptet, und darum den Begriff der Offenbarung und Wunder verwirft, der macht Gott zu einem müßigen Zuschauer der Welt, was doch mit dem Begriffe des vollkommensten Lebens Gottes streitet. Auch ist die physische Welt keine Maschine, sondern ein Inbegriff lebendiger, in Zusammenhang stehender Kräfte, die unendlich verschiedene Verbindungen eingehen können. Daß diese Verbindungen nicht durch einen Naturmechanismus bestimmt werden, sagt uns unser eigenes Bewußtsein,

weil wir als vernünftige Wesen dem Gesetze der sinnlichen Natur nicht unterworfen sind, sondern nach vernünftiger Einsicht als selbstthätige Kraft in den sogenanten Lauf der Natur einwirken, und die Verknüpfung der physischen Dinge, folglich auch die Resultate derselben, nach unsern Absichten abändern und leiten können. Dieses können wir nur unvollkommen, weil wir nicht allmächtig und allwissend sind; Gott aber kann es vollkommen. Wir müssen also sagen: alle Wirkungen in der Natur sind Wirkungen Gottes, und die Natur ist keinen Augenblick unabhängig von dem steten Einflusse seines Willens, der uns in dem, was wir immer geschehen sehen, als Gesetz, in dem aber, was wir selten geschehen sehen, als Ausnahme von dem Gesetz erscheint.

Eben so aber trägt derjenige eine blos menschliche und subjective Ansicht von den Dingen auf Gott über, der behauptet, daß Gott manchmal und zu gewissen Zeiten unmittelbar in den Naturzusammenhang, der sonst alles bestimme, eingreife, und diesem entgegen eine unmittelbare Wirkung (ein Wunder) hervorbringe. Denn dieser Begriff des Unmittelbaren und Uebernatürlichen ist blos die negative Seite jenes Begriffs vom Naturzusammenhange. Wenn aber der Ungrund einer Distinction erwiesen ist; so müssen nothwendig beide Glieder der Distinction aufgegeben werden. Wenn jener Naturzusammenhang einen immer müßigen Gott neben das sich überlassene Kunstwerk der Welt stellt; so betrachtet man bei dieser Vorstellung Gott als einen in der Regel müßigen, und nur von Zeit zu Zeit einmal eingreifenden. Dadurch unterwirft man aber die Idee der Gottheit der Vorstellung von Zeit und Raum; denn man legt ihm eine Kraftäußerung bei, die über das gewöhnliche Quantum seiner Kraftäußerungen hinausgehe, also eine höhere Thätigkeit, die in der Zeit eintrete und wieder verschwinde, also eine Veränderlichkeit, welche den Schöpfer in die menschlichen Schranken des Raumes und der Zeit herabzieht[33]).

Was wir also mittelbares und unmittelbares, natürliches und übernatürliches Wirken Gottes in der Natur nennen, das ist ein blos in subjectiver Auffassung beruhender Unterschied ohne objective Geltung, daher auch von jeher das Urtheil, ob etwas

33) S. H. N. Klausen: Kritik und Darstellung des Wunderbegriffs; in der Oppositionsschrift. 6. B. S. 179 ff.

mittelbar oder unmittelbar, natürlich oder übernatürlich sei, eben so verschieden gewesen ist, als die urtheilenden Subjecte selbst. Alles Wirken Gottes ist nicht mehr und nicht weniger unmittelbar. Wir stellen es uns nur gern als mittelbar vor, wo es auf unsern subjectiven Begriff der Regel gebracht werden kann; als unmittelbar aber, wo dieses, weil ein Factum unserm Begriff der Regel widerspricht, nicht möglich ist, oder wo es seiner Tendenz nach uns offenbarer auf Gott zu beziehen zu sein scheint, als andere Dinge. Objectiv ist aber alles Wirken Gottes eins, und das jährliche Erwachen der Natur im Frühling ist eben so unmittelbare Wirkung Gottes, als das erste Erwachen der Natur am Schöpfungsmorgen. Das bisher Gesagte galt zunächst dem Verhältnisse Gottes zur physischen Welt, also zunächst der Distinction zwischen einem Naturlauf oder Naturzusammenhang und dem Wunder; es gilt aber auch von dem Verhältnisse Gottes zur moralischen Welt.

In der moralischen oder vernünftigen Welt kann, wie jeder zugeben muß, der sich selbst begreift, von einem Causalnexus, wie man ihn in der physischen Welt anzunehmen geneigt ist, gar nicht die Rede sein, folglich auch nicht von einem außer und neben diesem Nexus statt habenden übernatürlichen Wirken Gottes auf die Geisterwelt. Aus denselben Gründen müssen wir im Gegentheile behaupten, daß Gott auf die Geisterwelt entweder gar nicht, oder daß er stets auf dieselbe wirke, und daß, weil jenes nicht sein kann, aus denselben Gründen, aus denen wir Gottes Wirken nicht von der physischen Welt trennen können, das Letztere statt finden müsse. Wir können daher der alten Welt nicht Unrecht geben, welche alles Vollkommene in Kunst und Wissenschaft von einer Begeisterung ableitete, welche durch den Anhauch des göttlichen Geistes entstanden sei. Dieselbe Quelle aber ist es, aus der auch das Vollkommene in der Religion und die Begeisterung dafür abzuleiten ist, wo es dann den Namen der Offenbarung oder Erleuchtung bekommt, aber nicht der Art, sondern nur dem Inhalte nach von dem allgemeinen Wirken Gottes auf die Geisterwelt zur Fortbildung zum Vollkommenen, verschieden ist [34]). Das stets fortgehende

---

34) Keiner der Kirchenväter hat dieses schöner und umfassender dargelegt als Clemens Alexandrinus, dem nichts fehlte als systematischer Geist.

Wirken Gottes auf die Geisterwelt bekommt aber den Namen der **Erleuchtung** oder **Offenbarung**, wenn es Gott und göttliche Dinge, oder, wie man auch sagen kann, die Religion, das Heil der Menschen zum Ziele hat. Auch die erleuchtende Wirkung Gottes wird daher eine stetige und allgemeine sein müssen. Als solche faßt sie auch die heilige Schrift auf, welche dieses Wirken Gottes als von Adam anfangend und durch alle Zeiten bis an das Ende der Dinge fortgehend beschreibt, und von einer stets fortgehenden Einwirkung des Geistes Gottes zur Erleuchtung und Besserung des menschlichen Gemüthes, oder von Gnadenwirkungen, spricht. Als ein solches dachte es sich auch die alte Kirche, wenn sie den göttlichen Logos als von Anbeginn an nicht nur in den Propheten, sondern auch in den Weisen aller Zeiten und Völker als lehrend beschrieb, und alle Erkenntniß des Wahren, Guten und Schönen (darum auch alle Weisheit des Künstlers) von ihm ableitete. Die Erleuchtung kann nun aber nach der Verschiedenheit ihres Zwecks auch eine

---

um zu einer sehr ansprechenden Theorie der Offenbarung zu gelangen. Alle Kunst und Wissenschaft unter den Menschen leitete er Strom. I, c. 4. von Gott ab. Die Philosophie nennt er daselbst c. 2. *ἀληθείας εἰκόνα ἐναργῆ, θείαν δωρεὰν Ἕλλησι δεδομένην*, und sagt c. 7.: „*καταφαίνεται τοίνυν προπαιδεία ἡ ἑλληνικὴ* (das ist, Grammatik, Rhetorik, Mathematik) *σὺν καὶ αὐτῇ φιλοσοφίᾳ θεόθεν ἥκειν εἰς ἀνθρώπους.* Dieß zeige auch das Gleichniß vom Saamen Matth. 13.: *Εἷς γὰρ ὁ τῆς ἐν ἀνθρώποις γῆς γεωργὸς, ὁ ἄνωθεν σπείρων ἐκ καταβολῆς κόσμου τὰ θρεπτικὰ σπέρματα, ὁ τὸν κύριον καθ᾽ ἕκαστον καιρὸν ἐπομβρίσας λόγον· οἱ καιροὶ δὲ καὶ οἱ τόποι οἱ δεκτικοὶ τὰς διαφορὰς ἐγέννησαν.*" — Von den Griechen sagt er c. 13, sie hätten *οὐκ ὀλίγα*, von den Barbaren aber, sie hätten *μέρος τι τοῦ τῆς ἀληθείας λόγου* bekommen. Auch seine eigenen wahren und guten Gedanken sah Clemens als Eingebungen Gottes an, indem er Strom. IV, c. 1. eine Untersuchung, die er anstellen wollte, auf einen andern Ort versparend, sich der Worte bedient: *ἀλλὰ γὰρ τὸ μὲν γεγράψεται, ἣν θεός γε ἐθέλῃ, καὶ ὅπως ἂν ἐμπνέῃ.* — Strom. lib. V, c. 13. bemerkt er, die griechische Philosophie bezeuge die Wahrheit des Unterrichts der Propheten und Christi, denn *θεοῦ μὲν ἔμφασις ἑνὸς ἦν τοῦ παντοκράτορος παρὰ πᾶσι τοῖς εὖ φρονοῦσι πάντοτε φυσική, καὶ τῆς ἀϊδίου κατὰ τὴν θείαν πρόνοιαν εὐεργεσίας ἀντελαμβάνοντο οἱ πλεῖστοι, οἱ καὶ μὴ τέλεον ἀπηρυθριακότες πρὸς τὴν ἀλήθειαν.* — Ja Clemens Alexandr. (cohortat. ad gentes) sagt §. 6.: Sokrates und Pythagoras hätten *ἐπιπνοίᾳ θεοῦ* von Gott geschrieben. Auch Origenes c. Cels. IV. §. 4. bemerkt: Gott habe immer Männer gesendet, die Sitten zu bessern; die reinsten darunter seien aber Moses und die Propheten, und vor allen Christus gewesen.

verschiedene Potenz haben; sie kann nämlich entweder **Neues** geben, und also **weiterbildend** für die Menschen sein, oder sie kann nur **zu dem schon Gegebenen hinleiten** und erheben, also **nachbildend** sein. Das letztere ist sie in der christlichen Welt, in wiefern die Heranbildung zum Geiste und Sinne Christi das Geschäft des Geistes Gottes ist, wovon in der Lehre von den Gnadenwirkungen die Rede sein wird. Die erstere können wir nur da als vorhanden annehmen, wo wir wirklich einen Fortschritt in der religiösen Entwickelung wahrnehmen. In wiefern diese Fortschritte geknüpft sind an das Auftreten einzelner merkwürdiger Männer, von denen, als von historischen Mittelpunkten, die Stralen eines neuen Lichts ausgehen, in sofern sind wir berechtigt, anzunehmen, daß ihnen nicht blos eine nachbildende, sondern eine fortbildende Erleuchtung zu Theil geworden sei, d. h. daß sie Gott erleuchtet habe, um die Lehrer Anderer zu werden. Und dieses ist es, was wir behaupten, wenn wir lehren, Moses, die Propheten, Jesus, die Apostel hätten göttliche Erleuchtung gehabt. In diesem Sinne ist also **Offenbarung**, als Actus betrachtet, die Wirksamkeit Gottes, nach welcher er gewissen Menschen höhere religiöse Einsichten mittheilte, um sie zu Lehrern Anderer zu bilden, und dadurch die Menschheit überhaupt weiter fortzuführen; und als Summe von Wahrheiten ist sie die durch Gottes Wirken vermittelst erleuchteter Lehrer der Menschheit mitgetheilte bessere religiöse Erkenntniß. Es erhellet zugleich hieraus, daß das Kriterium der wahren Offenbarung in der Vollkommenheit dessen liegen muß, was uns dieselbe darreicht, und daß daher z. B. das System Zoroasters, das indische Religionssystem und andere, die auf göttlichen Ursprung Anspruch machen, der wahren Offenbarung eben so wenig angehören als die unvollkommenen philosophischen Systeme mancher griechischer Weisen.

Man könnte hier aber noch die doppelte Frage als Einwand gegen den Begriff der göttlichen Erleuchtung aufwerfen: 1) warum Gott nicht lieber gleich Anfangs die menschliche Vernunft so geschaffen habe, daß sie einer weitern Erleuchtung nicht bedurfte, sondern gleich ursprünglich alle die Vollkommenheit der religiösen Erkenntniß besaß, zu welcher sie so erst allmählig gelangen soll? und 2) warum er die fortbildende, weiterführende Erleuchtung durch Einzelne, als Mittelspersonen, ertheilt, und

nicht lieber sie allen Menschen zu gleicher Zeit zu Theil werden lässet? — Auf beide Fragen geben wir die Antwort, daß es mehr gefragt sei, als sich der Mensch vermessen soll, indem es immer eine ungeheure Anmaßung bleibt, wenn der Mensch, dessen Weisheit von gestern her ist, bestimmen will, wie die ewige Weisheit ihre Werke hätten einrichten sollen. Um dieses zu bestimmen, müßten wir, wie Gott, ewig, allwissend, allweise sein, und die Kenntniß nicht nur aller wirklichen, sondern auch aller möglichen Dinge und Verhältnisse besitzen. Was aber die erste Frage insbesondere anbetrifft, so finden wir, daß im ganzen Weltall, so weit wir es kennen, das Gesetz der Entwickelung herrsche, daß alles ein Werden ist *), und daß darum auch die Bildung des menschlichen Geistes eine Entwickelung vom Unvollkommnen zum Vollkommnen ist. Jene Frage fällt also mit der zusammen, warum Gott im ganzen Weltall Entwickelung angeordnet hat; warum er z. B. uns als Kinder und nicht gleich als Erwachsene geboren werden läßt; eine Frage, auf welche gar keine Antwort möglich ist. — Was aber die zweite Frage betrifft, so gilt von ihr dasselbe. Wir sehen, daß der Geschichte zufolge alle Fortschritte des menschlichen Geschlechts in Künsten und Wissenschaften, im Rechte und in allen andern Dingen durch einzelne ausgezeichnete, besonders begabte Männer erfolgt sind; es kann uns also nicht befremden, daß ein gleiches auch bei der religiösen Cultur statt findet. Wollen wir wagen, nach einem Grunde zu fragen, so können wir sagen: der Schöpfer will, daß sich der Mensch das Vollkommnere durch eigene Thätigkeit aneignen soll, weil er nur so für noch Höheres empfänglich wird, nur so das Vollkommnere zu seinem wahren Eigenthum macht, nur so durch selbstthätiges Aneignen des durch Einzelne Dargebotenen ein moralisches Verdienst beim Fortschritte in der religiösen Cultur sich erwirbt.

---

*) Die Astronomie lehrt, daß die Weltbildungen noch nicht vollendet sind, sondern immer noch fortgehen, was auch die Natur der Kometen noch besonders zu bestätigen scheint. Die Geologie zeigt, daß unsre Erde eine Reihe von Umbildungen erfahren hat, durch welche sie sich zu ihrem jetzigen Zustande entwickelt hat, und daß diese Entwickelung fortgeht. Im Kleinen zeigen auch Pflanzen und Thiere von diesem allgemeinen Gesetz der Entwickelung.

Nach dieser Erörterung des Begriffs der göttlichen Offenbarung oder Erleuchtung ist nun zu untersuchen: 1) ob erleuchtende Einwirkungen Gottes auf den menschlichen Geist überhaupt möglich sind; 2) ob ein göttlicher Unterricht Bedürfniß ist für den Menschen; 3) in welchem Verhältnisse derselbe zur menschlichen Vernunft stehe, und 4) wodurch er als ein göttlicher legitimirt werden könne?

§. 22. b.

a) Möglichkeit der Offenbarung.

Die Frage, ob eine Offenbarung, als göttliche erleuchtende Einwirkung in die menschliche Seele, möglich sei, enthält die doppelte Frage: ist es denkbar, 1) daß Gott auf die Seele eines Menschen zu ihrer Belehrung einwirken könne, (physische Möglichkeit); und 2) daß er nach seinen moralischen Eigenschaften lehrend einwirken wolle? (moralische Möglichkeit).

Bei der physischen Möglichkeit ist zu untersuchen: a) kann Gott auf die Seelen der Menschen lehrend einwirken? b) kann der Mensch eine solche Belehrung in sich aufnehmen, und sich c) derselben als einer göttlichen bewußt werden?

Daß Gott die Kraft habe, auf die Seelen der Menschen einzuwirken und Vorstellungen in ihnen zu erwecken, kann nicht geläugnet werden. Als Schöpfer der Geister kennt er ihr Wesen, und weiß also, wie er auf sie wirken soll; und als Allmächtiger muß er jede Wirkung auf das Erschaffene ausüben können, die er ausüben will. Spräche man Gott dieses Vermögen ab, so richtete man zwischen ihm und der Geisterwelt eine unübersteigliche Scheidewand auf, und müßte auch läugnen, daß er der Regent so wie der Welt überhaupt so auch der Geisterwelt sei. Man kann also die Möglichkeit der Einwirkung Gottes auf die Geisterwelt nicht läugnen, obgleich die Art und Weise derselben eben so unerforschlich ist, wie die Art und Weise aller göttlichen Wirkungen überhaupt.

Kann denn aber der Mensch unmittelbare Belehrungen Gottes in sich aufnehmen? wird nicht durch eine unmittelbare Einwirkung Gottes in die menschliche Vernunft die natürliche Ordnung des Denkens, nach welcher sich eine Vorstellung aus der andern erzeugt, zerrüttet, und der Mensch, dem dieses be-

gegnet, wahnsinnig werden müssen? geht nicht dadurch die Freiheit des Verstandes und Willens für den, der Offenbarung erhält, wenigstens auf einige Zeit verloren [35])? — So oft man dieses auch gegen die Möglichkeit der Offenbarung eingewendet hat, so wenig läßt es sich doch beweisen. Die Verbindung der Geister und die Wirkungsart Gottes, die Gesetze unseres Gedankenwechsels und der oft uns selbst überraschenden tiefen Einblicke unsers Geistes, sind uns so gänzlich unbekannt, daß wir uns schon deßwegen vor absprechendem Läugnen hüten sollten. Aber mit welchem Rechte setzt man voraus, daß der Actus des Offenbarens alle Selbstthätigkeit der Vernunft lähme, alle Denkgesetze aufhebe, und die Empfänger der Offenbarung zu bloßen Denkmaschinen mache? Fordert nicht vielmehr die Natur der Sache, daß die Vernunft der Empfänger das ihr Gegebene thätig auffasse, festhalte und sich aneigne? Giebt nicht auch jeder Lehrer dem Kinde, das er unterrichtet, unmittelbare Offenbarung? Unterbricht er nicht auch die Reihe der Vorstellungen des Kindes oft plötzlich, und läßt eine ganz andere Reihe neuer, dem Kinde noch ganz fremder, Vorstellungen entstehen? Werden denn dadurch die Gesetze des Denkens in dem Kinde aufgehoben, oder geräth es dadurch in eine Art von Wahnsinn? — Zwar bedient sich der Lehrer der Worte; aber kann nicht Gott in den Seelen der Menschen auch neue Gedanken unter der Hülle neuer Worte, die sich ihm darbieten (*adloquium internum*), entstehen lassen *)? Oder sind etwa Worte der einzig mögliche Weg, durch welchen ein Geist sein Licht dem andern mittheilen, und ihn lehren kann? Ist denn die Vernunft wirklich eine Maschine, die durch eine Einwirkung auf sie von

---

35) Vorgetragen sind die Einwendungen gegen die Möglichkeit (von Reimarus): „die Unmöglichkeit einer Offenbarung, die alle Menschen auf eine gegründete Art glauben können;" in Lessing: zur Geschichte und Literatur, aus den Schätzen der Bibliothek zu Wolfenbüttel. 4ter Beitrag. (Braunschw. 1777. 8.) Auch abgedruckt in der „Ausführlichen Prüfung des 2ten Fragments von der Unmöglichkeit einer Offenbarung ꝛc." von J. H. D. Moldenhawer. Hamb. 1782. 8. — Dagegen s. J. F. Flatt's vermischte Versuche (Leipz. 1785. 8.) No. 3. Jerusalems Betrachtungen über die vornehmsten Wahrheiten der Relig. 2ter Thl. S. 3—96. J. P. S. Vogels Aufsätze theol. Inhalts. 1tes St. (Nürnb. 1796)

*) S. Anmerk. 31.

etwas außer ihr in Zerrüttung kommt, oder ist sie nicht vielmehr eine Fähigkeit, eine Kraft, deren Thätigkeit eben so gut durch fremden Impuls, als durch eigene Bewegung erregt werden kann? Brechen wir nicht selbst oft eine Reihe von Vorstellungen ab, und nehmen sie zu einer andern Zeit wieder auf? — Doch man erinnerte weiter, der Mensch könne das Geoffenbarte, weil es sich seinen übrigen Kenntnissen nicht anschließe, und nicht aus seiner Vernunft hervorgegangen sei, sondern ihm gleichsam eingegossen werde, nicht verstehen, und sich nicht aneignen; folglich sei alle Offenbarung verloren und zwecklos. Aber auch dieses kann nicht bewiesen werden. Soll dieser Einwand die Materie der Offenbarung treffen, so müßte diese Dinge enthalten, von welchen unser Verstand sich durchaus keine Vorstellung machen, die er nie mit seinen übrigen Vorstellungen verknüpfen könnte. Diese können aber nie Gegenstand einer Offenbarung sein, und dergleichen Dinge enthält wenigstens die christliche nicht. Warum man aber die für die Vernunft überhaupt faßbaren Lehren der Offenbarung, wenn man sie unmittelbar von Gott erhält, nicht eben so gut verstehen und sich aneignen sollte, als wenn man sie aus dem Munde eines menschlichen Lehrers empfängt, läßt sich nicht einsehen. Enthält aber die Offenbarung Dinge, die nicht an sich ganz undenkbar für den Menschen, aber doch für den, der die Offenbarung erhält, noch unbegreiflich, und ihm gänzlich unbekannt sind; so erfolgt in seiner Seele eben das, was in der Seele eines Lernenden geschieht, wenn ihm Gegenstände bekannt gemacht, Wahrheiten gelehrt werden, von denen er noch gar keinen Begriff hatte. Auch wird ja nicht behauptet, daß die Offenbarung mit der Schnelle und Gewaltsamkeit des Blitzes erleuchte, wodurch die Kräfte und die eigene Thätigkeit des Verstandes betäubt werden könnten; sondern es läßt sich denken, daß die geoffenbarte Wahrheit von Gott dem Menschen zu geistiger Beschauung auf längere Zeit vor die Seele gestellt werde, und der Mensch sich der neuen Wahrheit nur nach und nach bemächtige. Dieses gilt besonders bei der christlichen Offenbarung. Weder von Jesu noch von den Aposteln wird gesagt, daß ihnen plötzlich eine ganz neue Kenntniß eingegossen worden sei; sondern Jesus spricht von einem Unterrichte, den er von seinem Vater erhalten habe, weil er bei ihm gewesen sei, und ihn kenne. Die

Wirkung des verheißnen Paraklets war kein plötzliches Erleuchten, sondern ein fortdauerndes Lehren, dem Lehren Jesu ähnlich (ἄλλος παράκλ.), ein ὁδηγεῖν, διδάσκειν, ὑπομιμνήσκειν, μαρτυρεῖν (s. Joh. 14, 26. 15, 26. 16, 13.), wie auch die Beispiele Apost. 10. Kap. 11, 1—18. Kap. 15, 6—29., besonders v. 28. beweisen.

Darüber aber, ob die, denen Offenbarung zu Theil wird, im Stande seien zu erkennen, daß es Gott sei, der sie belehre, und woran sie es erkennen, läßt sich von uns nichts bestimmen[36]); und alle Bestimmungen, die man darüber versucht hat, müssen ungenügend bleiben, weil sie insgesammt kein entscheidendes Kriterium zwischen Wahrheit und Selbsttäuschung geben[37]); denn wir haben weder ein geistiges noch ein sinnliches

---

36) Die Abhandl. von Löffler: die Entbehrlichkeit des Glaubens an eine unmittelbare Offenbarung (in s. Magazin f. Prediger, 7. Bd. 1. St.) sucht unter andern zu zeigen, daß es nicht möglich sei, sich und Andere von einer gehabten göttlichen Offenbarung hinlänglich zu überzeugen.

37) Die ältern Theologen gingen auf diese Frage entweder gar nicht, wie Quenstedt, Hollaz u. a., oder nur unvollkommen ein, wie Calov: Syst. I. p. 273. Buddeus: theol. dogm. p. 87 sq. und Carpov: theol. revel. I. p. 19. Ihre γνωρίσματα der Wahrheit der Offenbarung für den Empfänger selbst nach Buddeus a. a. O. sind: 1) „intima mentis convictio, ex lucis illabentis splendore, Deique aut apparentis aut loquentis maiestate, vel alia ratione orta, accedente singulari spiritus sancti operatione." (Das alles aber kann auch statt finden bei Täuschung und Schwärmerei, wie denn die Schwärmer auch ein inneres Licht zu besitzen glauben. Was aber die adparitiones Dei betrifft, so lehrt uns das N. T., daß Gott nicht mit den Sinnen erkannt werden kann (Joh. 1, 18. 1 Joh. 4, 12. 1 Tim. 6, 16.), daß also an Erscheinungen Gottes nicht zu denken sei. Und wie wollte der Mensch nur immer unterscheiden, ob das Sinnliche, ihm Erscheinende etwas Göttliches oder nur eine Hülle des Göttlichen, oder etwas Sinnlich-Natürliches sei? Calov a. a. O. hat das nicht besser als Buddeus, und bei seiner maiestas singularis vere divina, qua stipatae fuerint apparitiones divinae, läßt sich gar nichts denken. Dieses fühlend setzt Buddeus hinzu:) „Qua in re tamen, ut eo minus fallerentur, coniungenda quoque erant reliqua κριτήρια, cumprimis 2) θεοπρέπεια, quae in eo consistit, ut in revelatione ipsa, aut eius etiam modo, nihil omnino sit, quod cum sanctitate, bonitate etc. Dei pugnet." (Wornach soll aber das der Empfänger der Offenbarung beurtheilen? Wird da nicht vorausgesetzt, daß er Gott und was Gott gezieme, schon kenne? Und woher könnte er diese Kenntniß anders haben, als durch die allgemeine Offenbarung und durchs Gewissen? Denn vor der Offenba-

Perceptionsvermögen für Ursachen, die außerhalb der Natur stehen, zu denen wir daher nur durch ein hinzukommendes Urtheil aufsteigen können. Was namentlich geistige Einwirkungen betrifft, so unterrichtet uns zwar unser Bewußtsein wohl, daß eine Veränderung in uns vorgehe, z. B. eine neue Ideenreihe anfange, aber es ist sich dabei keiner übersinnlichen Ursache davon bewußt. Auf eine solche zu schließen berechtigt uns nun der Mangel an erfahrungsmäßigen Ursachen einer solchen Veränderung nicht, weil es uns unmöglich ist, das ganze Reich der Ursachen zu übersehen, also immer noch eine uns unbekannte im Spiele sein könnte. Doch selbst dann, wenn wir wüßten, daß Veränderungen in uns durchaus nicht durch erfahrungsmäßige Ursachen entstanden wären; so würden wir zwar auf eine übersinnliche Ursache zu schließen berechtigt sein, aber immer noch ungewiß bleiben, ob wir es mit einer Wirkung der selbstthätigen Kraft unsres eignen Geistes, oder mit der Ein-

---

rung kann er doch nicht aus Offenbarung, sondern blos aus sich beurtheilen, ob ihm Gott, wie Calov a. a. O. sagt, non nisi vera, utilia et salutaria geoffenbart habe. Dieses γνώρισμα ist aber offenbar zu unbestimmt und zu weit, weil man dann jeden Fortschritt, den die Vernunft aus eigner Kraft in der Religionserkenntniß, ja jedes Wachsthum in Erkenntniß der Wahrheit überhaupt, für göttlich halten könnte. Denn was die Vernunft schon an sich für wahr halten soll, das muß auch aus ihr hervorgehen). „Accedebat 3) quod tum per vocationem divinam specialem (die aber natürlich wieder eines Kriteriums bedurfte, um sie für eine göttliche zu erkennen), tum et interdum per signa quaedam et miracula, subinde et per vaticiniorum a se editorum complementum — — de veritate revelationis sibi factae certiores redderentur.“ (Da die Schrift Wunder und Weissagungen kennt und annimmt, die nicht von Gott sind; so bedürften diese wieder eines neuen Beweises. Von Weissagungen Jesu und der Apostel aber, die noch bei ihrem Leben erfüllt worden wären, wissen wir nichts). Die neuern Theologen haben hierüber auch nichts Näheres anzugeben gewußt, als was Ammon in seinen Abhandlungen zur Erläuterung seiner wissenschaftlich praktischen Theologie 1. St. S. 108. sagt, nämlich: „daß der subjective Charakter einer erhaltenen unmittelbaren Offenbarung Gottes in der Lebhaftigkeit und Bestimmtheit neuer Ideen, und in dem sichern Bewußtsein des göttlichen Gesandten bestehe, daß er diese Kenntnisse nicht allein durch eigene Thätigkeit gefunden habe, sondern daß sie ihm unerwartet gekommen sind, und sich ihm gleichsam plötzlich aufgedrängt haben.“ Auf gleiche Weise glaubten aber auch Mystiker und Pietisten göttliche Einwirkungen auf sich darthun zu können. S. Anmerk. 422. im 2ten Thle.

wirkung eines andern Geistes, und im letztern Falle, ob wir es mit der Wirkung eines Dämons oder Gottes selbst zu thun hätten. Es bliebe also nichts übrig, als anzunehmen, entweder, daß Gott den Menschen, denen er Offenbarung zu ertheilen beschloß, auch einen besondern Sinn zur Erkenntniß übernatürlicher Ursachen anerschaffen habe[38]); oder daß die Inspiration selbst in ihrer Art und Wirkung etwas habe, was die menschliche Seele zugleich unmittelbar gewiß mache, daß sie von Gott komme. Beides mag zwar als Hypothese vermuthet werden können, aber es läßt sich nie beweisen. Jesus und die Apostel versichern zwar, daß sie ihre eigenen Gedanken von der göttlichen Wahrheit zu unterscheiden wüßten; da sie aber selbst nicht angeben, wodurch sie dieses vermochten, so kommen wir dadurch nicht weiter. Als göttlicher Logos schreibt sich Jesus ein unmittelbares Wissen (Joh. 8, 14. *ἐγὼ οἶδα*) des Göttlichen zu, nicht ein durch Urtheil und Schluß gefundenes oder abgeleitetes Wissen; daher das, was muthmaßlicher Weise in der Seele eines Menschen vorgeht, der Offenbarung empfängt, auf ihn keine Anwendung leidet. Was aber die Apostel betrifft, so konnte ihnen wohl die bestimmte Verheißung Jesu, daß sie der göttliche Geist lehren werde, die Gewißheit verschaffen, daß das, was sich ihnen von Einsichten in göttlichen Dingen aufdrang, und was sich ihnen an ihrem eigenen Gemüthe und in seinen Wirkungen an Andern als göttlich darstellte, vom Geiste Gottes herrühre, besonders wenn sie sich dabei bewußt waren, nicht selbstthätig und durch eigenes Nachdenken zu einer Einsicht gekommen zu sein.

Die moralische Möglichkeit der Offenbarung beruht darauf, daß es den göttlichen Vollkommenheiten nicht widerspricht, sondern gemäß ist, den Menschen eine Offenbarung zu ertheilen. Sie scheint keinem Zweifel unterworfen zu sein, wenn man bedenkt, a) daß es Gottes Heiligkeit und Weisheit gemäß sei, alle zweckmäßige Mittel zur Vervollkommnung des menschlichen Geschlechts zu wollen und anzuwenden, und b) daß es mit seiner Güte übereinstimme, die dadurch zu bewirkende höhere Seligkeit dem menschlichen Geschlechte zu gewähren. Doch man

---

38) Diese Meinung hat Origenes c. Cels. I, 48., wobei er sich auf die Worte Prov. 2, 5. *ὅτι αἴσθησιν θείαν εὑρήσεις* gründet.

hat die Offenbarung nicht für ein zweckmäßiges Mittel zur Vervollkommnung und Beseligung der Menschen erkennen wollen, und daher ihre moralische Möglichkeit bestritten. Sie ist, sagt man, a) entbehrlich, weil uns schon die Vernunft die deutlichsten und erhabensten Ideen von Gott und unserm Verhältnisse zu ihm giebt, und sie uns nichts lehren kann, was nicht schon der sich selbst überlassenen Vernunft erkennbar wäre. Aber theils ist dieses nicht erwiesen (s. den folgenden §.), theils würde, wenn es auch gegründet wäre, man immer noch sagen können, es sei Gott nicht unanständig und nichts Ueberflüssiges, wenn er, um die Menschheit schneller und sicherer zur Vollkommenheit zu führen, auch besondre Gesandten und Dolmetscher seines Willens auftreten lasse. Denn theils geschieht die Entwickelung der Vernunft bei der Menschheit äußerst langsam, theils können auch die meisten Menschen der äußern Unterstützung der Pflicht, die uns die Offenbarung gewährt, nicht ganz entbehren. Vergl. Ammon in s. Abhandl. zur wissenschaftlich praktischen Theologie S. 8. und S. 13 ff. — Andre meinten b) die Offenbarung, wenn sie neue und vorhin unbekannte Wahrheiten enthalte, eile der Bildung des menschlichen Geschlechts zuvor, und lähme die Thätigkeit der Vernunft. Aber theils bleibt dem Menschen in weiterer Ergründung, Entwickelung und Verbindung der geoffenbarten Wahrheiten ein weites Feld zur Bildung seiner Vernunft offen; theils lehrt die Erfahrung, daß große Geister, die ihrem Zeitalter weiter zuvoreilten, wie Sokrates, Aristoteles, Jesus (als menschlicher Lehrer betrachtet), die Vernunft ihrer Zeitgenossen und der Nachwelt nur zu einer kräftigern und tiefern Nachforschung reizten. Enthält aber die Offenbarung Lehren, welche die Vernunft nie von selbst gefunden, wenigstens ohne die Offenbarung nie so erkannt und bewiesen haben würde; so kann ohnehin von keinem Voreilen oder Uebereilen der Bildung der Menschen die Rede sein. — Aber c) die Offenbarung fordert doch unbedingten Glauben, und dennoch soll die Vernunft überall keine Autorität anerkennen! Befördert also nicht die Offenbarung den Aberglauben, d. i. die Unterwerfung der Vernunft unter ein Factum? — Wenn man mit Kant diese Definition des Aberglaubens gelten lässet, so ist der Einwand gegründet; aber sie ist zu weit. Aller Glaube gründet sich auf innere oder äußere Thatsachen.

Auch die Moral, den Glauben an Gott, die ganze Religion gründet **Kant** auf ein Factum des Bewußtseins, auf das Bewußtsein des absolut gebietenden Sittengesetzes. Ueberhaupt aber fängt nicht nur aller Glaube, sondern auch alle Erkenntniß mit einem Factum, nämlich dem Factum des Bewußtseins an, das durchaus keines Beweises fähig ist, und also geglaubt werden muß. Die Sinnenwelt und die Ideen der Vernunft sind die unbeweisbaren Urfacta aller Erkenntniß, und jede andere aus ihnen abgeleitete Kenntniß beruht auf der Autorität dieser Urthatsachen. Auch wird nicht gefordert, daß die Vernunft eine Offenbarung ungeprüft als göttlich annehme, sondern sie hat das Recht, die Ansprüche derselben auf Göttlichkeit zu prüfen, und sie, wenn sie in dieser Prüfung nicht besteht, zu verwerfen. Ueberhaupt aber lehrt die Erfahrung, daß der dem Menschen natürliche Hang zum Zweifeln die Vernunft vor blinder Unterwerfung unter die Autorität der Offenbarung bewahre. Aber d) würde nicht Gott, wenn er unmittelbare Offenbarungen ertheilte, die Menschen zur religiösen Schwärmerei verleiten, indem dann mancher seine lebhaften Gefühle, die Bilder seiner Einbildungskraft, oder plötzliche Einfälle seines Verstandes für von der Gottheit unmittelbar gewirkt halten könnte? Daß dieses möglich sei, lehrt die Erfahrung an den Schwärmern. Aber da dieser Mißbrauch des Offenbarungsglaubens nicht nothwendig, sondern nur zufällig ist, und vermieden werden kann; so ist es nicht gegen die göttliche Weisheit, Offenbarung zu ertheilen. **Abusus non tollit usum**; auch der Glaube an das Dasein Gottes, wie ihn die Vernunft giebt, hat zu Visionen und Schwärmereien geführt. Auch beweiset dieses Argument zu viel, folglich nichts. Denn da der Glaube an göttliche Offenbarung einmal vorhanden, und überall verbreitet ist, so ist sein Mißbrauch derselbe, er mag gegründet oder ungegründet sein. Denn daraus würde folgen, daß Gott, wenn er die Schwachheit einiger Wenigen als Bestimmungsgrund seiner Handlungen gebrauchen wollte, auch dem Menschen nicht einmal die Vorstellung, daß er auf den menschlichen Geist wirken könne, hätte gestatten sollen, weil diese, sobald der Mensch deren Realität als möglich denkt, denselben Mißbrauch hervorbringen kann. — Wichtiger könnte der Einwand scheinen, e) daß Gott, wenn er die Offenbarung gewisser Wahrheiten für das Heil der Men-

schen nothwendig fand, die menschliche Vernunft so erschaffen konnte, daß sie von selbst zu rechter Zeit auf diese Wahrheiten gekommen wäre; daß also eine späterhin eintretende Belehrung Gottes eine Gott unanständige Nachhülfe, und etwas Ueberflüssiges sei, wobei er als ein müßiger, nur bisweilen in den Weltlauf eingreifender Zuschauer der Welt erscheine; daß sie folglich nur ein Beweis sein würde, daß Gott den Menschen nicht mit hinlänglichen Kräften zur Erforschung der religiösen Wahrheit ausgestattet habe, und sich also selbst verbessern müsse. Eine Offenbarung sei also Gott unanständig, moralisch unmöglich. Nach der Lehre unsrer Kirche widerlegt sich dieser Einwand durch die Lehre vom Sündenfall, durch welchen die Menschen das ihnen ursprünglich mitgetheilte Vermögen, Gott und die Pflicht richtig zu erkennen, verloren haben. Doch davon abgesehen, so ist dieser Einwurf schon am Schlusse des vorigen §. erwogen und widerlegt worden, so wie auch ebendaselbst der hierbei zu Grunde liegende Begriff einer nur bisweilen in den Naturzusammenhang eintretenden göttlichen Wirkung seine Erörterung gefunden hat. Die christliche Offenbarung aber trifft dieser Einwurf um deßwillen nicht, weil der Haupttheil derselben, die Lehre von Jesu und dessen Wohlthaten, an die Erscheinung und Schicksale des Sohnes Gottes geknüpft war, und durch diesen erfolgte (Gal. 4, 4.).

§. 23.

b) Nothwendigkeit und Bedürfniß einer Offenbarung.

Die Nothwendigkeit einer göttlichen Offenbarung folgt zwar aus der kirchlichen Lehre vom Sündenfalle und dessen moralischen Folgen; da aber dieser Beweis aus der christlichen Offenbarung selbst genommen ist; so kann er dem Vorwurfe, petitio principii zu sein, nicht entgehen. — Man nahm daher den Satz zu Hülfe, daß die natürliche Religion zur Erlangung der Seligkeit nicht hinreichend sei. Aber der Beweis dieses Satzes kann aus der Vernunft nicht gegeben werden, weil das Princip der Beurtheilung (die ewige Seligkeit, und die Bedingung, unter der allein wir sie erlangen) außerhalb unsers Gesichtskreises liegt. Es ist jedoch unnöthig, die Nothwendigkeit einer Offenbarung zu beweisen. Denn wenn die Vernunft die Möglichkeit

einer Offenbarung zugesteht; so hat die Theologie blos den historischen Beweis zu führen, daß sich Gott geoffenbart habe. Ist dieses bewiesen, so folgt von selbst, daß Gott eine Offenbarung nöthig gefunden haben müsse[39]). Die Nothwendigkeit überhaupt, man mag sie aus Gottes Wesen oder aus des Menschen Bedürfniß ableiten, ist eine unerweisbare Vorstellung, weil sie die Kenntniß des Möglichen voraussetzt, das entstanden sein würde, wenn Gott sich geoffenbart oder nicht geoffenbart hätte. Dieses Mögliche kennen wir aber nicht. Da es nun aber unzweifelhaft ist, daß eine Offenbarung, wenn sich erweiset, daß Gott eine gegeben hat, auch ein Bedürfniß für uns gewesen sein muß; so kommt doch am Ende alles darauf an zu erweisen, daß es eine Offenbarung gebe. Man begnügte sich daher auch häufig, nur so viel zu behaupten, daß eine Offenbarung wegen der Unvollkommenheiten der Vernunftreligion höchst wünschenswerth und moralisches Bedürfniß sei. Die Vernunftreligion, erinnerte man, hat Unvollkommenheiten, die für Sittlichkeit und Beruhigung der Menschen sehr wichtig sind[40]). Sie kann nämlich ihrer Natur nach nie all-

---

39) Ueber die Nothwendigkeit der Offenb. s. Justi in Heß Beiträgen zur Gelehrsamkeit 2. Bd. 2. St. S. G. Lange: Versuch einer Apologie der Offenb. Jen. 1794. 8. Henke's neues Magaz. 2. Bd. 2. St. Ernesti: opuscula theolog. no. 23.

40) S. W. T. Lang: über die Unzulänglichkeit der Vernunftreligion zur Beruhigung des Menschen. Mannh. 1797. 8. und derselbe in Flatts Magazin für christl. Dogmatik und Moral, 15tes St. G. Leß, über die Religion, ihre Geschichte, Wahl und Bestätigung, 3 Thle. in 2 Bänden, 2. Aufl. Gött. 1786. gr. (vorzüglich 1. Bd. S. 1—242. und 2. Bd. S. 1 u. 2. — Henke's neues Magazin. 5. Bd. S. 1 ff. und S. 199 ff. Vertheidigung der Offenbarung wider etliche Einwürfe der Vernunft. Leipzig 1800. — Reinhard (epitomes doctrinae christ. fragmentum, zuerst gedruckt in s. opuscul. acad. Vol. II. p. 494.) sagt hierüber: „Religio naturalis (p. 499 sqq.) multis de caussis imperfecta est. Primo enim magnis est impedita difficultatibus, nec satis apta omnium ingenio.“ Denn wenn gleich die gebildete Vernunft erkenne, „esse aliquam naturam oportere, quae omnia produxerit: tamen qualis sit illa natura, sitne unus Deus, an plures, et quo tandem satis digno modo colenda sit divina mens, intelligi accurate non potest nisi ab iis, qui sint literarum studiis exculti. — — — Deinde dici non potest, quam incerta sit haec Dei cognitio, et quot erroribus obnoxii fuerint in hac

14*

gemein sein, weil man Gelehrter sein muß, um sie zu verstehen, und nur Wenige Zeit und Kraft haben, die Tiefen der Philosophie zu messen. Sie ist unsicher, mit Zweifeln und Schwierigkeiten umringt, und kann bei dem steten Wechsel philosophischer Systeme, und dem Streite, in welchem die menschliche Vernunft in ihren vornehmsten Repräsentanten mit sich selbst zu sein scheint, weder Beruhigung noch feste Ueberzeugung geben*). Die Vernunft kann die Einheit Gottes, die in mora-

---

caussa vel ii, qui subtiliter quaerere didicerant, quid sit in quavis re verum. Docent hoc antiquorum philosophorum de religione sententiae, quae tam variae erant, ac tam discrepantes, ut multis, veluti Academicis, in re tam incerta penitus cohibenda videretur assensio. Per gentes autem ipsas fusa olim turpissima superstitio oppresserat omnium animos, hominumque imbecillitatem in errores maximos induxerat. — Est denique naturalis religio imperfecta quoque et manca. Sunt enim nonnulla, quae vel penitus ignoret, vel in quibus nihil possit tradere, quod quaerentibus satisfaciat. Quid enim habet, quod possit de consiliis divinis, de origine mali, de modo impetrandae peccatorum veniae, ac de immortalitate animi docere? Praecepta virtutis autem, quae proponit, fuerunt, ut usus docuit, semper ita comparata, ut vel multis gravibusque sceleribus locum relinquerent, vel officiorum fines paulo longius, quam natura vellet, proferrent." — Besonders weitläuftig hat Leß a. a. O. die Unvollkommenheiten der Vernunftreligion vor und zu Jesu Zeit aus einander gesetzt. Vergl. Buddei instit. theol. dogm. p. 15 sq. Man sehe auch nur Cicero de natura Deor. — Das Gegentheil von der Vernunftreligion ist behauptet in Henke's neuem Magazin 1. Bd. 2. u. 3. St. — Ueber Glauben an Offenbarung, in Form eines Briefwechsels. Danzig 1799. 8. W. A. Teller: excurs. de recta aestimatione religionis naturalis apud Christianos; in seiner Ausgabe von Th. Burnet de fide et officiis christianor. Hal. 1786. Löffler in der schon angeführten Abhandlung, die auch in seinen kleinen Schriften wieder gedruckt ist. Dagegen schrieb F. Steudel: über die Haltbarkeit des Glaubens an geschichtl. und höhere Offenbarung Gottes. Stuttg. 1814. 8. Das Beste, was über den Werth und die Mängel der natürlichen Religion neuerlich gesagt worden ist, ist v. Ammons Urtheil im 1sten Bde. seiner Fortbildung zum Christenthum, im 6. u. 7. Kapitel.

*) Diesen Grund macht Lactantius divin. instit. I. cap. I. geltend, indem er von den heidnischen Philosophen sagt: „Cum inter se magna contentione dissideant, secumque ipsi plerumque discordent, apparet, eorum iter nequaquam esse directum: siquidem sibi quique, ut est libitum, proprias vias impresserunt, confusionemque

lischer Rücksicht doch so wichtig ist, nicht hinreichend darthun, die Unsterblichkeit der Seele nicht über allen Zweifel erheben und die, als moralisches Bedürfniß wichtige, Frage: ob Gott Sünden vergebe, und unter welcher Bedingung[41])? nicht genügend beantworten, folglich ohne alles dieses die Moral und Tugend nicht allgemein gültig begründen. Alle diese Anschuldigungen aber sind nicht nur unerweislich, sondern grundlos. Ja, sie würden, wenn sie wahr wären, auch allen Offenbarungsglauben zu etwas eben so Ungewissen und Schwankenden machen. Die, welche früher und in unsern Tagen die Vernunft und die Vernunftreligion nicht tief genug herabwürdigen zu können meinten, um die Offenbarung zu erheben, bedenken nicht, daß eine Offenbarung etwas schlechthin überflüssiges wäre, wenn nicht die menschliche Vernunft die volle Fähigkeit hätte, sie aufzunehmen, sie in ein eigenes Wissen zu verwandeln, und erst dadurch sich dieselbe anzueignen. Denn wie sollte es doch geschehen, die Menschen zu überzeugen, daß ein Unterricht von Gott und seinem Gesetz durch gewisse Menschen wirklich von Gott gegeben sei, und daher göttliche Autorität habe, wenn ihnen Gott und das Sittengesetz überhaupt eine Fabel wäre, und sie nicht schon den Glauben an einen Gott und dessen Heiligkeit hätten? Auch würde sich das Argument leicht retorquiren lassen, indem man ja auch von den in der Bibel niedergelegten Offenbarungen sagen kann, daß zu ihrem Verständnisse Gelehrsamkeit gehöre, die nicht Jedermanns Sache sei, daß auch die Schriftauslegung und also die Ableitung der Offenbarung aus der Schrift schwierig sei, und zu allen Zeiten eine große Verschiedenheit gezeigt habe, und daß die ganze Vorstellung, daß

---

magnam inquirentibus veritatem reliquerunt. Nobis autem, qui sacramentum verae religionis accepimus, cum sit veritas revelata divinitus, cum doctorem sapientiae ducemque veritatis Deum sequamur, universos sine ullo discrimine vel sexus vel aetatis ad coeleste pabulum convocamus." Ausführlicher noch spricht Lactantius über die Unsicherheit der Philosophie div. institut. lib. III., das ganz de falsa sapientia philosophorum handelt.

41) Vergl. Reinhards Geständnisse, seine Predigten und seine Bild. zum Pred. betreff. (Sulzb. 1810. 8.) S. 106 ff. Auf die Nothwendigkeit einer Versöhnungsanstalt baute auch Carpov seine gar nicht zu verachtende Theorie von der Offenbarung und deren Nothwendigkeit.

es eine unmittelbare Offenbarung gebe, oder gar, daß die Bibel eine solche Offenbarung sei, so streitig sei, daß diese Vorstellung zu einer sichern Grundlage der Religion sich wohl noch weniger eigne als die Philosophie.

Es war aber auch gar nicht nöthig, sich auf so eitle und gefährliche Behauptungen einzulassen, da sich zwei andere Momente zeigen, welche das Bedürfniß einer göttlichen Erleuchtung oder Offenbarung hinlänglich begründen. Das erste ist die Geschichte der menschlichen Vernunftbildung; das zweite das Bedürfniß einer kirchlichen Gemeinschaft.

Alle Bildung der Vernunft[42]), in wiefern sie, als das Vermögen der Ideen, von dem Verstande, als dem Vermögen der Begriffe, Urtheile und Schlüsse verschieden ist, geschieht zufolge der Erfahrung durch Unterricht eines Andern, der seine Bildung unsrer Vernunft mittheilt, oder ihr doch die Anregung giebt, sich zu bilden. Darüber, ob die Vernunft des Einzelnen ohne eine solche Anregung aus eigener innerer Triebkraft sich entwickele, kann kein unter gebildeten Völkern lebendes Individuum etwas aus seiner Erfahrung bestimmen, weil bei jedem der Unterricht durch Aeltern und Lehrer bald nach der Geburt beginnt, und die religiösen Ideen schon dem Kinde ganz gebildet und gleichsam fertig vorgehalten werden*). Darum mag besonders kein Christ aus seinem Bewußtsein erweisen können, daß seine Vernunft die religiösen Ideen selbst gefunden habe, weil er mitten unter dem Einflusse christlicher Erziehung aufgewachsen ist. Und ob er gleich späterhin für das durch den Unterricht ihm Gegebene in seiner Vernunft Gründe selbstständig auffinden, dasselbe näher berichtigen, und den Weg zur Ueberzeugung verschieden gestalten kann; so folgt doch nicht, daß er ohne Unterricht überhaupt zu den religiösen Ideen gelangt sein würde. Wir müssen daher die Geschichte solcher Menschen, welche durch besondere Zufälle in einsamer Wildniß ohne allen Unterricht auf-

---

42) S. meine Abhandl.: Ueber den Einfluß des Grundbegriffs von der Sünde und der moralischen Freiheit auf die christl. Glaubenslehre; in der Oppositionsschrift 9. Bd. 2. Hft. S. 197 ff.

*) „Auf dem gegenwärtigen Standpunkte unsrer Bildung ist es kaum mehr möglich, unsre eignen Gedanken von dem Inhalte der christlichen Offenbarung zu unterscheiden." Von Ammons Fortbildung des Christ. 1. B. S. 66.

wuchsen, und die Geschichte solcher Völker betrachten, welche wegen ihrer Isolirung einem vom Unterrichte Anderer ausgeschlossenen Menschen zu vergleichen sind. Jene in der Wildniß aufgewachsenen Menschen aber waren an Vernunft alle gänzlich ungebildet, und allen Ideen gänzlich fremd, so daß es immer große Mühe kostete, sie nur zu einiger Auffassung derselben zu bringen. Bei den Völkern aber, welche durch Meere, Wüsten, Gebirge von der übrigen Welt getrennt, Jahrtausende isolirt lebten, den sogenannten Wilden, findet man zwar, wie bei verwildert gefundenen Kindern, die Sinnlichkeit vollkommen, und den Verstand einigermaßen ausgebildet, indem sie Begriffe haben, urtheilen und schließen; aber von der Entwickelung der Vernunft oder der Ideen findet sich bei ihnen meistens kaum eine Spur. Beispiele davon stellen uns viele Völkerschaften im Innern Südamerika's (zu denen die fremde aus der Urzeit von Nordamerika gekommene Kultur nicht hatte dringen können), die Bewohner des Feuerlandes, besonders die Urbewohner von Neuholland auf, die von allen religiösen Ideen gänzlich entblößt gefunden worden sind [43]). Daß diese Völker Jahrtausende verleben konnten, ohne die Vernunftbildung zu beginnen, die Erfahrung, daß andere Völker, wie die Chinesen, Japanesen, Indier, in der Bildung der Vernunft einen Jahrhunderte langen Stillstand, andere darin sogar Rückschritte machen und wieder in Verwilderung versinken können, so wie daß alle Fortschritte in der Vernunftbildung nur periodenweise durch das Aufstehen außerordentlicher Männer bewirkt wurden: dieses alles bestätigt es hinlänglich, daß zwar die Sinnlichkeit des Menschen von selbst, aus eigener innerer Triebkraft, sich vollkommen, und der

---

43) Auch bei den wilden Völkern, die aus alter an sie gekommener Tradition einige Vorstellungen von religiösen Ideen haben, findet sich aus Mangel an fortbildender Anregung nur ein Schatten von Religion. Ihre Götter sind Erzeugnisse nicht der Vernunft, sondern der Einbildungskraft; ihre Moral hat nichts als was die ersten Anfänge der bürgerlichen Gesellschaft von Rechtspflichten, und was sich sonst noch findet, das materiell mit dem Sittengesetz übereinstimmt, das ist entweder Erzeugniß des Naturtriebs, oder einer durch Nothwendigkeit bestimmten Sitte, nicht aber Wirkung einer sittlichen Idee. Sie handeln daher den Geboten der Moral oft entgegen ohne alle Empfindung des Unrechts, indem sie z. B. stehlen, ihre Weiber und Töchter der Prostitution preisgeben, die Alten todtschlagen u. s. w.

Verstand wenigstens etwas sich entwickelt; daß aber die Vernunft dem Menschen nicht von selbst anwächset, wie Arme und Beine, sondern daß es zu ihr durchaus des Unterrichts oder einer Anregung von außen bedarf. Wäre es nicht so, so könnten wir auch nicht glauben, daß der vernünftige Geist von wesentlich andrer Natur sei als der sinnliche Leib *).

Dasselbe bestätigt auch eine nähere Betrachtung der Natur unsres Erkenntnißvermögens, das bekanntlich ein dreifaches ist: Sinne, Vernunft und Verstand. Die Quellen der Erkenntniß sind die Sinne, welche die erfahrungsmäßigen Kenntnisse geben, und die Vernunft, welche die ideale Erkenntniß giebt; denn die Vernunft ist das Vermögen, das Vollkommene zu erkennen und zu empfinden, und das Vollkommene ist die Idee, das Ideale. Beide Reiche sind von einander in soweit geschieden, daß es für das Sinnliche schlechthin keinen Beweis aus der Vernunft, für das Vernünftige aber eben so wenig einen Beweis durch die Sinne giebt. Der Verstand aber ist das Vermögen der Vergleichung, und darum das Vermögen des kritischen Urtheils, und seine Thätigkeit erstreckt sich auf beides, auf Sinnenerkenntniß und Vernunfterkenntniß. Er berichtiget durch Vergleichung (sowohl der Anschauungen und Ideen unter einnader als beider gegen einander) sowohl die Ideen als die Anschauungen, leitet aus ihnen anderweitige Sätze ab, und verknüpft Sinnlichkeit und Vernunft, aber nur in wiefern er Produkte derselben vorfindet; er selbst vermag weder eine Anschauung noch eine Idee zu produciren oder zu erweisen. Diese verschiedene Natur unsrer Erkenntnißvermögen spiegelt sich auch in den intellectuellen und moralischen Erscheinungen. Sinnlichkeit ohne die Bearbeitung des Verstandes ist Brutalität, Thierheit; Vernunft ohne die Bearbeitung des Verstandes ist Schwärmerei. In der Philosophie führen die Operationen des Verstandes über die Sinnenerkenntniß ohne die Vernunft zum Materialismus; dieselben Operationen ohne Beachtung und Erkenntniß der Erfahrungswahrheiten zum Idealismus; also immer zu einer Einseitigkeit. Die Sinnlichkeit bezieht ihren Stoff aus dem Sichtbaren, der Natur; die Vernunft aus dem Uebersinnlichen, aus Gott; der Verstand hat keine eigenen Stoffe, sondern kann nur die ihm

*) Diesen Schluß machte schon Origenes περὶ ἀρχῶν, cap. 1. §. 6. 7.

von Sinnlichkeit und Vernunft gegebenen Stoffe vergleichen und verarbeiten.

Ist dieses richtig, so bedarf es zur Sinnenerkenntniß einer Einwirkung der Sinnenwelt auf uns, zur Vernunfterkenntniß aber einer Einwirkung Gottes auf unsern Geist, die nun entweder unvermittelt oder vermöge einer Vermittelung durch Andre, durch Unterricht und Darstellung, erfolgen kann. So wie aber die Sinnenerkenntniß den vergleichenden Operationen des Verstandes unterworfen sein muß, so auch die Gotteserkenntniß, nicht etwa um ihre Wahrheit zu beweisen, was der Verstand nicht vermag, sondern um ihre Einstimmigkeit mit sich selbst und mit der Natur zu erkennen und nachzuweisen, und dadurch alles Irrige und Schwärmerische, was der Mensch mit ihr verknüpfen könnte, zu entfernen.

Wenn nun aber alle Entwickelung der Vernunft von Gott ausgehen muß, so müssen wir auf die ausgezeichneten Persönlichkeiten, welche in einer zusammenhängenden geschichtlichen Verbindung stehen und als Vermittler der Vernunftbildung oder der Erkenntniß des Göttlichen aufgetreten sind, als von Gott besonders und kräftig erleuchtet ansehen. Indem wir also die Vernunftbildung auf ihren Ursprung zurückführen müssen, so kommen wir auf die höchste Vernunft, diese Quelle alles Wahren, Guten und Schönen, auf Gott, auf den λόγος, die Vernunft Gottes und seinen heiligen Geist, von welchem daher die Schrift alle ideale Erkenntniß, auch des Schönen ableitet[44].

---

44) Fast dieselbe Vorstellung findet sich bei Clemens Alexandr. Strom. VI. c. 7. Nachdem er behauptet hatte, die Griechen hätten alles Gute durch den Unterricht des göttlichen Logos empfangen, bemerkt er ferner: alle Erkenntniß gehe hervor aus Unterricht (ἐκ μαθήσεως ἡ γνῶσις καὶ ἡ ἐπιστήμη); man müsse daher für den Unterricht nothwendig einen Lehrer annehmen, oder einen Ursprung. Da weise nun immer ein Volk auf das andere zurück, und so komme man zuletzt an die Grenze der ersten Entstehung des menschlichen Geschlechts. Worauf er fortfährt: κἀκεῖθεν ἄρχομαι ζητεῖν τίς ὁ διδάσκαλος; ἀνθρώπων μὲν οὐδείς, οὐδέπω γὰρ μεμαθήκεισαν. Ἀλλ' οὐδὲ ἀγγέλων τις· οὐδὲ γὰρ ὡς μηνύουσιν οἱ ἄγγελοι, καθὸ ἄγγελοι, οὕτως ἀκούουσιν ἄνθρωποι. Die Engel hätten keine Organe zum Sprechen und hätten, als Erschaffene, erst selbst Weisheit lernen müssen. Λείπεται τοίνυν, ὑπεξαναβάντας ἡμᾶς καὶ τὸν τούτων (der Engel) διδάσκαλον ποθεῖν. Also kein anderer sei dieser

Da nun aller Unterricht durch die Sprache geschieht, so braucht auch die heilige Schrift das Sprechen als Symbol des göttlichen Unterrichts, und der λόγος erscheint in doppelter Bedeutung, der Vernunft und des Wortes, als Urheber der religiösen Erkenntniß.

Wenn wir nun sehen, wie eine solche Anregung des menschlichen Geistes von Zeit zu Zeit durch Männer erfolgt ist, welche für ihre Geisteserkenntniß keine andere vermittelnde Ursache in ihrem Bewußtsein fanden, und daher ihre Erleuchtung auf des Urgeistes lebendiges Einwirken auf ihren Geist bezogen; wenn wir ferner sehen, daß nur in dem Kreise des menschlichen Geschlechts, welcher ihr Licht angenommen und in sich aufgenommen hat, dem christlichen Kreise, die Vernunftbildung unendlich fortgeschritten, dagegen in dem Menschenkreise, der mit ihnen in keine Gemeinschaft gekommen ist, die Erkenntniß göttlicher Dinge und religiöser Wahrheiten noch in tiefer Nacht vergraben liegt *): so scheint nicht nur jene Aussage der Empfänger der Offenbarung, daß sie von oben erleuchtet gewesen, durch den Erfolg gerechtfertigt, sondern es stellt sich auch das Bedürfniß einer solchen Offenbarung als ein ursprüngliches dar, mithin die Behauptung nicht als unbegründet, daß die Erleuchtung vom Anbeginn des menschlichen Geschlechts an [45]) begonnen haben müsse. Da aber die durch ausgezeichnete Persönlichkeiten entstandene Offenbarung keine unendlich fortschreitende sein kann, weil die menschliche Vernunft

---

διδάσκαλος, als Gott, oder der göttliche Logos, aus dessen Unterricht alle Erkenntniß des Wahren und Guten stamme.

*) Der Muhammedanismus kann hier nicht in Betrachtung kommen, da Muhammed 600 Jahre nach Christo lebte, und Mosaismus, altes Testament und Christenthum kannte. Scheint er doch den Hauptsatz seines Bekenntnisses: „es ist nur ein wahrer Gott und Muhammed ist sein Prophet" den Worten Christi Joh. 17, 3. nachgebildet zu haben. Und doch wie weit steht Muhammeds Welt hinter der christlichen zurück? Er führte die Religion nicht nur nicht weiter als sie in Christo war geführt worden, was auch nicht möglich war, sondern er blieb noch weit hinter dem christlichen Standpunkte zurück. Was seiner Religion so große Verbreitung gab, das war theils der Monotheismus, der überall Anklang in der menschlichen Vernunft findet, theils das Schwert.

45) Vergl. §. 1. die 3te Anmerk. Vergl. Kajetan Weillers Ideen zur Geschichte der Entwickelung des religiösen Glaubens. 3 Thle., München, 1809. 8.

über die Ideen hinaus nichts hat, so muß sie auch als eine zu beendigende anerkannt werden, und wird als vollendet anzusehen sein, sobald alle religiöse Ideen, welche in der Vernunft liegen, entwickelt, mithin alle Keime der Vernunft befruchtet und alle Bedingungen eines religiösen Lebens vorhanden sind. Dieses geschah in Christo, mit welchem die Religion durch Entwickelung der Idee des ewigen Lebens und der jenseitigen Vergeltung zum Abschluß kam. Von Christus an ist daher eine anderweitige Vermittelung des Göttlichen durch ausgezeichnete Persönlichkeiten nicht zu erwarten, es kann keinen Erlöser außer ihm geben; darum war auch seine Persönlichkeit selbst in geistiger Beziehung die vollendete. Alle anderweitige Lehrer der wahren Religion müssen daher von ihm nehmen und an ihn sich anschließen (Joh. 15, 1—7.), und ihr Geschäft ist nur das von ihm Empfangene immer reiner zu erkennen, immer reicher zu entwickeln, immer kräftiger mit dem Leben zu verbinden, und weiter zu verbreiten.

Eben deßhalb forderte man zweitens nicht mit Unrecht von der geoffenbarten Religion, daß sie, wenn sie anders erhalten und verbreitet werden, ein religiöses Leben in Allgemeinheit erwecken, und eine volle Wirksamkeit auf die Wohlfahrt der bürgerlichen Gesellschaft äußern soll, der Stiftung einer **Kirche** bedürfe [46]), wobei sie zugleich bemerkten, daß die philosophische oder natürliche Religion noch nie eine Kirche oder ein religiöses Gemeinwesen habe stiften und erhalten können [47]), indem es dazu einer historischen, sich als göttlich ankündigenden Autorität bedürfe. Ohnerachtet nun nicht geläugnet werden mag, daß der Christ, nachdem er die religiösen Ideen aus dem Christenthum vollkommen in sich aufgenommen hat, sie in sich selbst so bewährt finden kann, daß er einer historischen Autorität nicht

---

46) S. **Kant**: die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, S. 137 ff. **De Wette**: über Religion und Theologie, S. 72 ff. 2. Aufl. **Bretschneider**: über die Unkirchlichkeit ꝛc. S. 12 ff.

47) Streitschriften hierüber, so wie Schriften über die sogenannten Theophilanthropen, die während der französischen Revolution den Versuch machten, einen Cultus und eine Kirche der natürlichen Religion zu stiften, der aber gänzlich mißlang, s. in meiner systemat. Entwickel. S. 180 ff. Neuerlich soll die Secte der Wechabiten in Arabien blos die Lehrsätze der natürlichen Religion annehmen. Wir kennen sie aber noch zu wenig, und ihr Bestehen ist zu ungewiß, um sie hier als Instanz anzusehen.

weiter bedarf; so wird er doch sein religiöses Bewußtsein von der historischen Erscheinung Christi, mit welcher es als mit seiner Quelle zusammenhängt, blos in der Theorie, aber nicht in der Wirklichkeit ablösen können. Die große Masse aber, bei welcher die Vernunftbildung durch das Christenthum unvollendet bleibt, wird der historischen Autorität auch immer bedürfen. Ueberhaupt aber spricht sich in der Erscheinung, daß die religiösen Ideen immer in Thatsachen und mit denselben aufgetreten sind, wohl noch etwas Tieferes aus, nämlich die ursprüngliche und nothwendige Verknüpfung der Sinnlichkeit und der Vernunft im Wesen des Menschen, die schon vorhin bemerklich gemacht wurde. Alle Ideen müssen mit der Erfahrung verknüpft werden, wenn sie nicht leicht in Einbildungen umschlagen sollen. Sie bedürfen zwar keiner historischen Bewährung, aber doch einer Verbindung mit historischen Thatsachen Auch die Idee Gottes wird zur leeren, idealistischen Speculation, wenn wir sie nicht mit der Natur und ihren Thatsachen in Verbindung setzen. So scheint sich auch alle göttliche Offenbarung an Thatsachen anschließen zu müssen, und daher die Stiftung eines religiösen Gesammtlebens ohne Thatsachen etwas Unmögliches zu sein. Diese Unmöglichkeit ist auch bisher durch die Geschichte noch nicht widerlegt worden, daher man sich wenigstens zu der Annahme berechtigt halten könnte, daß es, wenn auch keiner geoffenbarten Lehre, doch aber einer göttlichen Veranstaltung vermittelst Thatsachen bedürfe, um die philosophische Religionslehre in der Welt einzuführen und sie mit Autorität zu bekleiden [48]). Von mehrern neuern Systemen, welche die Geschichte, Lehren und Gebräuche des Christenthums als Symbole der Lehrsätze einer philosophischen Religionstheorie betrachten, und sich daher eine Ausdeutung der Geschichte und Lehren des Christenthums zum Sinne einer philosophischen Theorie erlauben [49]), gilt das-

48) Von dieser Seite faßte Nitzsch in der (32. Anmerk.) angeführten Abhandl. die Offenbarung auf, nämlich als die göttliche und wundersame Promulgation der moralisch. Religion (in Kants Sinne), die durch heilige Geschichte begründet, und durch das perfectible öffentliche Bekenntniß derselben vollendet und immer fortgesetzt werde, die also als das äußere öffentlich geltende Wort Gottes bestimmt sei, das innere Wort Gottes aufzuwecken und zu beleben..

49) Die theol. Systeme von Daub, Marheinecke, de Wette, Schleier-

selbe, und man könnte noch sagen, in wiefern ihre Ausdeutungen des Christlichen auf einem willkührlichen, in dem Christenthume nicht begründeten Verfahren beruhen, daß für sie auch eine blos angebliche Offenbarung, oder irgend ein anderes der positiven Religionssysteme zu gleichem Zwecke gedeutet werden könnte. Wenn man blos der Autorität der Offenbarung, aber nicht ihrer selbst, zu bedürfen glaubt, so läßt sich überhaupt sagen, daß man dadurch das Bedürfniß nicht einer Offenbarung, sondern nur des Glaubens an sie unter den Menschen darthut, wobei es aber gleichviel ist, ob dieser Glaube ein wahrer oder ein nur eingebildeter sei.

§. 24.

c) Das Verhältniß zwischen der geoffenbarten Lehre und der menschlichen Wissenschaft.

In Hinsicht der Frage, ob der menschlichen Vernunft über die göttliche Offenbarung, als Summe von Lehren gedacht, ein Urtheil zustehe, und welches? lassen sich drei Fälle denken: entweder man behauptet: es komme der Vernunft gar kein Urtheil über die Offenbarung zu, sondern sie müsse sich den Aussprüchen derselben unbedingt unterwerfen (strenger Supernaturalismus); oder es stehe der Vernunft das Urtheil über Offenbarung in letzter Instanz zu, und sie dürfe und müsse die Möglichkeit, Wirklichkeit und den Inhalt einer Offenbarung beurtheilen (strenger Rationalismus); oder es kommen ihr dießfalls nur gewisse, näher zu bestimmende Rechte zu (gemischte Denkungsarten, die man bald supernaturalistischen Rationalismus, bald rationalen Supernaturalismus genannt hat). Auch braucht man oft Supernaturalismus und Rationalismus nicht allein von der Beurtheilung der Offenbarung, sondern auch von dem Glauben an ihr Sein oder Nichtsein überhaupt, indem man den Glauben an die Wirklichkeit einer unmittelbaren Erleuchtung Gottes Supernaturalismus; die Läugnung jeder unmittelbaren und übernatürlichen Einwirkung Gottes auf die menschliche Vernunft, Rationalismus nannte [50]).

---

macher rc., welche sich auf die philosophischen Systeme von Fries, Hegel, Schelling gründen. Die hierher gehörigen Schriften s. in der systemat. Entwickelung rc. S. 157 ff.

50) Das Nähere über beide Begriffe s. in meiner systemat. Entwickel.

Was die ältesten Kirchenväter betrifft, so findet sich bei ihnen eben so wenig eine Theorie über Offenbarung, als eine

---

aller in der Dogmatik vorkommend. Begriffe, S. 198 f., wo auch S. 187 ff. S. 200 ff. die Literatur hierüber ausführlich gegeben ist. Vergl. meine historischen Bemerkungen über den Gebrauch der Ausdrücke Rationalismus und Supernaturalismus; in der Oppositionsschrift für Christenthum und Gottesgelahrtheit, 7. Bd. S. 85—99. — Die wichtigsten Schriften hierüber sind 1) supernaturalistische: G. F. Seiler, über die göttl. Offenbarungen, vornämlich die, welche Jesus und seine Apostel empfangen haben. 2 Thle., Erl. 1796 f. 8. (2 Thlr. 16 Gr.) J. G. C. Leuchte, Kritik der neuesten Untersuchungen über Rationalismus und Offenbarungsglauben. Lpz. 1813. 8. (1 Thlr. 4 Gr.) J. A. H. Tittmann, über Supranat., Rationalism. und Atheismus. Lpz. 1816. 8. (1 Thlr. 8 Gr.) Cl. Harms, daß es mit der Vernunftreligion nichts ist. Kiel. 1818 8. (18 Gr.) C. F. Zöllich, Briefe über den Supranaturalismus; ein Gegenstück zu [Röhrs] Briefen über den Rationalismus. Sondersh. 1821. 8. (1 Thlr. 6 Gr.) E. Sartorius, die Religion außerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Marb. 1822. 8. (9 Gr.). Dess. Beiträge zur Vertheidigung der evangel. Rechtgläubigkeit. 1te Liefer. Heidelb. 1825. 8. womit meine Kritik darüber in der Oppositionsschrift, 8. Bd. S. 230 — 281. zu vergleichen ist. Das Beste, was neuerlich in supernaturalistischer Hinsicht erschienen ist, dürfte wohl Steudels Lehrbuch der Dogmatik sein. Mit Gegeneinanderstellung der Gründe des Supernaturalismus und Rationalismus beschäftigen sich besonders Tzschirners Vorlesungen über die Dogmatik und Hase's Hutterus redivivus. — 2) rationalistische: (J. F. Röhr) Briefe über den Rationalismus. Aachen, 1813. 8. Löffler, die Entbehrlichkeit des Glaubens an eine unmittelbare Offenbarung; in s. Magaz. für Prediger, 7ter Bd. 1tes St. wiedergedruckt in s. kleinen Schriften, 2ter Bd. (womit F. Steudel, über die Haltbarkeit des Glaubens an geschichtliche höhere Offenbarung Gottes. Stuttg. 1814. 8. (18 Gr.) zu vergleichen ist). F. H. Gebhard, die letzten Gründe des Rationalismus (gegen Zöllich). Arnst. 1822. 8. (1 Thlr. 12 Gr.) Diefenbach, der Weise im Lichte. Gieß. 1812. 8. Limmer, die göttl. Offenbarung in der Vernunft. 1ter Bd. Ronneb. 1824. 8. Krug, Pisteologie. Leipz. 1825. 8. — Supernaturalismus und Rationalismus, im 8ten Bde. der Oppositionsschrift. S. 282 — 303. Eine ordentliche wissenschaftliche Darstellung des Rationalismus ist Wegscheiders institutio theol. chr. So wie diese mit Recht geschätzte Schrift nach den Briefen über den Rationalismus (von Röhr) der erste Versuch einer vollständigen Durchführung des rationalistischen Princips durch die Dogmatik ist, so sind auch die von Röhr herausg. „Grund- und Glaubenssätze der evangelisch-protestantischen Kirche." (Neustadt 1832. 8. 2te verbess. Aufl. 1834.) der erste Versuch eines rationalistisch-christlichen Glaubensbekenntnisses. — 3) vermittelnde: L. A. Kähler, Supranaturalismus und Rationalismus in ihrem gemeinschaftlichen Ursprunge, ihrer Zwietracht und höhern Einheit. Leipz. 1818. 8. (1 Thlr.

über das Verhältniß derselben zur Vernunft. Doch zeigte sich bald in dieser Hinsicht ein Unterschied zwischen den alexandrinischen und den afrikanischen und abendländischen Kirchenvätern. Clemens Romanus, oder wer der Verfasser der unter seinem Namen noch vorhandenen Homilien ist, scheint die Offenbarung allein darein zu setzen, daß der schon in den Menschen liegende natürliche Religionsglaube zu hellem Bewußtsein gebracht werde*). Justinus, der Märtyrer, fand auch in der griechischen Philosophie Wahrheit, und erstreckte die Wirksamkeit des lehrenden göttlichen Logos auch über die heidnische Welt, ohne jedoch sich über den Werth der menschlichen Vernunft, abgesehen vom göttlichen Logos, genauer zu erklären. Sein Lob der Philosophie gehört deßwegen nicht hierher, weil er ausdrücklich diese Philosophie nur bei den Propheten des alten Test., also bei inspirirten Männern, sucht. Doch verdient bemerkt zu werden, daß er auch die Heiden, welche nach den Vorschriften des Logos leben, für Christen erklärt**). Viel weiter ging Clemens von Alexandrien, der in der menschlichen Vernunft überhaupt nichts anders sah als den göttlichen Logos, und an mehr als einem Orte

---

16 Gr.) F. A. Klein, Grundlinien des Religiosismus. Leipz. 1819. 8. (12 Gr.) K. A. Märtens, Theophanes, oder über die christl. Offenbarung. Halberst. 1819. 8. (1 Thlr.) G. F. Bockshammer, Offenbarung und Theologie. Stuttg. 1822. 8. C. F. Böhme, die Sache des rationalen Supranaturalismus rc. Neust. 1823. 8. (12 Gr.) F. Köster, das Christenthum die höchste Vernunft. Kiel, 1825. 8. (10 Gr.) H. A. Schott, Briefe über Religion und christlichen Offenbarungsglauben. Jena, 1826. 8. — Vergl. die treffliche Abhandl. von Tzschirner: daß die Verschiedenheit der dogm. Systeme kein Hinderniß des Zweckes der Kirche sei. In s. Magaz. für christl. Pred. 1ter Bd. 1stes St.

*) Clem. Rom. homil. 17. §. 18. Der Saame der göttlichen Wahrheit, (sagt er), liege schon in unsrer Seele; *ἐν γὰρ τῇ ἐν ἡμῖν ἐκ θεοῦ τεθείσῃ, σπερματικῶς πᾶσα ἔνεστιν ἡ ἀλήθεια· θεοῦ δὲ χειρὶ σκέπεται καὶ ἀποκαλύπτεται.* Und homil. 18. §. 2.: *ἀποκάλυψίς ἐστιν, τὸ ἐν πάσαις καρδίαις ἀνθρώπων ἀποῤῥήτως κείμενον κεκαλυμμένον, ἄνευ φωνῆς, τῆς αὐτοῦ βουλῆς ἀποκαλυπτόμενον. Καὶ οὕτως γίνεται γνῶναι οὐ διδαχθέντα, ἀλλὰ συνέντα.*

**) Iust. Mart. apol. ad Anton. p. 38.: „— *τὸν Χριστὸν πρωτότοκον τοῦ θεοῦ εἶναι ἐδιδάχθημεν, καὶ προεμηνύσαμεν λόγον ὄντα, οὗ πᾶν γένος ἀνθρώπων μετέσχε. Καὶ οἱ μετὰ λόγου βιώσαντες, Χριστιανοί εἰσιν, κἂν ἄθεοι ἐνομίσθησαν, οἷον ἐν Ἕλλησι μὲν Σωκράτης, — ἐν βαρβάροις δὲ Ἀβραάμ.*“

behauptet (z. B. Stromat. I. 2 ff. und 20.), daß die Griechen durch die Philosophie selig geworden seien, so wie es die Christen durch den Glauben würden, und daß die Philosophie zur Einleitung des Christenthums gedient habe[51]). Eben so vortheilhaft erklärte sich Origenes über das Verhältniß der Philosophie zur Offenbarung[52]). Irenäus dagegen setzte schon

---

51) Strom. VI. c. 5.: „ὁ αὐτὸς θεὸς ἀμφοῖν ταῖν διαθήκαιν (dem alten und neuen Testament) χορηγὸς, ὁ καὶ τῆς ἑλληνικῆς φιλοσοφίας δοτὴρ τοῖς Ἕλλησιν, δι' ἧς ὁ παντοκράτωρ παρ' Ἕλλησι δοξάζεται, παρέστησεν. — Καθάπερ Ἰουδαίους σώζεσθαι ἐβούλετο ὁ θεὸς τοὺς προφήτας διδοὺς, οὕτως καὶ Ἑλλήνων τοὺς δοκιμωτάτους, οἰκείους αὐτῶν τῇ διαλέκτῳ προφήτας ἀναστήσας, ὡς οἷοί τε ἦσαν δέχεσθαι τὴν παρὰ θεοῦ εὐεργεσίαν τῶν χυδαίων ἀνθρώπων (der großen Masse) διέκρινεν." c. 6.: „ἀλλ' ὡς κατὰ καιρὸν ἥκει τὸ κήρυγμα (die evangelische Lehre) νῦν, οὕτως κατὰ καιρὸν ἐδόθη νόμος μὲν καὶ προφῆται βαρβάροις (den Juden), φιλοσοφία δὲ Ἕλλησι, τὰς ἀκοὰς ἐθίζουσα πρὸς τὸ κήρυγμα." Ebendas. c. 8. sagt er: Paulus in seinen Briefen tadle nicht die Philosophie, sondern wolle nur, der zur γνῶσις Gelangte solle sich nicht mehr an die Philosophie der Griechen halten, welche er elementa nenne, weil sie dem wahren Lichte vorhergegangen sei. Ebendas. c. 17.: „Ἰουδαίοις μὲν νόμος, Ἕλλησι δὲ φιλοσοφία μέχρι τῆς παρουσίας· ἐντεῦθεν δὲ ἡ κλῆσις ἡ καθολικὴ εἰς περιούσιον δικαιοσύνης λαὸν κατὰ τὴν ἐκ πίστεως διδασκαλίαν. — Eben so Justinus Mart. apolog. ad Senat. p. 51.

52) Eine Hauptstelle hierüber ist contra Cels. I. §. 9 sqq., wo er §. 9. den Einwand des Celsus anführt, daß die Christen bei Annahme ihrer Meinungen nicht die Aussprüche der Vernunft über die Wahrheit derselben hörten oder befragten, sondern einen blinden Glauben, ohne Vernunftgründe forderten, und den Grundsatz hätten: μὴ ἐξέταζε, ἀλλὰ πίστευσον, und: κακὸν ἡ ἐν τῷ βίῳ σοφία, ἀγαθὸν δὲ ἡ μωρία. Origenes läugnet dieses gerade nicht, sagt aber: wenn es möglich wäre, daß alle Menschen, mit Verlassung ihrer irdischen Geschäfte, sich blos der Philosophie ergeben könnten, so wäre dies freilich allem andern vorzuziehen. Da dieses aber nicht möglich sei, so sei es ja doch besser, die Menschen glaubten ohne Prüfung und Gründe, weil sie doch dadurch besser würden. Dieses (§. 10.) πιστεύειν ἀλόγως (ohne Vernunftgründe) werde daher allen, die nicht prüfen könnten, von den Christen empfohlen. Wenn man einen Lehrer der Philosophie sich wähle, so geschehe dieses ja auch nicht aus Erkenntniß der Wahrheit seines Systems, das man ja erst kennen lernen wolle, sondern aus vorgefaßtem Vertrauen in seine Einsicht. Gott (§. 11.) verdiene aber entschieden ein viel größeres Vertrauen als ein menschlicher Lehrer. Die Worte Pauli 1 Kor. 3, 18 f. habe Celsus (§. 13.) gemißbraucht, indem Paulus nicht von der Weisheit überhaupt, sondern von der σοφία τοῦ κόσμου τούτου, d. h. einer Philosophie voll falscher Meinungen, und mit der Schrift streitend, spreche. Vielmehr sei es nach den Grundsätzen der Christen viel besser:

den Unterricht durch den Sohn Gottes über alle andere Erkenntniß von Gott[53]), und noch bestimmter geschah dieses von Tertullian, der nicht nur (de praescr. c. 7.) die Entstehung aller Ketzereien von der Philosophie ableitete, sondern auch alles Wahre in der griechischen Philosophie nur als einen glücklichen blinden Griff, als (de anima c. 2.) prospero errore, coeca felicitate gefunden betrachtete, und den geoffenbarten Glauben als über alle Kritik erhaben darstellte[54]). — Nur nachdem er Montanist geworden war, und einen allgemeinern Begriff der göttlichen Offenbarung aufgefaßt hatte, erkannte er, daß auch die Natur der Dinge und das moralische Gefühl in uns eben so viel Anspruch habe auf die Göttlichkeit seiner Aussprüche als die Schrift[55]). Ob aber gleich noch Lactantius, selbst durch Philosophie gebildet, zwar die Gebrechen der Philosophie seiner Zeit wohl erkannte, aber doch selbst sich sehr häufig philosophi-

---

μετὰ λόγου καὶ σοφίας συγκατατίθεσθαι τοῖς δόγμασιν, ἤπερ μετὰ ψιλῆς πίστεως. Noch bestimmter spricht Origenes über den Vernunftgebrauch bei der Offenbarung homil. IV, 3. Indem er da depositum 2 Timoth. 1, 14. von der Seele und vom heiligen Geiste erklärt, setzt er hinzu: „sed et ipse sensus rationabilis, qui in me est, commendatus mihi est (als ein depositum), ut eo utar ad intelligentiam divinorum: ingenium, memoria, iudicium, ratio, et omnes qui intra me sunt motus commendati mihi videntur a Deo, ut eis utar in his, quae praecepit lex divina."

53) Adv. haeres. V. c. 1. §. 1.: „Non aliter discere poteramus, quae sunt Dei, nisi magister noster, Verbum exsistens, homo factus fuisset. Neque enim alius poterat enarrare nobis, quae sunt patris, nisi proprium ipsius Verbum."

54) De praescript. c. 8.: „Nobis curiositate non opus est post Christum, nec inquisitione post evangelium. Cum credimus, nihil desideramus ultra quaerere. Hoc enim prius credimus, non esse quod ultra credere debeamus." — De anima c. 1.: „Cui enim veritas comperta sine Deo, cui Deus cognitus sine Christo, cui Christus exploratus sine Spiritu sancto, cui Spiritus S. accommodatus sine fidei sacramento?"

55) De veland. virgin. c. 16.: „Dei est scriptura, Dei est natura, Dei est disciplina. Quicquid contrarium est istis, Dei non est. Si scriptura incerta est, natura manifesta est, — si de natura dubitatur, disciplina quid magis Deo ratum sit, ostendit." Und de corona milit. c. 5.: „Omne quod contra naturam est, monstri meretur notam penes omnes, penes nos vero etiam elogium sacrilegii in Deum naturae dominum et auctorem."

scher Beweise bediente, und über den Gebrauch der Vernunft in Sachen der Religion günstig urtheilte[56]); so mußte doch aller Gebrauch der Vernunft bei der Beurtheilung der Offenbarung als unstatthaft erscheinen, so bald durch Augustin die Lehre von der Erbsünde in der lateinischen Kirche eine allgemeine Verbreitung fand, weil man nun annahm, daß die menschliche Vernunft durch den Sündenfall alles Vermögen, Gott und seinen Willen recht zu erkennen, verloren habe; ein Grund, der auch unsre Reformatoren, besonders Luthern, bestimmte, der menschlichen Vernunft alles Recht, in Sachen der Offenbarung zu urtheilen, abzusprechen[57]). Wenn man aber auf der einen Seite die Erbsünde selbst nur erst aus den Lehren der Offenba-

---

56) Lact. div. instit. lib. I, c. 1.— „cuius scientiae (verae) summam breviter circumscribo: ut neque religio ulla sine sapientia suscipienda sit, nec ulla sine religione probanda sapientia.“ Ebendas. II, c. 8. empfiehlt er den Gebrauch der Vernunft gegen die Irrthümer des Polytheismus, und sagt: „dedit omnibus Deus pro virili portione sapientiam, ut et inaudita investigare possent, et audita perpendere. Quare cum sapere, i. e. veritatem quaerere, omnibus sit innatum etc.“ S. auch lib. III, c. 2. 11. IV, 3.

57) Anfangs war Luther gar nicht so eingenommen gegen den Gebrauch von Vernunftgründen in Sachen der Religion, und er bediente sich derselben öfters gegen die Mißbräuche der römischen Kirche. So sagt er in der Schrift (vom Jahre 1522) von den Geistlichen und Klostergelübden (19ter Thl. der Werke nach Walchs Ausg. S. 1940.): „wiewohl die Vernunft das Licht und die Werke Gottes nicht verstehen, noch aus sich erreichen kann, also daß sie in affirmativis ganz grob und ungewiß richtet; so ist doch in negativis, das ist, was ein Ding nicht ist, ihr Urtheil und Verstand gewiß. Denn die Vernunft begreift nicht, was Gott ist; doch begreift sie aufs Allergewisseste, was nicht Gott ist. — Was nun der Vernunft entgegen ist, ists gewiß, daß es Gott vielmehr entgegen ist. Denn wie sollte es nicht gegen die göttliche Wahrheit sein, das wider Vernunft und menschliche Wahrheit ist?“ Hier spricht Luther ganz unumwunden den Grundsatz aus, daß alles, was der Vernunft widerspricht, nicht göttlich sein könne. Aber nachdem man ihm im Streit über das Abendmahl mit Vernunftgründen entgegen trat, sprach er viel härter über die Vernunft, und verlangte, sie solle schlechthin alles glauben, was die Offenbarung enthalte, wenn sie es auch noch so widersprechend und thöricht fände. Seine mildern so wie seine strengern Urtheile sind gesammelt in meiner Schrift: Luther an unsre Zeit, S. 190 ff. S. 220 ff. Seinen Satz: das, was in der Theologie wahr sei, sei es nicht immer in der Philosophie, beleuchtete C. A. Crusius in s. opuscul. philosophico-theologicis (Lips. 1750. 8.) p. 295 sqq.

rung schöpfte und bewies, oder sie auf das Ansehen Jesu als eines Gottmenschen gründete; so machte man eine petitio principii [58]), indem beide Sätze zu den Lehren der Offenbarung selbst gehören, deren Verhältniß zur Vernunft erst untersucht werden soll, und die Göttlichkeit der Offenbarung als erwiesen voraussetzen, über deren Erweisung, ob sie möglich sei und der Vernunft zukomme, erst noch ein Urtheil gesucht wird. Die folgenden Lehrer unsrer Kirche glaubten aber sich um so mehr an Luthers Strenge anschließen zu müssen, je sorgfältiger sie sich von Socinianern und Arminianern entfernt zu halten suchten, welche nicht nur die kirchliche Lehre von der Trinität und de libero arbitrio mit Vernunftgründen bestritten, sondern auch bei Ausmittelung biblischer Dogmen nach Grundsätzen der Vernunft verfahren wollten. Darin wurden unsre Theologen bestärkt durch einige mißverstandene Stellen der heiligen Schrift, welche der Vernunft alles Urtheil über die Offenbarung abzusprechen schienen [59]). Sie gestatteten daher den Gebrauch der Vernunft blos zur Auslegung der Schrift, Bildung des Systems und zur Polemik gegen die Gegner, was sie usum organicum s. instrumentalem der Vernunft nannten. Dagegen verwarfen sie einen usum normalem, wenn man die Vernunft als Princip zum Beweis oder zur Prüfung der Dogmen betrachten wolle, gänzlich, und sahen das Verhältniß der Vernunft

---

58) Petitio principii findet Statt, wenn der Vordersatz, aus dem man schließt, die Wahrheit des Schlußsatzes schon voraussetzt.

59) Sie sind 1 Kor. 2, 14. *ψυχικός*, nicht ratione usus, sondern animum explens. S. Jud. v. 19. Denn *ψυχή* heißt nie sana ratio, wohl aber cupido, mens prava. — 2 Kor. 10, 5. Diese Worte enthalten keinen allgemeinen Satz, sondern Paulus spricht von sich selbst, wie er seine Verläumder in der Korinthischen Gemeinde beschämen will. *Νόημα* nicht Vernunft, sondern machinatio, malae artes (s. v. 1 – 3.); *εἰς* nicht unter, sondern gegen, das was vorher *κατά*. *Ὑπακοὴ Χριστοῦ* ist, wie vorher *γνῶσις τοῦ θεοῦ*, objectiv zu nehmen: die göttliche Lehre, der christliche Glaube. Also *νόημα εἰς τ. ὑπ. Χ.* ist: machinatio adversus religionem christ. — Kol. 2, 8. *φιλοσοφία* nicht die Philosophie überhaupt, sondern die eingebildete Weisheit damaliger Schwärmer (Gnostiker), wie die verwandten Ausdrücke *κενὴ ἀπάτη*, *παράδοσις ἀνθρ.*, *στοιχεῖα τοῦ κόσμου* und hauptsächlich v. 23. und v. 4. zeigen, wo statt *φιλοσοφία* steht *πιθανολογία*. — Eph. 2, 3. *διάνοια* nicht Vernunft, sondern mens prava, wie der ganze Zusammenhang lehrt.

zur Offenbarung (nach Gal. 4, 22 ff.) an, wie das der Magd gegen ihre Herrin. Nur ein ministerium, aber kein magisterium komme der Vernunft hierbei zu. (S. Systemat. Entwickel. S. 185 f.). Doch mit dem Erwachen der Leibnitz-Wolfischen Philosophie gab man auch der Vernunft das Recht, die Offenbarung zu prüfen, zurück[60]), und setzte fest, daß die Offenbarung mit ausgemachten Wahrheiten der Vernunft nicht streiten dürfe. Der darüber entstandene Streit ist mit so viel Verwirrung und besonders seit den von Harms bei dem Reformationsjubelfeste herausgegebenen Thesen gegen den Vernunftgebrauch und seit Entstehung der Berliner Kirchenzeitung mit so vieler Leidenschaftlichkeit geführt worden, daß das Studium desselben zu den unangenehmsten Parthien der neuern Dogmengeschichte gehört*). Ein großer Theil der Verwirrungen der Begriffe entstand daraus, daß man immerfort noch mit unsern ältern Theologen unter Offenbarung bald die Idee der Offenbarung, bald das vorliegende historische Bibelbuch verstand, und, indem man bewiesen zu haben glaubte, daß eine Offenbarung weder nach der Vernunft noch nach den Erfahrungswissenschaften beurtheilt werden dürfte, diesen Beweis auch auf das Bibelbuch, gleich als ob sich dieses von selbst verstehe, ausdehnen wollte.

Ohne in die widerliche Polemik des neuesten Supernaturalismus einzugehen, wollen wir hier ein festes Urtheil über das Verhältniß einer Offenbarung zur menschlichen Wissenschaft, d. i.

---

60) G. W. de Leibnitz: discours de la conformité de la foi avec la raison; vor seinem essai de Théodicée, 2 Thle., Amsterdam, 1734. 12. G. F. Maier: Betrachtungen über das Verhältniß der Weltweisheit gegen die Gottesgelahrtheit. Halle, 1759. 8. Dess. philosoph. Betrachtungen über die christliche Religion, 1stes St. 1ste Abth. C. M. Wieland: Gedanken von der Freiheit über Gegenstände des Glaubens zu philosophiren, neue Aufl. Leipz. 1789. 8. (Reimarus): Unmöglichkeit einer Offenbarung, die alle Menschen auf eine gegründete Art glauben können. In Lessings Beiträgen aus der Wolfenbüttl. Bibliothek. 4tes St. Süskind in Flatts Magaz. 2. St. S. 89 ff. Imm. Kant: der Streit der Facultäten. Königsberg, 1798.

*) Die Literatur über den Thesenstreit von Harms, Hahns Leipziger Disputation und über die Hallesche Denunciationssache kann hier nicht angeführt werden, und gehört auch mehr der Kirchengeschichte als der Dogmatik an.

nicht blos zur Vernunftwissenschaft, sondern auch zur Erfahrungswissenschaft, zu gewinnen suchen.

Der gewöhnlichste Grund, auf den das Verwerfen des Vernunftgebrauchs beruht, ist die Mannichfaltigkeit und Verschiedenheit der philosophischen Systeme, aus denen eine Unsicherheit des Vernunfturtheils, ja ein Widerstreit mit sich selbst hervorleuchte, der sie zum Princip einer objectiven und gewissen Religion eben so untüchtig mache als zum Princip der Beurtheilung für die Offenbarung[61]). Hierbei ist nun zu bemerken, daß unser eigenes Bewußtsein und unsre innere Erfahrung so viel unbezweifelt aussagt, daß unsre Vernunft, vermöge der ihr ursprünglich gegebenen Gesetzmäßigkeit, Ideen bildet, welche durch ihre innere Vollendung den Beifall des Gemüths nothwendig bestimmen, und eines weitern Beweises (aus einem höhern Satze) weder fähig noch bedürftig sind. Zu diesen Ideen gehören auch die religiösen, oder die von Gott, von der Sittlichkeit ꝛc. — Ohne das Vermögen dieser Ideen würde für den Menschen gar keine Religion, auch keine geoffenbarte, möglich sein. Denn wenn der Mensch Gott nicht finden könnte vor der Offenbarung, so würde er auch nicht finden können, daß eine ihm von Gott kommende Lehre von Gott sei; und wenn er überhaupt nur einen falschen und ganz unzulänglichen Maaßstab für religiöse Wahrheit in sich hätte, so könnte er auch nie gewiß werden, welche der sich als Offenbarung ankündigenden Religionen die rechte sei. Auch kann die Anerkennung eines von außen an uns kommenden Gesetzes als eines göttlichen, nicht eher erfolgen, als bis der innere Maaßstab, die Idee des sittlich Guten, bei uns zum Bewußtsein gekommen ist. Wenn wir aber das als göttlich an uns Kommende mit dem innern Maaßstab der in der Vernunft nothwendig liegenden religiösen Ideen messen; so vergleichen wir nicht das Göttliche mit etwas Willkührlichem; denn der Mensch kann sich keine Vernunftwahrheiten machen nach Willkühr, sondern sie sind ihm, namentlich auch die Ideen, durch die Natur seiner Vernunft und deren Gesetze mit Nothwendigkeit gegeben. Auch messen wir nicht das Göttliche mit etwas blos Menschlichem; denn ihre Gesetze leitet die Vernunft von dem

61) Die zahlreichen Schriften hierüber s. in der Systematischen Entwickelung S. 177 ff.

Schöpfer ab, und vergleicht in diesem Falle nur das innerlich, ihr ursprünglich gegebene, gewisse Göttliche, mit dem äußerlich, im Laufe der Zeit an sie kommenden, nachfolgenden und noch problematisch Göttlichen. Auch beweiset sie, wenn sie für ihre Aussprüche, ob sie gleich subjective sind, von Andern Glauben fordert, keine Willkühr; denn sie fordert Anerkennung für ihre Sätze nicht aus irgend einer individuellen Autorität, sondern weil sie sich auf die innere Natur und Gesetzmäßigkeit jeder Vernunft beruft, und daher jeder Vernunft zumuthet, und zumuthen darf, durch Reflexion auf sich selbst und ihre innere Gesetzmäßigkeit dasselbe zu finden. — Auch ist es Täuschung, wenn man glaubt, die religiösen Ideen würden durch eine Offenbarung aus einem subjectiven Glauben ein objectiver. Denn da Gott selbst nie ein Gegenstand der Erfahrung werden kann, so würde man immer nur eine subjective, durch Urtheil und Schluß vermittelte, Ueberzeugung von ihm, als dem Urheber einer Religion, folglich einen subjectiven Glauben an ihre Göttlichkeit haben; und da ferner religiöse Erkenntnisse nicht in unsre Vernunft gleichsam eingeschoben, sondern nur ihr vorgehalten werden können, daß sie sich dieselbe durch ihre eigene Thätigkeit aneigne, d. i. sie auffasse: so wird alle geoffenbarte Religion in den Individuen dennoch zu einer subjectiven Erkenntniß werden. Die geoffenbarte Lehre steht daher jeder andern subjectiven Auffassung von Vernunftwahrheiten völlig gleich. Die Folge davon ist, daß der geoffenbarte Glaube sich in den Individuen und verschiedenen Zeitaltern eben so verschieden gestaltet, als die religiösen Ideen der Vernunft. Dieses bestätigt auch die Erfahrung, indem es zu allen Zeiten unter den Offenbarungsgläubigen, nach dem Zeugnisse der Dogmengeschichte, eine sehr große Verschiedenheit der Vorstellungen, ja die entschiedensten Widersprüche gegeben hat, der großen Verschiedenheit der Auslegung des Codex der Offenbarung nicht zu gedenken. Wenn man also der Vernunft alle Gewißheit deßwegen abspricht, weil es in der Philosophie immer verschiedene, ja oft entgegengesetzte Ansichten gegeben hat; so würde man mit noch größerem Rechte die Gewißheit des Offenbarungsglaubens verwerfen können. Wenn man aber verlangt, man solle den Offenbarungsglauben an sich, von der subjectiven Auffassung desselben in Einzelnen unterscheiden; so kann die Vernunft mit gleichem Rechte fordern, man

solle Vernunft an sich, von den subjectiven Philosophien unterscheiden, und nicht jener zurechnen, was diesen zur Last fällt. Denn so verschieden auch die philosophischen Systeme sein mögen, so kommen sie doch in der Hauptsache, in den Gesetzen der Logik und in den religiösen Ideen selbst immer auf Eins hinaus. Nie wird ein philosophisches System andere Regeln des Urtheilens und Schließens, andere Gesetze des Denkens aufstellen wollen, als schon vorhanden sind, und eben so wenig werden in der philosophischen Religionslehre jemals die religiösen Ideen der Gottheit, der Weltregierung, der Sittlichkeit, der Vergeltung u. s. w. fehlen. Nur die Fassung dieser Ideen, ihre Verknüpfung, Entwickelung und Begründung ist verschieden. So mag wohl eine Differenz über das uns unerforschliche Wesen Gottes sein, aber darüber ist wohl kein Streit, daß in ihm das Leben, Ursprung und Fortdauer der Welt, daß er allmächtig, allweise, heilig rc. ist. Daß es aber auch einen philosophischen Atheismus und einen Materialismus giebt, oder gegeben hat, steht dem nicht entgegen, und das Dasein solcher geistiger Krankheiten kann die Wahrheit des Vernunfttypus eben so wenig zweifelhaft machen als physische Krankheiten die Wahrheit des anthropologischen Gesundheitstypus, oder als einzelne Wahnsinnige die Wahrheit der Logik. Auch ist davon nicht die Rede, daß Atheismus und Materialismus, wenn sie anders je in Form eines Systems und nicht vielmehr als unsystematische Privatmeinungen erschienen sein sollten, die Principien der Beurtheilung der geoffenbarten Religion enthalten sollen. Diese können natürlich nur in der philosophischen Religionslehre gesucht werden, nicht aber in einem System, das alle Religion verwirft, und meistens nur die Geburt eines kranken oder verschobenen Geistes ist. Einzelne krankhafte Erscheinungen und Verirrungen der Vernunft können daher weder ihrem Rechte, noch der Sicherheit ihres Gebrauchs etwas vergeben, und die Theologen, die dieses dennoch wollen, müßten folgerecht auch das Princip der protestantischen Theologie verwerfen, weil die Verschiedenheit der Schrifterklärung gewiß noch weit größer ist, als die der philosophischen Systeme. So wie nun Christenthum und Religion trotz der Verschiedenheit, in der sie bei Individuen erscheinen, dennoch sind und bestehen, so auch Vernunft und Philosophie; und man muß zugeben und lernen, daß der Schöpfer nach seiner Weisheit eine

freie Auffassung der Wahrheit nach eines jeden Individualität gewollt hat, und daß es eben das Wesen menschlicher Erkenntniß ist, das Urtheil frei, ohne mechanischen Zwang, zu gestalten. Es erhellt aber hieraus, daß, wenn man vom Gebrauche der Vernunft zur Kritik der Offenbarung spricht, man unter Vernunft nichts Anderes versteht, als theils die Principien der Logik, theils die der Vernunft ursprünglich vom Schöpfer gegebenen religiösen Ideen, welche der Probierstein aller Offenbarung, die sich als göttlich ankündigt, sein müssen.

Das sagt auch die Schrift. Jesus sagt ausdrücklich Joh. 18, 37. vergl. 8, 32. 42—47., daß er gekommen sei, Wahrheit zu lehren, folglich kann seine Lehre mit der menschlichen Wissenschaft des vernünftig- und empirisch-Wahren nicht in Widerspruch stehen. Das N. T. verlangt Festigkeit des Glaubens Eph. 3, 17. Kol. 2, 4—8. Hebr. 13, 9., die nur durch Prüfung erlangt werden kann; es warnt Matth. 9, 16 f. Luk. 5, 36 ff. vor der Vermischung der Wahrheit mit Irrthum, vor falschen Propheten und betrüglichen Offenbarungen. Matth. 7, 15. 24, 4 ff. 24. Luk. 21, 8. Eph. 4, 14. 2 Thess. 2, 4. 9—12. vergl. Jerem. 14, 13 f. 6, 13. Ja Paulus verlangt auch, daß seine Leser seine eigenen Vorträge prüfen sollen (1 Kor. 10, 15. vergl. 1 Thess. 5, 21.), und da die Apostel selbst, wie die Reden in der Apostelgeschichte und alle apostolische Briefe beweisen, sich so angelegen sein lassen, ihren Lesern und Hörern Gründe des Glaubens an die Hand zu geben, so kann gar kein Zweifel sein, daß sie Prüfung und Urtheil gestatten und nicht eine Ueberzeugung wollen, die einzig und allein auf Autorität beruhe, ob sie diese gleich auch öfters ansprechen. — Ueberhaupt aber ist es schlechthin unmöglich, falsche Offenbarungen zu prüfen, wenn es nicht überhaupt erlaubt ist, alle Offenbarung zu prüfen. Denn da sie sich alle als wahr ankündigen, so ist es nicht genug, daß sich die wahre Offenbarung auch als wahr ankündigt, um sie zu unterscheiden. Wenn daher Gott nicht jedem einzelnen Menschen wieder offenbart, welches die wahre Offenbarung sei; so bleibt dem Menschen, um sich vor Täuschung zu sichern, nichts Anderes übrig, als alle Offenbarung zu prüfen. — Mit dieser Prüfung aber kommt er endlich immer auf die religiösen Ideen in der Vernunft, als die älteste göttliche Offenbarung, zurück. Denn wenn die Apostel 1 Joh. 4, 1. 1 Thess. 5, 21.

2 Petr. 2, 1. verlangen, daß man die Geister prüfen solle, ob sie aus Gott sind, so verweisen sie ihre Leser, bei der Prüfung darauf zu sehen, ob sie Jesum als den Christ lehren; also, ob sie mit den christlichen Ideen übereinstimmen. Eben so stellt Moses 5 Mos. 13, 1—3. als Kriterium der falschen Propheten auf, daß sie Abgötterei lehren, und Jer. 23, 16—36., daß sie von dem Worte Gottes abweichen. Beide also stellen die Idee der Gottheit und des göttlichen Gesetzes, also eine frühere Offenbarung, als Kriterium der spätern auf, und erkennen damit nicht nur die Nothwendigkeit einer Kritik alles dessen an, was sich als Offenbarung ankündiget, sondern geben uns auch den Grundsatz an die Hand, jede neue Offenbarung nach einer schon vorhandenen und als göttlich erkannten Offenbarung zu prüfen. Da nun für alle in der Zeit entstehende Offenbarungen eine Kritik nothwendig ist, folglich auch für die, welche wirklich göttlich ist; so ist klar, daß uns jenes Kriterium, indem es uns immer auf eine frühere Offenbarung zurückweiset, endlich auf die ursprüngliche, allererste Offenbarung in den der menschlichen Vernunft gegebenen religiösen Ideen und den in der Natur der Dinge ausgesprochenen Wahrheiten zurückführt, die der letzte Probierstein aller Offenbarung sein müssen. Sie sind also das Kriterium zwischen Schwärmerei, die sich einbildet, göttliche Offenbarung zu haben, und zwischen der wahren göttlichen Offenbarung, und ohne Anwendung jenes Kriteriums könnten wir nie sicher sein, daß wir nicht mit einer Offenbarung betrogen wären. Jesus selbst scheint uns auch Matth. 7, 15—20. auf die praktische Vernunft, oder die ursprünglich der menschlichen Seele gegebene Offenbarung des Sittengesetzes (Röm. 2, 14. 15.), als Kennzeichen angeblicher Offenbarung hinzuweisen.

Wenn aber die §. 23. gegebene Ansicht von der Ableitung aller religiösen Vernunftbildung aus göttlicher Erleuchtung richtig ist; so stellt sich ein Verhältniß zwischen der philosophischen und geoffenbarten Religionslehre dar, nach welcher Rationalismus und Supernaturalismus in Eine Wurzel zurückgehen, und dieses biblische Princip, die spätere Offenbarung nach der frühern zu beurtheilen, volle Bestätigung findet. Die Offenbarung erscheint als Erzieherin der menschlichen Vernunft zur religiösen Erkenntniß und zum religiösen Leben, und verhält sich gegen das ganze Geschlecht, wie sich die Erziehung gegen ein Indivi-

duum verhält[62]); anders nämlich in dem Zeitpunkte der beginnenden, anders in dem Zeitpunkte der vollendeten Erziehung. Der Lehrer stellt die religiösen Ideen dem Kinde erst so dar, wie sie die unentwickelte Vernunft desselben aufzufassen vermag, unvollkommen und in Bildern; das Kind nimmt diesen Unterricht vorerst auf bloße Autorität an, und faßt ihn auf, so gut es kann, d. i. mangelhaft, und mit manchem Falschen vermischt, was es jedoch nicht bemerkt. Es glaubt der Autorität des Lehrers, weil es weiß, es wisse nichts, und habe kein Recht zu zweifeln. Allmählig faßt der Zögling auch die Gründe des Glaubens und die Gegenstände werden deutlicher und von Irrthümern freier. Nach vollendeter Bildung findet nun der Zögling, daß der Unterricht sich in seiner Vernunft und in der Natur der Dinge als Wahrheit bewährt, und sein Glaube hört nun auf, auf der Autorität des Lehrers zu ruhen, und gründet sich auf eigene Ueberzeugung. Er nimmt nun diese zum Kriterium des empfangenen Unterrichts, und sondert nun alles das Irrige von seinem Glauben ab, was ihm aus dem ersten Unterrichte und aus mangelhafter Auffassung anklebte. Eben so mit der Erziehung des Menschengeschlechts durch die Offenbarung. Der göttliche Unterricht trat Anfangs in äußerer Autorität auf; Wunder und Weissagungen führten ihn ein. Nachdem aber die erleuchtende Erziehung Gottes die menschliche Vernunft so weit gebildet hat, daß sie die religiösen Ideen in sich selbst als nothwendig zu erkennen und nachzuweisen vermag; so ruht der Glaube der zu dieser Einsicht Gelangten auch nicht mehr auf der historischen Autorität des Christenthums allein, sondern zugleich auf der innern Macht der durch dasselbe erkannten Ideen über unser Bewußtsein.*) Der Glaube in der ersten Periode

---

62) S. meinen Aufsatz in der Oppositionsschrift. 9ter Br. S. 202 ff.

*) So sagt Origenes c. Cels. lib. IV, §. 9.: daß ein Ende der Welt, und nach demselben ein Gericht kommen werde, das könne man eben sowohl durch philosophische Gründe als durch biblische Aussprüche beweisen. Das erste thue der weisere Christ, aber der gemeine Christ müsse sich an das αὐτὸς ἔφα halten, und Christo glauben. — Clemens Roman. in den recognit. lib. II, §. 69. bringt darauf, daß der Glaube nicht blos auf der Autorität der Offenbarung ruhe, sondern auch aus andern Gründen bewiesen werde. „Neque enim tutum est, nudae haec fidei absque ratione committere, cum utique veritas ratione non careat. Et ideo

ist ein positiver, und man kann ihn supernaturalistisch nennen, weil er den Charakter der Göttlichkeit der Offenbarung in Dingen findet, die supra naturam sind, in Wundern und Weissagungen. Der Glaube in der letztern Periode ist Vernunftglaube, und man kann ihn rationalistisch nennen, in wiefern er den Charakter der Göttlichkeit des Christenthums in der innern Vollendung sucht, mit welcher die religiösen Ideen in seiner Vernunft stehen, und ihn zum Glauben nöthigen. Er ist aber Supernaturalismus, indem er die Bildung der Vernunft zu dieser Erkenntniß und den Empfang der religiösen Ideen selbst aus göttlichem Unterricht ableitet. (S. §. 23.).

Es erhellt aber, daß nun die durch die Offenbarung erzogene Vernunft auch das Recht hat, die ihr gewordene klare Erkenntniß zum Maaßstab dessen zu machen, was sie der Offenbarung aus früherer Zeit und mangelhafter Auffassung noch Falsches, Ueberflüssiges, Zufälliges beigemischt hat. Denn da auch der göttliche Unterricht keine Eingießung sein kann, sondern von der Vernunft selbstthätig aufgefaßt werden muß; so ist unvermeidlich, daß die Vernunft Anfangs nur unvollkommen auffaßt, und daß daher die Offenbarung mit manchen Nebenvorstellungen, manchem Unächten versetzt, und mit manchen unhaltbaren Argumenten (Beweisen ad hominem) unterstützt sein wird. Dieses sondert die erzogene Vernunft, nach dem Maaßstab der völlig erkannten Idee, wieder ab, weil diese Idee nun die Norm wird für alles, was sich auf sie bezieht. So wird die durch Christum in ihrer Vollendung erkannte Idee der Gottheit, der Sittlichkeit, der Unsterblichkeit, normativ für die Beurtheilung der Vorstellungen der frühern Offenbarung über Jehova und sein Wirken, über das mosaische Gesetz und über die Vorstellungen von der Unterwelt. Die Wahrheit der folgenden Offenbarung aus ihrem Verhältniß zur frühern ergiebt sich da-

---

qui haec (die alttestamentl. Lehre von Gott) ratione munita susceperit, perdere eam (fidem) nunquam potest; qui vero absque adsertionibus ea suscipit, simplicis sermonis adsensu, neque servare ea tuto potest, neque si vera sint certus est; quia qui facile credit, facile et recedit; qui autem rationem quaesivit eorum quae credidit et accepit, quasi vinculis quibusdam rationis ipsius colligatus, nunquam ab his, quae credidit, divelli aut separari potest."

her dadurch, daß sie die Idee der frühern Offenbarung nicht aufhebt, und nicht aufheben darf, sondern sie reinigen, veredeln und fruchbarer machen muß, daher die frühere Offenbarung auch ein Kriterium der spätern ist, und daher eine spätere, welche in irgend einer Art zum Polytheismus, zum Opferdienst, zu einer falschen Vorstellung der Pflicht hinleiten wollte, nicht für eine wahre erkannt werden könnte.

Die Vernunft (die Gesetze der Logik und die religiösen Ideen) hat daher in der geoffenbarten Theologie nicht nur 1) einen organischen Nutzen (zur Bildung der Begriffe und Beweise und zur Anordnung des Systems); sie hat 2) nicht nur das Recht, den Codex der Offenbarung auszulegen: sondern es kommt ihr auch zu 3) die Beweise, auf welche die Offenbarung ihre Göttlichkeit gründet, zu prüfen; 4) zu verlangen, daß sie die ihr inwohnenden religiösen Ideen, weil sie der Grund aller Religionen sind, in der Offenbarung wieder findet, und zwar deutlicher, geläuterter, als man sie vor der Offenbarung hatte*), und damit 5) zugleich zu fordern, daß eine Offenbarung, die sie für göttlich erkennen soll, nichts enthalte, was den Gesetzen der Vernunft und den religiösen Ideen widerspreche. Denn etwas dieser Art für wahr zu halten, wäre ein Widerstreit der Vernunft mit sich selbst, folglich schlechthin unmöglich; z. B. unsittliche Lehren für Offenbarung und doch Gott für heilig zu halten. Dieses Recht behält die Vernunft auch in dem Falle, wenn sie die historischen Beweise einer Offenba-

---

*) So auch Steudel in s. Lehrb. der Dogmatik S. 80 f. „Keine Stelle der Schrift erklärt die Vernunft für ungeschickt zur Auffassung der Wahrheit in göttlichen Dingen; eben so wenig der ganze Geist des Christenthums. — Indem dieses der Vernunft in deren besonderen Aeußerung, dem religiösen Sinne, in Bezug auf sich eine aneignende Thätigkeit zuspricht: setzt es für die Vernunft nicht nur das Recht und die Fähigkeit, formell den religiösen Stoff zu ordnen; sondern es setzt auch voraus, daß im menschlichen Geiste die Idee von Gott vorhanden seie, daß vertrauenswerth seie, was sie aussagt, daß nothwendig die Offenbarung an diese Idee als Grundlage sich anschließe, daß die Aussagen beider einstimmen, somit die Aussagen der Offenbarung vor den Aussagen der Vernunft sich rechtfertigen müssen, obwohl sie zugleich der Vernunft und ihrer Idee helfen wird, ihrer beengenden Schranken entbunden zu werden, Anregung, Berichtigung, Gewähr, Fülle, Lebenskraft zu gewinnen."

rung gleich für gültig befunden, und die Offenbarung als historisch wahr anerkannt, oder sich überzeugt hätte, daß Gott ein Wesen höherer Art als seinen Dolmetscher bei den Menschen habe werden geboren lassen. Denn sobald sie in der Summe dieses nach historischen Gründen als göttlich erscheinenden Unterrichts etwas finden sollte, was sie für göttlich und wahr nicht annehmen könnte; so müßte sie an der Richtigkeit der geschehenen historischen Prüfung zweifeln, da die Richtigkeit der Gesetze des Denkens und der religiösen Ideen nie einem Zweifel ausgesetzt sein kann, indem sie ihre Wahrheit in sich selbst haben. Sie müßte also glauben, bei dem historischen Beweise von einem Fehlschluß beschlichen worden zu sein, wenn sie gleich nicht vermöchte, diesen Fehlschluß aufzufinden.

Es war aber einseitig, wenn man blos das Verhältniß der Offenbarung zur Vernunft, und nicht dasselbe zum menschlichen Erkenntnißvermögen überhaupt, betrachtete. Da die Quellen alles Wissens die Vernunft und die Erfahrung sind (Wissen a priori und a posteriori), und der Verstand (das Vermögen Begriffe, Urtheile und Schlüsse zu bilden) die Function hat, die Produkte der Vernunft und der Erfahrung zu vergleichen; so muß es auch ein Verhältniß der Offenbarung zur Erfahrungskenntniß und zu den Operationen des Verstandes geben. Die Offenbarung darf auch der Prüfung nach der Erkenntniß a posteriori oder den Resultaten der empirischen Wissenschaften nicht entzogen werden. Denn, so wie das ganze Reich der Vernunft eine Schöpfung Gottes ist, so auch das Reich der Natur. Indem wir die Natur als geschaffen denken, bezeugen wir, daß sie der Ausdruck der Gedanken Gottes ist. Alles Wahre in der Natur ist daher ein göttlich Wahres, und kann folglich mit einer göttlichen Offenbarung an unsern Geist nicht in Widerspruch sein, weil es in Gott keine sich widersprechenden Wahrheiten geben kann.

Die Nothwendigkeit aber, auch die Offenbarung mit den Erfahrungswissenschaften zu vergleichen, wird dadurch noch offenbarer, daß die Entwickelung aller Vernunftideen, und auch der religiösen, in Hinsicht ihres Umfangs und ihrer Auffassung abhängig ist von der Weltanschauung, d. i. von der Erkenntniß der natürlichen Dinge außer Gott, welche ein Zeitalter hat

und haben kann [63]). Unter Weltanschauung nämlich wird die Vorstellung von der Natur überhaupt, dem Himmel, der Erde, dem Menschen und allen Kräften und Gesetzen der Natur verstanden, welche ein Zeitalter nach dem Standpunkte hat und allein haben kann, welchen die Erfahrungswissenschaften erreicht haben. So unabhängig die Ideen der Vernunft oder die Vorstellungen des Vollkommenen von der Erfahrung, oder dem Wirklichen, an sich sind, so müssen sie doch überall auf das Wirkliche oder die Erfahrung zurückbezogen werden. Die Weltanschauung ist die praktische Seite der Ideen, so wie die Welt (die Gesammtheit des Erschaffenen) die praktische Seite der Gottesidee ist. Diese gehört eben so nothwendig zur Idee, daß Gott, ohne die Welt gedacht, zum leeren Begriff werden würde. Alles was wir von Gott aussagen (Ewigkeit, Allmacht, Allweisheit, Leben ꝛc.) läßt sich nicht auffassen ohne Rückbeziehung auf die Welt, also ohne die praktische Seite. Daraus folgt, daß die Ideen sich nicht schneller und nicht weiter entwickeln können als die Weltanschauung eines Zeitalters es gestattet, und daß, obgleich einzelne ausgezeichnete Geister über die Weltanschauung ihres Zeitalters weit hinausgehen können, doch die Ideen nur in so weit allgemeinen Eingang bei einem Zeitalter finden, und herrschend werden können, als sie sich vereinigen können mit der Weltanschauung eines Zeitalters. Nur ein Mittel giebt es dann, die Idee, für welche die Weltanschauung eines Zeitalters noch nicht reif ist, einzuführen und ihre künftige Entwickelung vorzubereiten, nämlich eine Uebergangslehre, d. i. eine Vorstellung aufzustellen, welche sich noch in die damalige Weltanschauung einfügt, und bei weiterer Entwickelung der Weltanschauung in die Idee übergehet. Die Religionsgeschichte aller Völker bezeugt es, daß ihre Vorstellungen vom Göttlichen nie weiter griffen als ihre Weltanschauung reichte. Und — was uns hier das Wichtigste ist — die Vorstellungen in der Reihe,

---

63) Dieser Satz wurde mir zuerst klar bei Abfassung eines Aufsatzes: „Ueber die Ursachen der Veränderungen, welche zu unsrer Zeit in der kirchlichen und bürgerlichen Welt sichtbar sind" (abgedr. in den Jahrbüchern der Geschichte und Staatskunst vom geh. Rath Pölitz, Septbrst. 1833.) wo ich ihn auch zuerst ausgesprochen, neuerlich aber unter andern auch in der Schrift: die Theologie und die Revolution, Leipz. 1835. S. 132 ff. weiter entwickelt habe.

wie wir sie in der Bibel finden, zeigen dieselbe Erscheinung. So lange man von unserm Erdkörper wenig mehr als das Land, das man bewohnte, und das Volk, dem man angehörte, und die nächsten feindlichen Nachbarländer und Völker kannte, so lange mußte die Idee der Gottheit, als Vaters aller Menschen und Völker, nur in der eingeschränkten Form eines Nationalgottes erscheinen, der seinen Sitz bei dem einen Volke habe, und nur über dieses seine Segnungen verbreite. So waren alle Götter der alten Welt Nationalgötter, und auch Jehovah war nur der Gott und Schützer Israels. Weil die alte Welt die Erdkugel nicht kannte, und den Himmel für ein einfaches oder vielfaches auf der Erde ruhendes Gewölbe hielt, so war es der Zeit gemäß, den Wohnsitz der Götter in den Himmel zu versetzen, und Gewitter, Regenbogen und andre himmlische Erscheinungen als ihre besondern Manifestationen anzusehen. Auch den Israeliten war Jehovah im Himmel, und der Donner war die Stimme seines Zorns. So lange man die von uns als Uebel empfundenen Naturerscheinungen nicht nach ihrem wahren Wesen erkannte, so lange wußte man sie auch nicht mit der Idee Gottes zu vereinigen, und faßte sie bald auf als göttliche Strafgerichte wegen offenbarer oder verborgener Sünden, oder leitete sie dualistisch von einem bösen Geiste, dem Teufel ab, womit sich die christliche Theologie bis zur wissenschaftlichen Naturforschung der neuesten Zeit übel und böse beholfen hat. Ohnerachtet das Christenthum lehrt, Christus habe die Macht und die Werke des Teufels zerstört, und alle Leiden seien für den Frommen keine Strafen, sondern weise Fügungen der Liebe Gottes, ohnerachtet den letztern Satz Jesu eignes Beispiel glänzend bestätigte: so blieb doch die Theologie fest dabei, daß der Körpertod, die Sünde, Pestilenz, Ungewitter und andere Naturübel Wirkungen des Teufels seien, wie Luther noch im großen Katechismus unbedenklich behauptet. So abhängig ist die Auffassung der religiösen Ideen von der Weltanschauung.

Hieraus ergiebt sich aber als Folge, daß auch der Unterricht der göttlichen Offenbarung sich an die Weltanschauung des Zeitalters, in welchem er ertheilt wird, anschließen muß, weil er sonst auf eine allgemeine Annahme gar nicht rechnen könnte. Er wird jedoch, indem er sich an die Vorstellungen einer Zeit über die Natur anschließt, welche in der Folge berichtigt werden

müssen, auch den Uebergang zu der reinern Vorstellung vermitteln, und in sich enthalten müssen, welche Vorstellung dann, wenn die Weltanschauung vorschreitet, das Bleibende bildet, was die spätere Zeit festzuhalten hat. Hieraus folgt weiter, daß die göttliche Offenbarung in heiliger Schrift, ob sie gleich wesentlich eine ist, doch Verschiedenheiten in der Fassung und dem Umfang der religiösen Ideen darstellen wird, welche, auch abgesehen von andern Ursachen, aus der mangelhaften Weltanschauung der ältern Zeit hervorgehen, und daß auch die vor 1800 Jahren in die Welt getretene christliche Offenbarung nicht sowohl nach dem Buchstaben, wo sie sich immer an die Weltanschauung ihrer Zeit anschließt (z. B. vom Teufel, vom Hades) zu fassen ist, als vielmehr nach dem Geiste; das ist, daß man die Form der Idee und die Uebergangslehren zu ihr von der Idee selbst scheidet, welche sich bei einer größern und reichern Weltanschauung herausstellt. Die christliche Offenbarung enthält, wie wir in der Folge zeigen werden, überall die Veranlassung und die Uebergänge dazu, und eben dieses sichert dem Christenthum seine stete Fortdauer, während alle andern Religionen, die nicht sowohl Trägerinnen der religiösen Ideen, als vielmehr ein Aggregat von historischen Traditionen und Physik sind, nothwendig veralten und untergehen.

Was endlich den Verstand betrifft, so ist es sonnenklar, daß seine Operationen, die nicht im Schaffen des Stoffs, sondern in der Vergleichung, Berichtigung und Ausgleichung des Gegebenen bestehen, auch bei der Offenbarung vorgehen müssen, besonders auch wegen der besondern Beschaffenheit der heiligen Schriften, die aus so verschiedener Zeit, von so verschiedenen Verfassern herstammen, und für so verschiedene, meistens lokale und temporelle Bedürfnisse geschrieben sind. Hier hat der Verstand das Geschäft nicht nur der Auslegung, sondern noch mehr der Vergleichung des Gegebenen mit sich selbst, mit Vernunft und Erfahrung. Schon die alten Theologen konnten sich nicht entbrechen den **usum organicum** oder **instrumentalem** des Verstandes zuzugestehen.

Die Bestrebung aber, der menschlichen Wissenschaft diese Rechte bei der göttlichen Offenbarung abstreiten zu wollen, muß ganz nutzlos bleiben, da sich diese Operationen unsers Erkenntnißvermögens, wenn sie einmal durch die Offenbarung angeregt

sind, von selbst und mit Nothwendigkeit, selbst gegen unsern Willen vollziehen, wie das Beispiel der strengsten Supernaturalisten alter und neuer Zeit beweiset, Beweise, die man in Luthers Schriften eben so zahlreich findet, als in den neuesten Schriften Tholucks, Hahns, Steudels und andrer. Da jede Offenbarung eine Aufregung unsrer Denkkraft ist, so würde Gott, wenn er den Gebrauch der Denkkraft in Sachen der Religion nicht wollte, gar keine Offenbarung haben geben dürfen. Das einzige Mittel, die natürlichen Operationen der Denkkraft zu hemmen, ist, die Gefühle so zu steigern, daß sie dieselbe übertäuben, also die Schwärmerei. Aber selbst bei den Schwärmern haben sich jene Operationen in ruhigen Stunden der Contemplation geltend gemacht, jedoch, weil sie nur unvollständig vollzogen und von Gefühlen bald wieder verdrängt wurden, nur jene sonderbaren Meinungen hervorgebracht, welche wir bei Schwärmern so häufig finden.

Hiermit ist auch die Frage entschieden: ob die Offenbarung über die Schranken des menschlichen Erkenntnißvermögens hinausgehen, und Unbegreifliches enthalten, oder ob sie selbst mit der menschlichen Erkenntniß in Widerspruch treten könne? — Man bejahte dieß unbedenklich und umfaßte das Unbegreifliche und Widersprechende unter dem Titel der Religionsgeheimnisse, die man als das ganz eigentliche Object der Offenbarung ansah, weil es für das Begreifliche von dem Menschen selbst zu findende keiner Offenbarung bedurft habe, und man in solchem Falle eine Offenbarung haben würde, die nichts offenbarte. Man glaubte daher, das Wesentliche der Offenbarung müßten Geheimnisse sein, das heißt solche Dinge oder Lehren, welche über die natürliche Erkenntnißkraft hinausgehen, also das Uebererkenntnißbare, das Unbegreifliche enthielten[64]. —

---

64) Baier: quae lumen naturae simpliciter excedunt. Hollaz: quae captum rationis sibi relictae transcendunt. Später von Reinhard gemildert: res occultae, quarum nulla esse potest ob imbecillitatem humani ingenii distincta cognitio; d. h. Dinge, die zwar wohl in einen Begriff gefaßt, und von andern Dingen wohl unterschieden werden könnten, die man aber doch nicht nach allen Theilen und Bedingungen kenne. Das Widersprechende, d. h. dasjenige, was Merkmale in sich vereinige, die sich aufheben, also das logisch-Widersprechende, schlossen die neuern (nicht aber die ältern) Supernaturalisten von den

Dagegen ist aber zuerst zu bemerken, daß weder in der heiligen Schrift, noch in der ersten Kirche, noch bei den Profanscribenten μυστήριον von dem Unbegreiflichen gesagt wird, geschweige denn von dem Widersprechenden, sondern nur von dem Verborgenen und Verhüllten, das so lange als es verborgen ist, nicht gewußt, aber durch die Veroffenbarung auch offenbar und bekannt wird[65]). Sodann liegt es ja auch in dem Begriff einer Offenbarung, daß sie etwas offenbar und bekannt mache, die ja sonst nichts offenbarte, wenn sie Unbegreifliches gäbe. Die Lehre von den Mysterien war vielmehr selbst ein Schlupfwinkel, in welchen man sich vor dem Vorwurf des Widersprechenden mancher Dogmen der Kirchenlehre zu retten suchte.

Das Widersprechende aber (d. i. theils das, was widersprechende Merkmale in sich hat, theils das, was andern anerkannten Wahrheiten der Vernunft, des Verstandes oder der Erfahrung widerspricht) kann nie Gegenstand der göttlichen

---

Mysterien aus, aber das Widersprechende gegen Vernunft= und Erfahrungswahrheiten war es, worin grade die ältere Theologie das Mysterium suchte. Viel zu weit ist der Begriff ausgedehnt, wenn man alles das Religionsgeheimniß nennen will, was entweder über alle menschliche Fassungskraft hinausgeht (absolute), oder nur wegen gewisser Umstände geheim und unbegreiflich ist, relative Geheimnisse, oder wenn man unbegreifliche Lehren und Thatsachen als dogmatische und historische Geheimnisse unterscheidet. Man s. J. A. Buttstädt: vernünftige Gedanken über die Geheimnisse der Christen. Wolfenb. 1735. 8. und andere Schriften in m. Systemat. Entwickelung S. 175.

65) Das hebr. מִסְתָּר, das manche für das Stammwort des griechischen μυστήρ angesehen haben, heißt ein verborgener Ort, ein Schlupfwinkel; der Stamm סָתַר heißt verbergen, verhüllen; סֵתֶר eine Hülle, das Verborgene. Μυστήριον, von μυστήρ oder μύστης der Eingeweihete, hat dieselbe Grundbedeutung (daher auch μυστήριον das Mäuseloch), und wird bei den Griechen vom Verborgenen, Verhüllten, den Mysterien, aber nirgends vom Unbegreiflichen, Uebervernünftigen gesagt. Im N. T. heißt es das Verborgene, das Räthsel, bei Paulus häufig der vorher verborgene, nun aber offenbare Wille Gottes, daß auch die Heiden zum Reiche Gottes kommen sollen, und Paulus nennt sich οἰκονόμον μυστηρίων θεοῦ, in wiefern er beiden, Juden und Heiden, den Rathschluß Gottes über die Seligkeit durch Christum verkündigte. Auch 1 Timoth. 3, 9. 16. steht es von demselben Rathschlusse. Die erste Kirche brauchte es besonders von dem Heiligen, das profanen Augen verborgen wurde.

Offenbarung sein; denn es ist uns, ohne unredlich gegen uns selbst zu sein, nicht möglich, dasselbe als wahr aufzufassen [66]), und da das intellectuelle und empirische Wahre auch von Gott ausgegangen ist, so kann ihm die Offenbarung nicht widersprechen. — Aber auch das über unsre Fassungskraft Hinausgehende, das Unbegreifliche, dessen es für uns, weil unser Erkenntnißvermögen beschränkt ist, gar vieles geben kann, kann nicht Inhalt der Offenbarung sein, weil wir es nicht mit andern Vorstellungen verknüpfen und uns dasselbe nicht aneignen könnten, mithin es ein uns fremdes bleiben müßte. Dann offenbarte die Offenbarung nichts, sondern gäbe für uns unlösbare Räthsel, folglich etwas Ueberflüssiges.

Dagegen muß man zugeben, daß die Offenbarung Wahrheiten mittheilen könne, die für uns auf keinem Wege beweisbar sind, weil man sonst von einem falschen Vordersatze ausgehen müßte [67]). Man hat daher kein Recht, alles zu verwerfen, was in der Offenbarung nicht schon aus Vernunft und Erfahrung beweisbar ist. Nur verstehbar muß der Inhalt der Offenbarung für uns sein, und nichts Widersprechendes enthalten. Ein Beispiel einer solchen Lehre haben wir in der Lehre von den Engeln, oder der Existenz höherer Vernunftwesen als wir sind. — Dieses ist also die einzige Einschränkung, welche die Prüfung einer an uns historisch gekommenen Offenbarung erleidet, daß sie Unbeweisbares enthalten kann, das jedoch kein Unfaßbares, kein Widersprechendes sein darf, sondern sich an das anerkannt Wahre anschließen muß.

Das hier über das Verhältniß der Offenbarung zur menschlichen Erkenntniß Gesagte muß um so mehr festgehalten werden, weil außerdem es gar kein Mittel giebt, dem Unfug, den die Schwärmerei mit eingebildeten Offenbarungen treibt, wissenschaftlich zu steuern. Wenn die ältern Theologen die biblischen

---

66) Die Stelle 1 Kor. 1, 18 — 31., auf die man sich gern berief, steht dem nicht entgegen. Denn die μωρὰ τοῦ κόσμου sind nicht Wahrheiten, sondern Vorurtheile der Juden und Griechen jener Zeit, denen ein am Kreuze gestorbener Messias nicht der wahre sein zu können schien.

67) Man müßte nämlich sagen: der Mensch vermag alles Wahre zu erkennen und zu beweisen; folglich kann nicht wahr sein, was er nicht beweisen kann. Der erste Satz ist eine Anmaßung, die keiner Widerlegung bedarf.

Offenbarungen aller Beurtheilung der Vernunft und Erfahrung zu entziehen suchten, und lehrten, selbst das Unfaßbare, ja das Widersprechende müsse auf Autorität der Offenbarung geglaubt werden, so bedachten sie nicht, daß sie damit jeglichen Maßstab der Beurtheilung wegwarfen, und somit unfähig wurden, falsche Offenbarungen als falsch zu erweisen, besonders aber den zahlreichen christlichen Schwärmern zu begegnen, welche besondere göttliche Offenbarungen zu haben vorgaben. Man glaubte freilich an der Offenbarung der Schrift einen Maßstab für jede vorgebliche Offenbarung zu haben, aber man machte diesen eben durch die Theorie von den Religionsgeheimnissen und der Inspiration der Bibel wieder unbrauchbar. Wenn z. B. die Athanasianer die ihrem Dogma so bestimmt widersprechenden Stellen der Schrift (z. B. Joh. 17, 3. 14, 28. 1 Kor. 3, 23. 15, 28.) damit zu entkräften suchen, daß sie sagen, das athanasianische Dogma sei ein Geheimniß, oder wenn die Supernaturalisten ihre unbiblische Theorie von Adams Fall und dessen Folgen gegen alle Einwendungen aus der heiligen Schrift, der Vernunft und der Geschichte durch Berufung auf die Blindheit der menschlichen Erkenntniß und das Recht der geoffenbarten Religionsgeheimnisse abweisen; so sieht man nicht ein, warum nicht alle Schwärmer, die sich jetzt göttlicher Offenbarung rühmen, auf gleiche Weise die ihnen aus der Schrift entgegen zu setzenden Stellen zurückweisen könnten. Wer den Maßstab des Wahren, den uns Gott selbst in der Natur unsres Geistes und dessen Gesetzen und in der Natur der Dinge als Aussteuer für das Leben mitgegeben hat, wegwirft, der hat gar kein Kriterium der Wahrheit mehr, und greift in Finsterniß auf gutes Glück herum. Keine historisch an uns gekommene besondere göttliche Offenbarung kann aber gewisser sein als dieser erste Maßstab der Wahrheit, den uns der Schöpfer aller Dinge unbezweifelt gegeben hat.

§. 25.

d) Die Beglaubigung der Offenbarung als einer göttlichen.

a) Forderung der Vernunft an die Offenbarung.

Wenn die Offenbarung nicht blos einem Individuum, sondern dem menschlichen Geschlechte bestimmt sein, oder nicht jeder

Mensch Offenbarung erhalten soll, so muß es auch Mittel geben, Andere davon zu überzeugen, daß der Empfänger der göttlichen Offenbarung nicht sich selbst oder Andere täuschte, sondern wirklich unter göttlichem Einflusse stand oder daß er, als ein höheres Wesen, aus Intuition gesprochen habe. Da nun aber beides ein Factum im Bewußtsein des Empfängers ist, welches von Andern auf keine Weise geschaut oder nachempfunden werden kann; so kann der Beweis der Göttlichkeit einer Offenbarung nur aus zwei unsrer Beurtheilung unterworfenen Dingen durch einen Schluß abgeleitet werden; theils aus der Offenbarung selbst, oder der geoffenbarten Lehre und ihren Schicksalen, theils aus der empirisch erkennbaren Beschaffenheit der Person des Lehrers der Offenbarung und dessen Thaten und Schicksalen.

Zuerst die Offenbarung selbst. Da die Offenbarung nach §. 23 f. eine Erziehung des menschlichen Geschlechts ist, so muß sie, wie alle Erziehung, 1) einen Stufengang und eine Vollendung haben, und beide müssen mit der Natur der Dinge und der durch sie zu bildenden Vernunft übereinstimmen, wenn wir die Offenbarung für wahr und göttlich erkennen sollen. Sie wird uns daher nur desto unbezweifelter als göttlich erscheinen, je nothwendiger wir ihren Bildungsgang und Zweck als in der Sache gegründet erkennen. Der Zweck der Offenbarung aber kann kein anderer sein, als die lebendige Erkenntniß der religiösen Ideen, und dadurch ein religiöses Leben hervorzubringen.

Was den Stufengang der Offenbarung betrifft *), so wird sie zuerst die Idee von Gott, als dem Herrn der Menschen, geben müssen, weil eher nicht an die Herrschaft eines göttlichen Gesetzes gedacht werden kann. Sodann wird die Idee des göttlichen Gesetzes und der Sittlichkeit zum

---

*) Einen solchen erkennt Epiphanius an lib. I. haeres. 33. §. 11: ὡς γὰρ ὁ πατὴρ βούλεται παιδεύειν τὰ τέκνα, καὶ ἑκάστῃ ἡλικίᾳ ἁρμοζόμενος προβαίνει τῇ παιδείᾳ, καὶ οὐκ ἴσως τὸ μικρὸν βρέφος παιδεύει τῷ μειρακίῳ, οὐδὲ τὸ μειράκιον ὡσαύτως τῷ νεανίσκῳ, οὐδὲ τὸν νεανίαν τῷ τελείῳ ἀνδρὶ — οὕτως καὶ ὁ κύριος ἑξῆς ἐνομοθέτει ἑκάστῃ γενεᾷ τὰ ἁρμόζοντα. Ἐκείνους μὲν γὰρ φόβῳ ἐσωφρόνιζεν, ὡς παιδίοις μικροῖς διαλεγόμενος, καὶ ἀγνοοῦσι τὴν δύναμιν τοῦ ἁγίου πνεύματος· τοὺς δὲ τελείους τελείων ἠξίου μυστηρίων.

Bewußtsein kommen müssen, die nun in der Gotteslehre einen ersten, festen Grund findet. Zur Vollendung aber kann die Idee der Sittlichkeit nur dann kommen, wenn das Gesetz als ein über dem Leben stehendes, das Leben fordern dürfendes anerkannt wird. Dieses kann aber nur geschehen, wenn endlich die Idee der Unsterblichkeit oder des ewigen Lebens klar ins Bewußtsein tritt, durch welche die Möglichkeit, den Forderungen des Gesetzes einst Genüge leisten zu können, gegeben, das irdische Sinnenleben aber auf seinen wahren Werth, als Uebergang zu einem vollkommnern Sein, zurückgebracht wird. Mit dieser Idee, welche der Tugend ihre Vollendung giebt, die Ideen von göttlicher Vorsehung, Güte, Heiligkeit, Weisheit in Harmonie mit dem Weltlauf setzt, und durch Erweckung eines himmlischen Sinns und der Sehnsucht nach Vollendung das Gefühl veredelt, und ihm die höchste Weihe giebt, — ist die ganze Erziehung des Menschen zur Religiosität vollendet. Denn dann ist seine Vernunft erleuchtet zur Erkenntniß Gottes, des Guten und der menschlichen Bestimmung, sein Wille gerichtet auf das Gute und nicht mehr das Leben, sondern das Sittlich-Gute als höchstes Gut liebend, sein Gefühl aber erhoben zu Vertrauen und Hoffnung und zur Sehnsucht nach dem Unendlichen. Mehr als Erkenntnißkraft, Willen und Gefühl hat aber der Mensch nicht an geistigen Kräften. Wenn diese ihre religiöse Ausbildung erlangt haben, so hat die göttliche Erleuchtung ihr Werk vollendet, und es bedarf dann weiter keiner Offenbarung mehr.

Hieraus ergiebt sich zugleich, was die Vernunft von der vollendeten Offenbarung fordern müsse, wenn sie dieselbe für wahr halten soll. Da die Idee des seligen Lebens nach dem Tode die letzte ist, welche den Gang der Offenbarung beschließt; so muß sie die Hauptidee in der letzten, vollendenden Offenbarung sein, auf welche sich in ihr alles wesentlich bezieht. Zugleich aber muß die letzte Offenbarung auch die Idee der Gottheit und der Sittlichkeit vollenden und abschließen, und das ihnen aus früherer Zeit etwa noch anklebende Mangelhafte entfernen. Sie darf aber, wie sich von selbst versteht, keine der religiösen Ideen aufheben oder ihnen widersprechen wollen. Was aber den Vortrag der Offenbarung in mündlicher oder schriftlicher Rede betrifft, so wird er dem Zweck, den der Dolmetscher der Offenba-

rung zunächst hat, nämlich die geoffenbarte Wahrheit seinem Zeitalter verständlich und annehmlich zu machen, angemessen sein müssen, mithin nicht absolut, sondern nur relativ vollkommen sein können. Der Vortrag, oder die sprachliche Promulgation der Offenbarung wird sich daher zuerst an die früher gegebene Offenbarung anschließen müssen, weil in der göttlichen Erziehung kein Sprung statt findet, und der neue Abschnitt, den die letzte Offenbarung macht, kein Abschneiden der neuen Zeit von einer frühern, sondern ein Uebergang ist, und die vollendende Offenbarung aus der frühern unvollkommenen herausgebildet, und an sie angeschlossen wird. In wiefern aber die Formen der frühern Offenbarung noch manches Mangelhafte und Unvollkommene hatten, so wird der Vortrag der Offenbarung sich aber auch zweitens, wenn er für seine Zeit verständlich und überzeugend sein soll, solcher Beweise und Erläuterungen bedienen müssen, welche die Zeitgenossen fassen können, welche sie verlangen, welche auf sie besonders wirken werden, also nicht blos argumenta ad veritatem, sondern auch und besonders argumenta ad hominem. Der Vortrag wird drittens in der Beziehung der Ideen auf die Weltanschauung des Zeitalters sich innerhalb der Schranken dieser Weltanschauung halten müssen, weil außerdem das Geoffenbarte von den Zeitgenossen weder verstanden noch geglaubt werden würde. Der Vortrag wird daher von der Welt und der Natur nach dem wissenschaftlichen Standpunkte des Zeitalters sprechen, und die Wahrheiten, welche das Zeitalter von diesem Standpunkte aus noch nicht erfassen kann, in zeitlichen Formen darstellen oder in Uebergangslehren aussprechen müssen, aus welchen sich bei fortschreitender Weltanschauung das Wahre von selbst herausstellt. (S. §. 24.). — Hieraus ist klar, daß man die Offenbarung und die sprachliche Promulgation derselben nicht identificiren, nicht das, was von der Offenbarung selbst gilt, auf den mündlichen oder schriftlichen Vortrag derselben (die heil. Schrift) übertragen, nicht die Theologie zu einer Buchstaben-Theologie der heil. Schrift machen, sondern daß man geoffenbarte Wahrheit und sprachliche Promulgation derselben, also Geist und Buchstaben wohl unterscheiden muß, worauf auch Paulus Röm. 7, 6. 2 Kor. 3, 6. 7. dringt.

Von der wahren Offenbarung müssen wir nach ihrem

Zwecke fordern, daß sie 2) eine Kirche stifte, das ist eine religiöse Gemeinschaft, welche die Idee des Reichs Gottes in der Erfahrung darstellt (communio sanctorum). Denn die Offenbarung muß von ihrem historischen Mittelpunkte aus als Lehre oder Gemeinglaube verkündigt und an die Menschheit gebracht und im Gemüthe so belebt werden, daß sie ein religiöses Leben erzeugt. Die Kirche nun ist das Mittel, die Offenbarung zu erhalten, zu tragen, zu verbreiten und die religiösen Ideen zu allgemeiner Herrschaft zu bringen. Da aber keine Kirche entstehen kann ohne einen historischen Mittelpunkt zu haben, von dem sie ausgeht und an dem sie ihren Halt hat, so wird auch die vollendete Offenbarung nicht eine bloße ideale Lehre sein können, sondern sich an eine vollendete Persönlichkeit, als ihren historischen Mittelpunkt, anschließen und von demselben ausgehen müssen.

Die Offenbarung muß 3) in Rücksicht ihrer Bestimmung nicht für ein Zeitalter, und nicht für ein Volk, sondern für alle Zeiten und für alle Völker bestimmt sein, und ihre Vorschriften müssen überall auf der Erde beobachtet werden können. Denn wenn Gott eine Offenbarung nothwendig fand; so mußte er sie auch, vermöge seiner Güte und Gerechtigkeit, allen Menschen ertheilen wollen. Eine allen Völkern und allen Zeiten angemessene Offenbarung ist möglich, weil die menschliche Natur überall dieselben geistigen Kräfte und dieselben moralischen Bedürfnisse hat [68]).

In Rücksicht 4) der Schicksale der vollendeten Offenbarung muß die Vernunft fordern, daß die Offenbarung, da sie der ganzen Menschheit bestimmt ist, auch sich möglichst schnell verbreite; daß sie also a) an einem Orte, zu einer Zeit, in einer Sprache und unter einem Volke gegeben sei, wobei es möglich ist, daß sie sich leicht und schnell über einen großen Theil der Erde, besonders zu den gebildeten Völkern, verbreiten kann, durch welche sie mit der Kultur auch am sichersten zu den ungebildeten Völkern gebracht werden wird. — Die Offenbarung, als eine sittliche Anstalt Gottes, darf b) nur durch

---

68) I. A. H. Tittmann: progr. num rel. revelata omnibus omnium temporum hominibus accommodata esse possit? Lips. 1796. 4.

sittliche Mittel eingeführt und verbreitet werden, so daß weder der Vernunft, noch der Freiheit des Willens Zwang angelegt wird. Nur der Belehrung und des vorleuchtenden Beispiels, nicht aber des Schwerts darf sich daher der Dolmetscher göttlicher Offenbarungen bedienen; denn Zwang für Ueberzeugungen ist jederzeit ein Geständniß der Schwäche, welche die Kraft der Wahrheit nicht entwickeln kann, oder ihr selbst mißtrauet. — Ferner muß c) der mündliche Vortrag des Dolmetschers der Offenbarung an sein Zeitalter auch der Nachwelt, und zwar so, wie er gehalten worden ist, in seiner auf die Hörer Bezug habenden Form und Gestalt, erhalten und für diesen Zweck in Schriften niedergelegt werden, weil nur die schriftliche Ueberlieferung sich vor den Entstellungen, Auslassungen und Zusätzen verwahren kann, denen die mündliche Ueberlieferung, wenn sie durch mehrere Generationen hindurchgeht, unvermeidlich ausgesetzt ist. Je mehr die schriftliche Ueberlieferung sich blos darauf beschränkt, zu erzählen, was der Dolmetscher der Offenbarung zu seinen Zeitgenossen sprach, je weniger die Referenten ihr eigenes Urtheil einmischen, desto sicherer wird die Nachwelt über das, was der Dolmetscher verkündigte, urtheilen können, desto mehr wird sie Mittel behalten, ihren Glauben an den Dolmetscher historisch begründen zu können, einen Glauben, dem wenig geholfen wäre, wenn man nichts hätte als den nackten Lehrbegriff, ohne alle historische Umgebung. Man stelle sich nur z. B. vor, daß wir die Schriften des N. T. nicht hätten, sondern nur das apostolische Glaubensbekenntniß, um die ganze Wichtigkeit solcher historischer Relationen zu fühlen.

Wenn es aber geschehen sollte, daß die Urkunden der Offenbarung vernachlässigt, und diese selbst so weit mit Irrthümern verunreinigt würde, daß sie ihren Zweck nicht mehr erfüllen könnte; so muß die Gottheit, welche ihre Zwecke nie aufgeben kann, eine Wiederherstellung und Reinigung der Offenbarung veranstalten, und die Urkunden derselben aus ihrer Verborgenheit hervorziehen [69]).

69) Solche vorübergehende Verfinsterungen des göttlichen Lichtes aber, so wie die verschiedenen Parteien, in welche sich die Bekenner der Offenbarung theilen können, gereichen ihrer Göttlichkeit nicht zum Vorwurf, indem der Glaube an die Offenbarung und die daher entspringende Ueber-

In Rücksicht 5) der **Wirkungen** endlich, welche die vollendete Offenbarung sowohl auf einzelne Menschen, als auf alle Völker, die sich zu ihr bekennen, haben soll, muß die Vernunft Folgendes fordern. Die Offenbarung muß die Bildung der Vernunft zu religiöser Erkenntniß bewirken und fördern, die Richtung des Willens auf das Gute kräftig erhöhen, das Gefühl für das Vollkommene wecken und bilden, und die Hoffnung eines seligen Lebens nach dem Tode zur Gewißheit erheben. Denn Veredlung und Beglückung des menschlichen Geschlechts muß die Absicht eines außerordentlichen Unterrichts sein, den uns der Weiseste, Heiligste und Gütigste ertheilt. Die **politischen** Wirkungen der Offenbarung, oder ihr Einfluß auf den äußerlichen Zustand der Völker, muß, in wie weit keine andern Ursachen hinzutreten, durchgängig wohlthätig sein. Sie muß daher die Grundlagen aller bürgerlichen und politischen Wohlfahrt befestigen, eine vernünftige Freiheit, wie sie der Würde des Menschen gemäß ist, verbreiten, Tyrannei, Sclaverei und Unterdrückung einzelner Menschenklassen verdammen, Gerechtigkeit und Gehorsam gegen die Gesetze einflößen, und endlich Friede und Eintracht zwischen den Völkern stiften, und sie zu Einer Familie vereinigen. Einen solchen wohlthätigen und vernünftigen Einfluß muß eine Offenbarung haben, die wir von dem weisesten Gesetzgeber, und dem Vater aller Menschen und Völker, dem Gott des Friedens und der Gerechtigkeit, ableiten sollen. Es versteht sich aber von selbst, daß wir bei Beurtheilung der Wirkungen der Offenbarung die geoffenbarte Lehre selbst von menschlichen Zusätzen und Folgerungen, die man damit verband, wohl unterscheiden, und ihr das, was Irrthum, Vorurtheil und Mißbrauch der Wahrheit wirkte, nicht zurechnen dürfen.

§. 26. Fortsetzung.
(Weissagungen.)

In Hinsicht des zweiten, nämlich der **Person des Empfängers**, oder des Dolmetschers der vollendeten Offenbarung, muß die Vernunft Folgendes fordern. Der Empfänger muß

---

zeugung ewig ein Werk der Freiheit bleiben muß, und aller Zwang hierin der göttlichen Weisheit und Heiligkeit unanständig wäre.

1) es selbst versichern, daß er göttliche Offenbarung habe, oder daß mit ihm eine höhere Natur, die durch ihn lehre, verbunden sei, weil beides facta sind, von denen er allein wissen kann. Bei dieser Versicherung muß er gegen die doppelte Möglichkeit der unbewußten Selbsttäuschung (der Schwärmerei), oder der bewußten Täuschung (des Betrugs) vollkommen gerechtfertigt werden können. Ferner muß er 2) ein ganz moralischer Mensch sein, weil Gott nach seiner Weisheit und Heiligkeit keinen thörichten und unsittlichen Menschen zum Dolmetscher seines heiligen Willens wählen kann. Er muß 3) von der Vorsehung auf eine solche Weise ausgezeichnet werden, daß er als ein Mann von außerordentlichen Kräften, oder selbst als ein höheres Wesen erscheint, und die Augen der Menschen auf ihn gerichtet, die Gemüther zum Glauben an ihn willig gemacht, und so die schnelle Einführung und Verbreitung der Offenbarung bewirkt und gesichert werde.

Die zwei ersten Stücke unterliegen keiner Schwierigkeit; wohl aber das dritte. Um nämlich zu beweisen, daß der Urheber einer Religion entweder selbst eine höhere, göttliche, als Mensch erscheinende, Natur, oder daß er ein göttlicher Gesandter war, der Erleuchtung empfangen hatte, sei, wie man meinte, nichts geeigneter als solche, entweder von dem Stifter der Religion selbst bewirkte, oder von Gott an ihm und für ihn gewirkte außerordentlichen Thatsachen, die man aus keiner menschlichen Kraft, keiner Natur-Causalität ableiten könne, sondern nothwendig aus einer göttlichen, entweder dem Stifter inwohnenden oder für ihn wirkenden, Kraft ableiten müsse. Solche Thatsachen glaubte man in Weissagungen und Wundern zu finden, weil beide nicht von der Natur, sondern nur von Gott, dem Herrn der Natur, abgeleitet werden könnten. Wenn sich der Schluß von dem Mangel einer Naturursache auf das Wirken Gottes, als übernatürlicher Ursache, auf zwingende Weise nachweisen ließe; so wäre wirklich die äußere Legitimation einer göttlichen Offenbarung erreicht. Wenn aber jener Schluß sich nicht machen läßt; so können Wunder und Weissagungen einen eigentlichen und strengen Beweis nicht gewähren, sondern gehören nur unter die Unterstützungsmittel der Beglaubigung der Offenbarung, welche die Einführung und Verbreitung derselben erleichtern und befördern. Was nun 1) die Weissa-

gung betrifft, so gehört zu ihrem Wesen, wenn sie anders für die göttliche Legitimation einer Offenbarung brauchbar sein soll, Folgendes:

a) Ihr Inhalt muß zukünftige zufällige Ereignisse betreffen, welche der Prophet nicht aus eigener Kraft (natürlicher Prophetie) vorhersehen konnte, weil nur dann der Schluß möglich ist, daß seine Anschauung von der Zukunft aus göttlicher Wirkung stamme. Die Schrift betrachtet daher auch alle wahre Propheten als Werkzeuge, durch welche der Geist Gottes rede und seine Orakel gebe, die daher auch der Prophet selbst nicht immer verstehe, sondern nach deren Sinne er, wie jeder Andere, forsche. S. 1 Petr. 1, 11. 12. 2 Petr. 1, 20 f. vergl. 4 Mos. 22, 38. 23, 12. 24, 13 ff. [70]). Zufällig aber nennen wir hier Ereignisse, nicht als ob sie an sich (absolut) zufällig wären, sondern in wiefern sie es für uns (relativ) sind, d. h. bei denen wir in der gegenwärtigen Lage der Dinge schlechterdings nicht bestimmen können, ob sie, und wie sie eintreten, und ob sie so oder anders erfolgen werden; — wo die Ursachen, zu denen sie sich als Folgen verhalten, für uns noch gar nicht existiren, wenigstens noch nicht beurtheilt werden können. Für Gott nämlich ist eben so wenig etwas zufällig als zukünftig; aber für uns sind alle zukünftige Dinge zufällig, die nicht in erkennbaren Naturgesetzen gegründet sind, und nach der Analogie zeitheriger Erfahrungen nicht vermuthet werden können, oder von der menschlichen Freiheit abhängen. — Wollte man sagen, es sei doch möglich, daß der Erfolg zufällig mit der Vorhersagung eines solchen Gegenstandes zusammenstimmen könne; so ist eine solche Möglichkeit zwar vorhanden, aber doch von der Unmöglichkeit, moralisch betrachtet, nicht weit entfernt, wenn die Vorhersehung nicht einmal, sondern öfters, von verschiedenen Männern und zu verschiedenen Zeiten geschah. Bei den Weissagungen auf Jesum kommt noch hinzu, daß sie bei dem Stufengange der göttlichen Offenbarung und ihrem genauen Zusammenhange auch den Schein des Zufälligen verlieren. Es muß b) das Ereigniß bestimmt, nicht dunkel und zweideutig, nicht mit tropischen Ausdrücken angegeben werden; oder die

---

70) Ueber die Weissagung überhaupt s. Leipz. Lit. Zeit. Jahr 1826. No. 43 f.

Weissagung darf nicht mehrerer Deutungen fähig sein, sondern nur einer einzigen; denn sonnst könnte man nicht wissen, ob der Prophet die Zukunft wirklich sah, oder ob ihn nicht erst witzige Ausleger seiner Worte zum Propheten machen. Auch müssen die Umstände der Begebenheit, als die Zeit, der Ort, die Urheber, wenigstens in so weit angegeben werden, um sie von unbestimmter Ahndung zu unterscheiden. Eine Weissagung muß c) mit dem Bewußtsein, daß sie in Erfüllung gehen wird, ausgestellt werden, damit sie sich vou einem Scherz, oder der zufällig in Erfüllung gehenden Wahrsagerei eines Gauklers unterscheide. Es muß d) historisch ausgemittelt werden können, daß sie vor dem Erfolge ausgestellt worden ist, oder wenn sie bis zum Erfolg mündlich fortgeflanzt worden sein sollte, daß der spätere Referent sie nicht nach dem Erfolg accommodirt hat. — Sie muß e), wenn sie göttlich ist, und die göttliche Sendung dessen, der sie ausstellt, beweisen soll, durch den Erfolg als wahr bewährt werden; denn darauf beruhet ihre ganze Beweiskraft (S. Deuter. 18, 21.) [71]). Eine göttliche Weissagung also ist eine bestimmte und genaue, mit fester Ueberzeugung vorgetragene, und in Erfüllung gegangene Vorherverkündigung einer zukünftigen, ganz zufälligen Begebenheit.

Weissagung ist daher hinlänglich unterschieden von der Ahndung, der dunkeln Vorempfindung nahe bevorstehender Ereignisse; von der Wahrsagerei, der betrüglichen Vorhersagung zukünftiger Begebenheiten, deren Eintreten man selbst nicht glaubt; und von der Vermuthung, Conjectur, oder den Schlüssen der Wahrscheinlichkeit, nach denen man, von der Analogie oder den vorhandenen Ursachen geleitet, zukünftige Begebenheiten erwartet, an welche andere nicht denken oder nicht glauben. — Die physische und moralische Möglichkeit der Weissagungen ist durch die Möglichkeit einer Offenbarung überhaupt erwiesen; indem Weissagungen nichts Anderes sind, als specielle Offenbarungen der Zukunft. Die Behauptung, daß der Prophet, wenn er Offenbarung empfange, das Selbstbewußtsein und

---

71) Origen. contra Cels. VI, 10.: τὸ χαρακτηρίζον τὴν θειότητα ἡ περὶ μελλόντων ἐστὶν ἀπαγγελία, οὐ κατ' ἀνθρωπίνην φύσιν λεγομένων, καὶ ταῖς ἐκβάσεσι κρινομένων, ὅτι θεῖον πνεῦμα ἦν τὸ ταῦτα ἀπαγγέλλον. Cyprian. de idolor. vanit. p. 228.

den Gebrauch seiner Geistesthätigkeit verliere, mochte wohl auf die in Ekstasen und Convulsionen verfallenden Priesterinnen passen, welche bei den Griechen die Orakel gaben, oder vielmehr einzelne Töne, Sylben ꝛc. ausstießen, aus denen die Priester dann erst den kurzen Orakelspruch formten; aber auf die Weissagungen, mit denen wir im Folgenden zu thun haben, paßt diese Behauptung auf keine Weise, und ist überhaupt in der Theorie der Offenbarung eine grundlose Voraussetzung*). Was nicht in unser Bewußtsein eintritt, das wissen wir auch nicht, und Zustände des Gemüths oder Körpers, mit denen sich unser Bewußtsein nicht verknüpft hat, sind für uns so gut als nicht vorhanden. Alle Offenbarung, welche das Bewußtsein in dem Empfänger aufhübe, wäre daher eine ganz überflüssige. Daß sie aber das Bewußtsein nicht aufhebt, ist schon oben (§. 22. b.) gezeigt worden. Es bedarf daher auch der Hülfsvorstellung nicht, daß die Propheten die Zukunft nur als ein Gemälde, als eine Schilderei von Bildern gesehen hätten; denn daraus, daß die Weissagung oft als ein Gesicht poetisch dargestellt wird, folgt nicht, daß sie auch als Gesicht an den Geist der Propheten gekommen sei**).

Der wichtigste Einwand gegen die Möglichkeit der Weissagungen ist dieser: daß Gott selbst das Zufällige nicht vorherse-

---

*) Sie ist vorgetragen in E. W. Hengstenbergs Christologie des A. T. 1ter Thl. 5tes Kap., wo es p. 297. heißt: „Auch auf die wahren Propheten leidet Anwendung, was Plato im Jon und Phädrus ausführt, daß mit der Weissagung nothwendig die Unterdrückung der menschlichen Thätigkeit und des vollständigen Bewußtseins verbunden sei."

**) Origenes gegen den Celsus 1tes B. §. 48. sagt: „So wie alle, die an eine Vorsehung glauben, bekennen, daß man vieles von den göttlichen Dingen oder der Zukunft im Traume (also in Bildern) sehe, so ist es nicht thöricht zu glauben, daß durch dieselbe Kraft im wachenden Zustande der Seele Gesichte vorgehalten werden können. So wie man im Traume mit geöffneten Sinnen zu hören und zu sehen glaubt, obgleich blos die Seele beschäftigt ist, so geschah es auch den Propheten, so oft sie wundervolle Dinge sahen, oder Worte des Herrn hörten, oder den Himmel offen sahen." Eine andere Vorstellung hat Origenes c. Cels. 7tes Buch §. 4: „οἱ ἐν Ἰουδαίοις προφῆται, ἐλλαμπόμενοι ὑπὸ τοῦ θείου πνεύματος τοσοῦτον, ὅσον ἦν καὶ αὐτοῖς τοῖς προφητεύουσι χρήσιμον — διὰ τῆς πρὸς τὴν ψυχὴν αὐτῶν, ἵν' οὕτως ὀνομάσω, ἁφῆς τοῦ καλουμένου πνεύματος ἁγίου, διορατικώτεροί τε τὸν νοῦν ἐγίνοντο, καὶ τὴν ψυχὴν λαμπρότεροι."

hen könne [72]). Denn sehe er es vorher, so müsse es auch gewiß sein, oder nothwendig erfolgen. Wolle man aber dieses behaupten, so werde alle Freiheit unsers Willens aufgehoben, an die wir doch nothwendig glauben müssen. Dagegen ist aber zu bemerken, daß die Weissagungen nicht gerade immer moralische Handlungen betreffen, daß die moralische Freiheit nicht in Willkühr des Thuns oder Nicht-Thuns, nicht in willkührlicher Auswahl besteht; daß auch die Vereinigung des freien menschlichen Handelns mit dem nothwendigen Gange der physischen Welt ein für uns unauflösliches Räthsel ist, und folglich jener Einwand auch die Herrschaft des Zufalls in der physischen Welt, folglich zu viel beweisen würde; und daß überhaupt die Vorstellung von der Zeit (d. i. von der Aufeinanderfolge der Dinge) auf Gott gar nicht angewendet werden, und bei ihm, vor dem alles Gegenwart ist, von Zukunft und Vorhersehen derselben eigentlich die Rede nicht sein kann.

Die Beweiskraft der Weissagungen gehet, eben so wie die der Wunder, nicht unmittelbar auf die Offenbarung, sondern auf die Person des Gottgesandten. Zukünftige Dinge, die für uns an sich selbst, und nach der Zeit, wann, dem Orte, wo, und den Umständen, unter denen sie geschehen werden, ganz zufällig sind, vorherzusehen, ist allein Sache dessen, der die Zügel des Weltregiments führt, und alles nach seinen Absichten leitet und ordnet. Weissagungen, die in Erfüllung gehen, können nur von Gott kommen. Jes. 41, 23. Matth. 24, 36. Apost. 1, 7.

---

72) Schon Cicero trägt diesen Einwurf vor de divinat. lib. 2. c. 7.: „Nihil est tam contrarium rationi et constantiae, quam fortuna: ut mihi ne in Deum quidem cadere videatur, ut sciat, quid casu et fortuito futurum sit. Si enim scit, certe illud eveniet. Si certe eveniet, nulla fortuna est. Est autem fortuna. Rerum igitur fortuitarum nulla est praesensio etc." Kant (Anthropol. S. 103.): „alle Weissagungen, die ein unablenkbares Schicksal eines Volks vorherverkündigen, was doch von ihm selbst verschuldet, mithin durch seine freie Willkühr herbeigeführt werden soll, sind unnütz, weil man dem Schicksal doch nicht entgehen kann, und haben das Ungereimte an sich, daß in diesem unbedingten Verhängniß (decretum absolutum) ein Freiheitsmechanismus gedacht wird, wovon der Begriff sich selbst widerspricht." Einwendungen gegen Weissagung überhaupt, besonders aber die biblischen, s. bei Wegscheider institut. §. 50., die wir hier nicht berühren, da wir blos von den messianischen handeln.

Wenn sie ein Mensch ausstellt, so kann er dieses nur aus göttlicher Belehrung. Da nun Gott keinem Betrüger die Zukunft eröffnen wird, so muß ein angeblicher göttlicher Gesandter, der wahre Weissagungen ausstellt, von Gott gesendet sein. Und hieraus folgt eben so, wie aus den Wundern, die Wahrheit und Göttlichkeit seiner Lehre.

Dieses ist die gewöhnliche Schlußfolge beim Beweise aus den Weissagungen. Es läßt sich aber nicht läugnen, daß diesem Beweise, als strengen logischen Schluß betrachtet, manches entgegen gesetzt werden kann. Denn 1) ist es oft schon sehr schwierig, zu beweisen, daß eine Vorhersagung in aller der Bestimmtheit, in der man sie findet, wirklich vorher ausgesprochen worden sei; ein Bedenken, das zwar nicht bei den Weissagungen des A. T. auf Christum eintreten kann, das wir aber in Bezug auf Jesu eigene Weissagungen werden zu erörtern haben. Dasselbe gilt von dem 2ten Bedenken, daß die Vorhersagung durch rationelle Conjectur möglich war, oder daß nicht ein Zufall sie zur Erfüllung brachte. Wichtiger aber ist 3) die Erinnerung, daß menschlich und göttlich sich nur contradictorisch, nicht conträr opponirt sind, weil es noch ein drittes giebt, was als Ursache der Weissagung angesehen werden könnte, nämlich höhere Geister. Wenn wir also auch den Beweis noch so vollständig führen, daß eine Weissagung nicht aus menschlicher Prophetie entsprungen sein könne; so folgt aus dieser Verneinung noch nicht die Bejahung, daß sie aus göttlicher Prophetie entsprungen sein müsse. Sie könnte auch dämonischen Ursprungs sein. Daß diese Vorstellung dem apostolischen Zeitalter nicht fremd war, läßt sich nicht nur aus 2 Thess. 2, 9. schließen, sondern auch aus den Vorstellungen der ältesten Kirchenväter [73]).

73) Diese leiteten die heidnischen Orakel, welche eingetroffen seien, von den Dämonen ab, und glaubten überhaupt, da man durch Zaubermittel die Seelen verstorbener Menschen, und die Dämonen sich dienstbar machen, und sie nöthigen könnte, die Zukunft zu enthüllen. Denn das Vermögen in die Zukunft zu blicken, legte die alte Welt den Dämonen bei. S. Clem. Roman. Recogn. II. 43. 47. homil. V. Clem. Alexand. Strom. III. 118. Origen. contra Cels. I. 24. IV. 92 sq. Tertull. de anima c. 45. Cyprian. de idolor. vanit. p. 226., welcher von den Dämonen sagt: „Hi ergo spiritus sub statuis atque imaginibus consecratis delitescunt. Hi afflatu suo vatum pectora in-

Da nun die Geisterwelt ganz außerhalb aller erfahrungsmäßigen Erkenntniß liegt, so können wir den Maaßstab zur Beurtheilung des Göttlichen einer Weissagung selbst nicht einmal in ihrer Erfüllung, sondern nur in unserm Innern, in dem Göttlichen in uns, d. i. den religiösen Ideen, suchen. Und so kommen wir auf die innere Wahrheit dessen, wofür die Weissagung zeugen soll, und auf die Gotteswürdigkeit der Offenbarung, also auf einen innern Beweis, zurück. Auch müßte man, um behaupten zu können, daß eine Weissagung absolut über menschliche Kraft gehe, daß Maximum der letztern kennen. Es steht aber mit nichts zu beweisen, daß nicht durch besondere Umstände, in außerordentlichen Fällen, oder bei außerordentlichen Menschen, ohne alle Mitwirkung Gottes für Augenblicke ein Vermögen, die Zukunft vorherzusehen, sich entwickeln könne[74]. Dieses alles schwächt zwar die Beweiskraft des Schlusses aus den Weissagungen, wenn wir ihn blos nach den Regeln der Logik beurtheilen; aber wir müssen darum den Weissagungen doch immer ein Moment für den Glauben zuschreiben. Denn wenn nun das Gemüth von der innern Kraft der Wahrheit ergriffen ist, und die Offenbarung um ihrer selbst willen als göttlich erkennt; so erwartet es von selbst, daß das Göttliche, als ein Außerordentliches, auch durch äußerliche außerordentliche Erscheinungen aus der Masse des Gewöhnlichen sich werde heraus gehoben, und daß die Gottheit ihr inneres Wirken auch durch äußerliche Thatsachen werde begleitet haben. Dadurch ergiebt sich das Gemüth dem Glauben desto williger. Denn wenn man auch in der Wissenschaft folgerichtig zuerst und hauptsächlich nach innern Gründen fragen muß; so ist doch beim Werden des Glaubens im Gemüth diese Ordnung nicht nothwendig, sondern beides, die innere Beschaffenheit der Offenbarung und ihre äußere Einführung, werfen ihr Licht zugleich in die Seele, und ergänzen sich gegenseitig. Noch gewisser wird dieses erfolgen,

---

spirant, extorum fibras animant, avium volatus gubernant, sortes regunt, oracula efficiunt, falsa veris semper involvunt; nam et falluntur et fallunt, etc."

74) Zahlreiche Beispiele dieser Art findet man in Schriften alter und neuer Zeit. Ich erinnere aber hier nur an die Sehergabe der im magnetischen Hellsehen Begriffenen, die, nach mehreren merkwürdigen Thatsachen, wohl nicht zu bezweifeln sein dürfte.

wenn wir eine Offenbarung, wie das Christenthum, als letzte Stufe und Abschluß einer Reihenfolge göttlicher Erleuchtungen aus grauer Vorzeit betrachten, indem wir da kaum umhin können, neben dem innern Zusammenhange des Geoffenbarten (§. 25.) auch einen äußern zu suchen, durch den das Frühere auf das Spätere hinwieß, und auf dasselbe einleitete. Von dieser Seite betrachtet erscheinen die messianischen Weissagungen des A. T. als eine so natürlich zu erwartende Begleitung der Offenbarung, daß, wenn sie nicht vorhanden wären, der Unglaube ihre Abwesenheit mit einigem Recht als einen Mangel rügen könnte.

§. 26. b. Fortsetzung.
(Wunder.)

Fast dasselbe gilt von den Wundern. Die alte Welt nannte alles ein Wunder, was Verwunderung erregte, weil man nicht einsah, wie es zugehe, weil es unbegreiflich erschien entweder seiner Natur, oder seiner Bedeutung nach, ohne jedoch diesen Begriff wissenschaftlich zu bestimmen. Was die ältern Kirchenväter betrifft, so verstanden sie darunter jede Wirkung, die über menschliche Kraft geht, und daher entweder durch Gott oder durch die Dämonen, durch Hülfe der Zauberei, hervorgebracht würde[75]). Nur erst die Scholastiker (Thomas von Aquino: Summa theol. lib. I. quaest. 105. Gabriel Biel: lib. II. Sent. dist. 8. quaest. 2.) bestimmten das Wunder metaphysisch, und erklärten es durch omnia, quae divinitus fiunt praeter ordinem communiter servatum in rebus. Sie setzten also den Charakter des Wunders darein, daß es aus Naturursachen durchaus nicht erklärbar, sondern von Gott, der höchsten Ursache, abzuleiten sei*). Und nur in

---

75) Clem. Rom. Recognit. III, 52. IV, 21. homil. V, 5. Origen. contra Cels. I, 6. 24. 68. II, 51. Die Wahrheit der Wunder der Magier wird dabei überall vorausgesetzt.

*) Thomas in der Summa lib. I. quaest. 110. art. 4.: „Non sufficit ad rationem miraculi, si aliquid fiat praeter ordinem alicuius naturae particularis, sic enim aliquis miraculum faceret lapidem sursus proiiciendo; ex hoc autem aliquid dicitur miraculum, quod fit praeter ordinem totius naturae, quo sensu solus Deus facit miracula. Nobis non est omnis virtus naturae creatae nota; cum ergo

diesem Sinne konnte der Wunderbegriff in der Theorie der Offenbarung brauchbar sein[76]), daher er auch von unsern ältern Theologen durchgängig beibehalten wurde. Die Beweiskraft der Wunder konnte man, wie die der Weissagungen, unmittelbar nicht auf die Lehre, sondern nur auf die Person des Wunderthäters beziehen. Da wahre, göttliche Wunder nur von Gott abgeleitet werden können, Gott aber einen, angeblich von ihm gesendeten, Religionslehrer nur durch Wunder beglaubigen kann, wenn er wirklich sein Gesandter ist; so folgt, daß der durch Wunder sich Legitimirende wirklich Gottes Gesandter, mithin folgt auch, daß seine Lehre göttlich sein, daß er Wahrheit vortragen müsse.

Bei der letzten Folgerung wird sogleich fühlbar, daß sie nur in einem eingeschränkten Maaße zulässig ist. Denn wenn die Lehre nicht so beschaffen ist, daß sie für göttlich gehalten werden kann, d. h. wenn sie den Ideen der Vernunft von Gott und Sittlichkeit, oder den Gesetzen der Natur widerspricht, welche der Mensch nie für falsch halten kann, wenn er sich auch zum Glauben an die Offenbarung durch eine Selbsttäuschung überreden könnte; so folgt, daß man entweder das Faktische des Wunders bezweifeln müßte, oder es für kein von Gott gewirktes halten könnte. In der Anwendung auf das Christenthum würde diese Folgerung desto gewisser eintreten, da uns dieses selbst auf das Dasein von Wundern für die Lüge hinweiset (S. §. 31.). Die Ueberzeugung von der innern Wahrheit und Got-

---

fit aliquid praeter ordinem naturae creatae nobis notae per virtutem creatam nobis ignotam, est quidem miraculum quoad nos, sed non simpliciter."

76) Schmidt (Lehrbuch der christl. Dogm. S. 77. der ersten Aufl.): „indem die göttlichen Gesandten sich als solche angaben, mußte die Frage entstehen, ob denn eine Gottheit sei, d. h. ob die Sinnenwelt von einer höhern Macht abhängig sei? Diese Frage war beantwortet, wenn eine Veränderung in der Welt nicht nach den Gesetzen der Natur, sondern denselben entgegengesetzt erfolgte. Hing diese Begebenheit mit den Belehrungen des göttlichen Gesandten zusammen; so war er dadurch zugleich als solcher beglaubigt." Süskind (Flatts Magazin, 3tes St. S. 33.): „Wunder ist eine solche Begebenheit in der Sinnenwelt, welche schlechterdings auf keine Erscheinungsursache (causa phaenomenon) bezogen werden, folglich schlechterdings nicht Wirkung irgend einer natürlich-übersinnlichen Ursache sein kann, und also nothwendig Wirkung, und zwar unmittelbare Wirkung einer außernatürlich-übersinnlichen Ursache sein muß."

teswürdigkeit der Lehre muß also von dieser Seite betrachtet, dem Glauben an den göttlichen Ursprung der Wunder, durch welche sich der Lehrer beglaubigt, vorhergehen, oder doch damit verbunden sein, wie auch Gerhard, Chemnitz und andere unserer ältern Theologen anerkannten. (S. §. 31.). Dieß gilt aber auch noch in einer andern Beziehung. Wenn man nämlich hierbei Natur und Gott als conträr opponirte Glieder betrachtet, und aus der Verneinung einer Natur-Causalität auf die Bejahung der göttlichen Causalität schließt; so ist dieser Schluß falsch, weil es zwischen Natur und Gott ein Drittes giebt, das geistige, dämonische Reich, das, wie das Geistige in uns zeigt, auch Ursache einer Reihe von Wirkungen in der Natur sein kann, die von keiner Causalverknüpfung der Sinnenwelt abhängen. Da nun die übersinnliche Ursache selbst nie in der Erfahrung erkannt werden, sondern nur aus ihrer Wirkung auf ihr Dasein geschlossen werden kann; so kann auch die übersinnliche Ursache des Wunders nur aus dem Wunder selbst, als aus ihrer Wirkung, erschlossen werden. Dieser Schluß kann sich also nur auf die gotteswürdige Tendenz des Wunders, also auf die Göttlichkeit der Lehre des Wunderthäters gründen, die also auch in dieser Rücksicht ein Glaube ist, welcher dem Wunder vorhergeht, nicht ihm nachfolgt [77]).

---

77) Hierauf sahen sich schon die Kirchenväter gebracht. Sie fanden zwar in den Wundern eine Legitimation eines göttlichen Gesandten (Clem. Rom. Recogn. V, 10. Iustin. Mart. Aristot. dogm. evers. p. 111. dial. c. Tryph. p. 225. Origen. contra Cels. II, 33. 85. 52.), aber die Göttlichkeit der Wunder zum Unterschied von den dämonischen, gründeten sie auch auf den göttlichen Zweck der Wunder. Clem. Rom. Recogn. III, 59.: „Ille, qui a malo est, signa quae facit nulli prosunt; illa vero, quae facit bonus, hominibus prosunt.“ homil. I, 38. Origenes (contra Cels. I, 68.) gründet die Göttlichkeit der Wunder Jesu theils auf den moralischen Charakter Jesu, theils verweiset er (cont. Cels. I, 38. 46. II, 51.) darauf, daß Jesus und Moses darauf ausgegangen seien, die Verehrung der Dämonen zu zerstören und ein Gott ehrendes, frommes Volk zu bilden. Wegen der dämonischen Wunder läugnete Tertullian (adv. Marc. III, 2.) daß Wunder ohne die Weissagungen des A. T. zum Beweise genug seien. Eben so Lactantius, der (instit. div. V, 3.) sagt: „disce igitur, non solum idcirco a nobis Deum creditum Christum, quia mirabilia fecit (wo er blos als Zauberer erscheinen könnte), sed quia vidimus in eo facta esse omnia, quae nobis annuntiata sunt vaticinio prophetarum. — Non igitur suo testimonio, sed pro-

Aber auch der Begriff eines Wunders, als einer aus dem Naturzusammenhange nicht erklärlichen, und darum auf ein unmittelbares Eingreifen Gottes in diesen Zusammenhang zu beziehenden Thatsache, ist, wie wir §. 22. sahen, nicht haltbar, und würde selbst nicht haltbar sein, wenn wir die objective Realität jenes die Welt regierenden Causalnexus zugeben wollten. Denn a) um zu beweisen, daß irgend eine einzelne sinnliche Erscheinung nicht entsprungen sei aus dem Zusammenhange vorhandener sinnlicher Ursachen, müßte man alle Kräfte und Gesetze der Natur vollständig kennen, und nicht nur wissen, was in ihr Regel ist, sondern auch was unter besondern Umständen gegen das, was uns Regel scheint (d. h. gegen den gewöhnlichen Lauf) geschehen könne. Welcher Sterbliche könnte sich aber einer solchen Kenntniß rühmen? — Lernen wir nicht täglich die Kräfte der Natur mehr kennen, und sind nicht viele Ereignisse, welche man sonst für Wunder hielt, zu ganz natürlichen geworden? Und wenn man auch (wie Reinhard und Mosheim) nur so viel behauptet, daß Gott bei einem Wunder eine Ausnahme von dem regelmäßigen Laufe der Natur und deren offenbaren Gesetzen mache; so entgeht man derselben Schwierigkeit nicht. Denn um zu bestimmen, daß etwas eine Ausnahme vom Gesetz sei, muß man alle Naturgesetze und die Wirkungsart aller Naturkräfte kennen, weil man sonst immer ungewiß bleibt, ob nicht die Natur selbst nach gewissen, uns noch unbekannten Gesetzen und Kräften arbeite, wenn sie von dem Gewöhnlichen abweicht. Wenigstens haben wir Beispiele, daß sie von den offenbarsten Gesetzen, die sie sonst stets befolgt, bisweilen abweicht [78]), und wir würden in jedem Falle, wo wir Abweichungen von der Regel sehen, sie auf ein höheres noch unbekanntes, die niedere Regel aufhebendes Naturgesetz beziehen können, wie z. B. der Physiker bei der Entwickelung der magnetischen und galvanischen Wirkungen. Sonach

---

phetarum testimonio, qui omnia quae fecit ac passus est, multo ante cecinerunt, fidem divinitatis accepit."

78) Ich erinnere hier an die noch unerklärten Erscheinungen, daß es Frösche, Steine, Körner rc. bisweilen aus der Atmosphäre regnet, die man sonst unbedenklich für wahre Wunder hielt, und die allerdings den uns bekannten Naturgesetzen zu widersprechen scheinen. Weit wunderbarer sind die Wirkungen der galvanischen Säule, die sogar gewisse Stoffe in ein Metall zu verwandeln vermag.

würde der Wunderbeweis nie zu einer Gewißheit gebracht werden können; denn immer bleibt es möglich, daß das, was noch so sehr gegen die gewöhnlichen Naturgesetze zu sein scheint, doch aus der Natur selbst hervorgegangen sei, und der Zweifler würde immer hoffen, daß früher oder später das geglaubte Wunder zu einer natürlichen Begebenheit herabsinken werde. Nur durch eine unmittelbare Erklärung Gottes, daß er selbst, und nicht die Natur, eine solche Veränderung wirke, würde eine gewisse Ueberzeugung entstehen, daß sie ein Wunder sei. Eine solche Erklärung bedürfte aber selbst wieder eines Beweises, daß sie von Gott komme, eines neuen Wunders, und sonach würde eine unendliche Reihe entweder von äußerlichen Wundern, oder von innern Offenbarungen nothwendig werden [79]).

Andere schlugen daher andere Wege ein. **Bonnet** meinte [80]), die Wunder seien von Gott ursprünglich in der Natur präformirt, so daß sie zwar mittelbar durch die Natur, aber eigentlich von Gott gewirkt seien. Dann aber wäre die ganze Natur ein Wunder, und kein Grund denkbar, warum man nur einzelnen Erscheinungen und nicht allen eine solche Präformation zuschreiben sollte. Andere *) setzten das Wunder in das

---

79) Gegen den Beweis aus Wundern s. **Hume's** Versuche über die menschliche Erkenntniß, 2ter Thl. S. 254 ff. vergl. mit **Leß** Wahrheit rc. 2ter Thl. S. 367 ff. — **Rousseau**: lettres écrites de la montagne, 3ter Brief; verglichen mit den Aufsätzen im deutschen Merkur, Jahrgang 1787. IV. VIII. IX. X. St. Jahrg. 1788. I. II. V. St. Einige dort befindliche Aufsätze erschienen später unter dem Titel: J. F. **Wieland**: über Wunder nach den Bedürfnissen unsrer Zeit. Gött. 1789. 8. **Augusti's** neue theol. Blätt. 2ter Bd. 3tes St. **Kant**: Relig. innerhalb der Grenzen rc. S. 110 f. — **Henke's** neues Magaz. 1ter Bd. 2tes u. 3tes St. vergl. mit **Flatts** Magaz. 8tes St. S. 141 ff. und **Gabler** in s. neuest. theol. Journ. Jahrg. 1800. De miraculis ἐγχειρίδιον, a philosopho theologis exhibitum. Zwick. 1805. 8. **Wegscheider**: institut. §. 47. — Eine gute Beurtheilung der verschiedenen Erklärungen des Wunderbegriffs enthält C. F. **Ammon**: progr. de notione miraculi (in s. novis opusc. theol. Gött. 1803.), und **deff.** Abhandl. zu seiner wissenschaftlich-prakt. Theologie, 2tes St.

80) Im 2ten Theil seiner palingénésie philosoph., der auch besonders herauskam unter dem Titel: C. **Bonnet**: récherches philosophiques sur le preuves du Christianisme. Sec. édit. Gener. 1771. gr. 8. deutsch durch **Lavater**, Zürich, 1768.

*) **Clericus**: opp. philosoph. T. II, p. 136. **Seiler**: Ver-

Vorhersagen eines unvorherzusehenden Erfolgs von dem Wunderthäter; wo jedoch dann der Beweis nicht in der Natur der Thatsache, sondern in der Weissagung des Thaumaturgen läge, auf welchen Beweis jedoch dasselbe anzuwenden wäre, was über Weissagungen überhaupt gesagt worden ist.

Andre glaubten daher das Wunder in das Verhältniß der Wunderthat zu menschlichen Kräften setzen zu müssen, und wollten das Wunder darin suchen, daß das, was der Wunderthäter thue, die menschliche Kraft entweder schlechterdings, oder doch den vorhandenen Umständen nach übersteige [81].

---

nünftiger Glaube an die Wahrheit des Christenthums. Erl. 2te Aufl. 1813.

81) So Döderlein (instit. rel. chr. I. §. 9.: effectus facultate agentis naturali maior), Henke (lin. fid. p. 31.), Gräffe (de mirac. p. 19.). Dieses war auch meine Meinung in der ersten Auflage, welche darüber Folgendes enthielt: „Es giebt Veränderungen in der Natur, die zwar oft ganz nach der regelmäßigen Wirkung der großen Naturkräfte erfolgen, die aber schlechterdings kein Mensch je durch seine Kraft und seinen Willen hervorbringen kann. Der Weinstock verwandelt das Wasser, das er einsaugt, in Wein, und der Meersturm legt sich nach den Gesetzen der Natur; aber kein Mensch kann aus Wasser Wein machen, kein Mensch dem Sturm Ruhe gebieten, eben so wenig, als er einen Todten wieder lebendig machen kann. Man kann hier nicht einwenden, daß die Kräfte des Menschen unermeßlich und nicht zu berechnen seien. Sie sind es allerdings. Zwar wächst unsre Kenntniß der Naturkräfte stets, und mit ihr erweitert sich die Gewalt, die wir, indem wir uns dieser Kräfte bemächtigen, über die Natur ausüben; aber diese Gewalt ist an bestimmte Mittel gebunden, ohne welche wir nichts vermögen; es sind die Kräfte der Natur selbst, die wir wirken lassen müssen. So haben wir wohl gelernt, Donner und Blitz an der Electrisirmaschine nachzubilden; aber auch nur an der Maschine und durch dieselbe, nicht durch unsre Kraft. Sollten die Kräfte der Natur nach unserm Willen wirken, so müßten wir über sie erhaben, der Schöpfer sein. — Eben so giebt es Begebenheiten, welche sehr selten entstehen, und welche kein menschlicher Scharfsinn vorhersehen kann, vorausgesetzt, daß sie nach Naturgesetzen erfolgen. Daß z. B. Menschen, welche für völlig todt gehalten wurden, in seltenen Fällen aufs Neue zum Leben erwachten, ist bekannt, und geschiehet nach Naturgesetzen; aber kein Mensch kann vorhersagen, daß ihn selbst ein solches Schicksal treffen, und er nach drei Tagen wieder werde lebendig werden; oder daß er von einem Todten, den er weder gesehen, noch untersucht hat, wissen könne, er sei nur ein Scheintodter. Wer aber dieses weiß, und in der Gewißheit dieses Wissens handelt, der besitzt eine übermenschliche Kraft, der thut etwas, was absolut über menschliches Vermögen ist. Und dieses Ueberschreiten des bestimmten

Doch auch dieser Wunderbegriff ist in der Wissenschaft nicht anwendbar. Er hat zuerst den Mangel, daß er den Begriff

---

Maaßes unsrer Kräfte ist das Wunderbare, das Ueberirdische, das Göttliche ganz allein.

Andere Veränderungen übersteigen das Maaß menschlicher Kräfte nicht absolut, aber doch relativ, d. h. in der Art und Weise, in welcher, und in den Mitteln, durch welche der Thaumaturg handelt; wenn er nämlich das, was lange Vorbereitung fordert, plötzlich, das, was nur durch sorgfältige Anwendung bestimmter Mittel bewirkt werden kann, durch ein Wort, auf sein Gebet, ohne Mittel bewirkt. Kranke durch Arzneimittel zu heilen, ist etwas Gewöhnliches; aber durch ein bloßes Anrühren mit der Hand, durch ein „sei gesund!" zu heilen, durch ein „Hephata" Blindheit zu vertreiben: das ist über menschliche Kräfte. Scheintodte zu erwecken vermag die Kunst; aber dieses durch ein: Lazare, komme heraus! zu bewirken, wird ewig über menschliche Kräfte bleiben.

Wenn nun der Thaumaturg etwas thut, was absolut oder hypothetisch menschlichen Kräften unmöglich ist: so muß er aus höherer Kraft handeln, oder eine höhere Kraft handelt an seiner Statt durch ihn. Und welche Kraft könnte dieses sein? — Nur von Gott kann man solche Erfolge ableiten. Es lassen sich nämlich dabei drei Fälle denken: 1) Gott hat dem Wunderthäter eine so große Kenntniß natürlicher Dinge, oder eine so große Kraft über die Natur gegeben, als Menschen an sich nie besitzen können, durch welche aber der Wunderthäter in den Stand gesetzt wird, Veränderungen in der Natur hervorzubringen, welche das Vermögen des Menschen unendlich übersteigen. In diesem Falle stammt das Wunder unmittelbar von dem Thaumaturgen, mittelbar von Gott, der ihm die Kraft dazu gab. Oder man kann 2) annehmen, Gott habe gleich bei der Schöpfung gewisse außerordentliche Ursachen in der Natur vorbereitet, welche zu ihrer Zeit wirksam werden und das Wunder hervorbringen; dem Thaumaturgen aber habe er die Kenntniß der Zeit und des Orts, wann und wo solche Wirkungen offenbar werden sollen, ertheilt, damit derselbe durch Ankündigung solcher Begebenheiten, oder indem er sie durch ein Gebet unmittelbar zu bewirken scheint, seine göttliche Sendung beglaubigen könne. Oder man könnte 3) annehmen, daß mächtigere Geister als die Menschen die Wunder erzeugten, oder den Wunderthäter dabei unterstützten. Sind diese Geister heilig, so werden sie keine Wunder thun, ohne Gottes Erlaubniß, und nur für göttliche Absichten; sind sie aber unsittliche Wesen, so ließ es sich zwar denken, daß sie einen Betrüger durch Wunder unterstützen würden; aber es ist nicht denkbar, daß ein unmoralischer Geist für einen heiligen Menschen, und eine Offenbarung, die ihrer Beschaffenheit nach eine göttliche sein kann, Wunder thun sollte; Wunder für eine Gottes würdige Sache müssen vielmehr von Gott ergebenen Geistern (πνεῦμα ἅγιον) abgeleitet werden. Dieses bemerkt Jesus selbst Matth. 12, 24—29. — Wahre Wunder zu Beglaubigung eines Gottes würdigen Gesandten können also nur allein von Gott abgeleitet werden. Weil aber Wunder die göttliche Sendung eines Thaumaturgen beglaubigen sollen,

einschränkt auf das, was der Wunderthäter thut, und das ganz unerklärt läßt, was Gott für den Wunderthäter thut, z. B. bei Jesu, seine wundervolle Geburt, die Stimmen vom Himmel, die Wunder bei seinem Tode, seine Auferstehung. Sodann aber nöthigt er gleichfalls zu der Vorüberzeugung, daß der Wunderthäter eine gotteswürdige Lehre vortrage, um einem dämonischen Ursprunge seiner Wunder auszuweichen. Endlich aber ruht er auf der Voraussetzung, daß man das Maximum menschlicher Kraft nach zeitherigen Erfahrungen bestimmen könne. Da aber der Mensch sich der Naturkräfte bemächtigen, und durch sie wirken kann; so ist schon deßhalb das Maximum seines Wirkens nicht zu bestimmen, weil das Wachsthum der Erkenntniß der Naturkräfte keine Schranken kennt. Aber eben so wenig ist das Maaß gefunden für die psychischen Kräfte des Menschen und für die Dynamik seines Wesens überhaupt. Was Menschen gewöhnlich leisten, das wissen wir zwar, und dieses Gewöhnliche ist es daher, aus dem wir unser Urtheil über die Gesetze menschlichen Wirkens und dessen Schranken ableiten; gerade so wie wir aus dem Gewöhnlichen in der Sinnenwelt auf ihre Gesetze schließen. Es erhellt aber schon an sich, daß dieser Schluß ganz unsicher ist, weil nicht eine große Anzahl, sondern nur der Inbegriff aller möglichen Fälle ihm eine absolute Gewißheit geben könnte. Da wir nun diese nicht übersehen können; so kommt jenem Schlusse nur Wahrscheinlichkeit, nie Gewißheit zu. Es ist ein Schluß aus Induction, und alle Schlüsse dieser

---

so müssen sie nicht nur so beschaffen sein, daß kein Mensch sie ohne göttlichen Beistand vollbringen kann; sondern es gehört auch dazu noch: 1) daß der Thaumaturg erkläre, er sei Gottes Gesandter, und das Wunder solle zu seiner Beglaubigung dienen; 2) daß er selbst eine unverwerfliche Person sei, und den Glauben an seine göttliche Sendung durch Unsittlichkeit nicht unmöglich mache; 3) daß das Wunder selbst nichts Unsittliches enthalte und für keinen unsittlichen Nebenzweck geschehe. S. Deuter. 13, 1 — 4. 2 Theß. 2, 9. 4) Daß es auf Befehl, Vorhersagung oder Gebet des Thaumaturgen, und 5) öffentlich ohne Apparat und Kunst erfolge, und 6) daß endlich die historische Richtigkeit des Wunders bewiesen sei. — Auch Arnobius (adv. gent. I. p. 14.) sah besonders auf das Verhältniß der Wunderthat zur menschlichen Kraft, wenn er zu Beseitigung des Einwandes, als ob Jesus seine Wunder durch geheime in Aegypten erlernte Zauberkünste verrichtet habe, bemerkt, daß kein Zauberer dasselbe gethan habe, und noch weniger blos durch sein Wort, seinen Namen, und ohne Mittel.

Art sind bekanntlich widerlegt, wenn ein Beispiel dagegen aufgestellt werden kann. Man kann daher eine Wunderthat als ein Beispiel gegen die aus der Induction des Gewöhnlichen abgeleitete Vorstellung von menschlichen Kräften und deren Schranken ansehen, und daraus schließen, daß das Maximum menschlicher Kraft noch unerforscht und größer sein müsse, als die gewöhnliche Erfahrung zeige. Dieß kann man wenigstens mit eben dem Rechte, mit welchem man aus einer Wunderthat auf das Vorhandensein einer übermenschlichen Kraft schließt. Dazu kommt, daß der Erfahrung zufolge nicht nur einzelne Menschen im Physischen und Geistigen das Maaß gewöhnlicher Kräfte auffallend überschreiten, und daher Dinge thun, welche dem Menschen, wie er gewöhnlich ist, ganz unmöglich sind; sondern daß auch das dynamische Vermögen des Menschen selbst, wie die merkwürdigen Erscheinungen des thierischen Magnetismus beweisen, noch unerforscht räthselhafte Seiten hat, und daß es also ganz ungewiß ist, wie weit die menschliche Kraft, die schon als in der Reihe der an sich unbestimmbaren Naturkräfte stehend, zu den unzuberechnenden gehört, wohl reichen dürfe.

Dieses gilt auch zum Theil gegen die Wendung, welche Twesten dem Beweise aus den Wundern zu geben versucht hat (Vorlesungen über die Dogm. 1r Bd. S. 359.). Er bemerkt, die Wechselwirkung und der Gegensatz von Natur und Geist, Realem und Idealem könne nicht sein ohne eine tiefere Einheit. Eine gewisse Verknüpfung beider sei uns wohl bekannt, indem wir durch unsern Willen auf die Natur wirken könnten, aber doch nur durch das medium des Körpers. „Anders bei Christo; er sprach: stehe auf, und seinem Willen gehorchten die gelähmten Nerven und Muskeln, wie unserm die eigenen gesunden Glieder; er hieß den Baum vertrocknen, und seine Lebenskraft schwand. Das Wunder zeigt uns eine erweiterte, unmittelbare Gewalt des Geistes über die Natur, ethischer Kräfte (des Glaubens und Gebets) über die physischen, und offenbart uns dadurch die ursprüngliche Einheit aller, auch der höchsten Gegensätze, die wir, wenn wir nach ihrem Grunde fragen, nur auf die Causalität Gottes zurückführen können, von welcher Natur und Geist beide die Manifestation sind." Auch diese Ansicht schränkt den Begriff nur auf Thaten Jesu ein, und schließt die Wunder Gottes aus, und auch hier ist die Mittelstufe, daß der-

gleichen Wirkungen auch von geistigen Principien unter Gott herkommen können, nicht beseitigt, und kann nur durch die ethischen Zwecke des Wunders beseitigt werden. Twesten nimmt aber dabei noch einen andern Gedanken zu Hülfe. Jene Epochen, meint er, wo das Weltleben neue Entwickelungen beginne, wie bei der ersten Erschaffung der Geschöpfe, sei auch nicht nach den Gesetzen täglicher Erfahrung zu messen, nach denen ein Geschöpf von dem andern erzeugt werde. Dasselbe geschehe noch jetzt bei der Geburt, wo sich durch geheimen Zauber im Ei des Fötus Nerven, Blutgefäße rc. bildeten, deren Verlust späterhin nicht ersetzt, deren Verletzung nicht geheilt werden könne. Nach der Geburt aber träten erst die gewöhnlichen Lebensgesetze der Erhaltung in Kraft. Es sei daher dieser Analogie gemäß, daß wir auch den Ursprung des höhern Geisteslebens durch Christum durch Erscheinungen bezeichnet sähen, die von dem Alltäglichen abwichen. — So ansprechend aber auch diese Vergleichung erscheint, so wenig paßt sie doch. Die Bildung und Ernährung des Fötus ist zu alltäglich, um mit Wundern verglichen zu werden, und erfolgt nach keinen andern Naturgesetzen als nach den allgemeinen, wobei der ganze Unterschied nur darin besteht, daß der Fötus durch den Nabelstrang mit ausgearbeitetem Nahrungssaft genährt wird, daß er aber nach der Geburt diesen selbst ausarbeiten muß. Noch weniger kann der erste Anfang aller Dinge mit der christlichen Offenbarung verglichen werden. Das Christenthum begann nicht, sondern vollendete und beschloß alle Offenbarung. Das neue geistige Leben durch Christum ist kein Schaffen, wie am Anfang der Dinge, sondern ein Bilden des geschaffenen Geistes, oder der Vernunft, und erscheint, wie alles Werden der Form, als gebunden an Gesetze. Und wäre es auch ein Wunder am Geiste, so erklärte es doch noch nicht die Wunder in der sinnlichen Natur, mit welchen sein Entstehen begleitet wurde. Wenn Hase in seinem Leben Jesu §. 9. sagt, Wunder sei die Wirksamkeit göttlicher Freiheit auf die von menschlicher Freiheit bewegte Geschichte, die zwar nicht aus, aber nach den Gesetzen der Natur erfolge, weil die Natur selbst in und durch Gott sei; so ist doch für uns kein Kriterium vorhanden, um zu bestimmen, ob eine Thatsache zwar nach Naturgesetzen aber doch nicht aus ihnen entsprungen sei, und wie sie sich von solchen Thatsachen unterscheide, die nach und aus

Naturgesetzen entspringen. Ueberhaupt aber macht das, was oben (§. 22.) über die subjective Natur der Vorstellungen von mittelbar und unmittelbar, natürlich und übernatürlich gesagt worden ist, den Wunderbegriff in der Beziehung auf Naturgesetze unbrauchbar für die Wissenschaft*).

Wir verzichten daher auf einen Beweis der Offenbarung aus diesem Begriff, lassen den Unterschied zwischen mittelbar und unmittelbar auf sich beruhen, und beschränken uns darauf, nach theologischem Grunde aus der göttlichen Beschaffenheit der Sache auf das göttliche Wirken zu schließen. Da wir überall, wo wir im Gange der Natur (er sei gewöhnlich oder ungewöhnlich), Zweckmäßigkeit wahrnehmen, auf eine Wirksamkeit Gottes, als des vernünftigen Herrn der Natur, zurückgehen; so haben wir auch die Naturereignisse, welche die Entstehung einer geistigen Umbildung der Menschen, oder einer Offenbarung, begleiten, als göttlich geordnet zu betrachten. In der Anwendung auf Jesum können wir daher sagen: die Augenzeugen glaubten um der Wunder willen, daß Jesu Werk in dem Erfolg, den sie nicht sahen, sich als göttlich bewähren werde; wir aber glauben um dieses Erfolgs willen an jenen wundervollen Anfang des Christenthums. — Wenn aber sonach auch die Wunder nicht wissenschaftliche Beweise der Offenbarung sind; so sind sie doch nach der subjectiven Beschaffenheit der Menschen ein Unterstüzzungsmittel des Glaubens. Dieses waren sie aber besonders bei der Einführung und ersten Verbreitung der Offenbarung, indem sie den Dolmetscher derselben als einen von Gott begabten oder unterstützten Mann darstellten, die Aufmerksamkeit auf ihn richteten, und der Denkart der alten Welt ganz angemessen waren. (S. auch Ammon, Summa theol. christ. §. 21. und 26.). Für die späte Nachwelt müssen die Wunder immer ungemein an Kraft verlieren, nicht nur weil sie keine Anschauungen für sie sein können, sondern auch weil die Ausmittelung des Thatbe-

*) Man hat daher auch neuerlich das Wunder blos auf die subjective Auffassung bezogen; z. B. de Wette Dogm. S. 51.: „Wunder ist entweder die Ahnung der göttl. Weltregierung oder einer überlegenen Geisteskraft in dem Menschen.“ Köster, Immanuel, S. 10.: „Wunder ist eine Begebenheit, deren sinnliche Ursache wir nicht kennen, und welche wir daher, vom religiösen Gefühl durchdrungen, als allein durch Gott gewirkt betrachten.“

standes den Beweis der Glaubwürdigkeit und Unbefangenheit der Referenten des Wunders erfordert. Diese Ausmittelung wird aber immer schwieriger, und darum die Beweiskraft immer geringer, je weiter die Wundererzählung in das Dunkel des Alterthums zurücktritt*), so, daß der Glaube an das Wunder in eben der Proportion an Festigkeit und Wirksamkeit abzunehmen scheint, in welcher er an Alter oder Dauer in der Zeit zunimmt.

Doch es ist nun das über die Beglaubigung einer Offenbarung (§. 25 f.) Gesagte auf das Christenthum anzuwenden.

§. 27.

b) Beglaubigung der christlichen Offenbarung, als einer göttlichen, und zwar

a) in Hinsicht der Offenbarung selbst.

Beweisen, daß die Lehre Christi Offenbarung sei, heißt: darthun, daß der Behauptung Jesu, daß er göttliche Offenbarungen empfangen habe (s. §. 18.), oder daß in ihm eine höhere Natur gewesen sei, die das Göttliche aus einem höhern Wissen mittheilte, Glauben beigemessen werden könne. Man nannte dieses bald die Wahrheit des Christenthums, bald seine Gött-

---

*) Sehr wahr ist, was v. Ammon (Fortbildung des Christenthums, 1tes B. S. 107.) sagt: „Zwischen den Gegenständen der Geschichte und den Objecten reiner Anschauung, so wie des idealen und moralischen Bewußtseins stellt sich gleich bei der ersten Wahrnehmung ein unverkennbarer Unterschied heraus. Diese sind perennirend, und können durch die intellectuelle Thätigkeit des Gemüths zu allen Zeiten hervorgerufen und zum Bewußtsein gebracht werden, daher auch eine mathmatische, philosophische und sittlich religiöse Wahrheit immer jung und frisch bleibt, und bei der gehörigen Gründlichkeit der Erkenntniß keinem Wechsel des Fürwahrhaltens unterliegt. Das läßt sich aber von Thatsachen der Geschichte, welche sämmtlich den Erscheinungen der Natur und des Menschenlebens angehören, keineswegs behaupten: sie verlieren in dem Zusammenhange der Weltereignisse allmählig ihre fortwirkende und die Genossen einer spätern Zeit afficirende Kraft; in ihrer Darstellung pflanzt sich das Wissen der ersten Zeugen, welches sich auf unmittelbare Anschauung gründete, schon als vermittelter Glaube an ihre Redlichkeit und Treue fort; und da auch dieser bald durch mancherlei Zweifel an ihrer Geschicklichkeit und Unbefangenheit, an der Aechtheit, Klarheit und Richtigkeit ihrer Urkunden und Berichte geschwächt wird, so sinkt der Glaube oft zur bloßen Wahrscheinlichkeit und Meinung herab."

lichkeit, und da dabei die Aechtheit und Glaubwürdigkeit der biblischen Bücher, besonders des N. T., vorausgesetzt wird; so zog man oft auch die Untersuchung über diese Gegenstände mit in den Beweis für die Wahrheit und Göttlichkeit des Christenthums [82]). Nach §. 25. 26. wird dieser Beweis theils aus der christlichen Offenbarung selbst, ihrer Lehre, ihrer Bestimmung, ihren Schicksalen und Wirkungen, theils aus dem Leben und den Schicksalen des Stifters der christlichen Religion geführt.

Der Beweis für die Göttlichkeit des Christenthums 1) aus seiner **innern Beschaffenheit** hat eine negative und eine positive Seite. Die **negative** ist, daß das Christenthum nichts in seinen Lehren enthalte, was der Vernunft und den Erfahrungswahrheiten widerspricht (S. §. 24.). Dieser Beweis kann aber hier nicht geführt werden, sondern ist das Geschäft der ganzen, die Darstellung eines jeden christlichen Lehrstücks begleitenden, Kritik. Doch ist hier eine doppelte Bemerkung zu machen. Zuerst, daß man christliche Offenbarung nicht mit kirchlicher Lehre, aber eben so wenig mit der heiligen Schrift, selbst nicht mit dem N. T. für identisch nehmen darf; ja daß hier nicht einmal von **einzelnen** Aussprüchen Jesu und der Apostel, wie sie im N. T. stehen, die Rede ist, sondern von der aus diesen Aussprüchen abgeleiteten, aus ihnen aufgefundenen christlichen Glaubens- und Sittenlehre. Denn für diese allein wird der Beweis gesucht. So sehr also auch die Lehren von der analogia fidei, der Accommodation, dem Temporellen im N. T. auf die Beurtheilung der Harmonie des Christenthums Einfluß

---

82) Hauptschriften hierüber sind: H. **Grotius**: de veritate religionis christ. — edit. Köcher, 2te Aufl. Halle, 1734. 8. J. A. **Nösselt**: Vertheidig. der Wahrheit und Göttlichk. der christl. Religion. 4te Aufl. Halle, 1774. 5te Aufl. 1ter Bd. 1784. A. v. **Haller**: Briefe über die wichtigsten Wahrheiten der Offenbarung, 3te Aufl. Bern, 1779. G. **Leß**: über die Religion, ihre Geschichte, Wahl und Bestätigung, 2te Aufl. 2 Thle., Gött. 1786. J. F. **Kleuker**: neue Prüfung und Erklärung der vorzüglichsten Beweise für die Wahrheit und den göttlichen Ursprung des Christenthums rc. 3 Thle. in 4 Bänden, 1787 — 99. 8. W. **Paley's** Uebersicht und Prüfung der Beweise und Zeugnisse für das Christenthum. Aus dem Engl. 2 Bde. Leipz. 1797. 8. J. G. **Planck**: über die Behandlung, die Haltbarkeit und den Werth des historischen Beweises für die Göttlichkeit des Christenthums. Gött. 1821. 8. Die ausführliche Literatur über diesen Gegenstand ist in der Systemat. Entwickelung S. 230 — 284. enthalten.

haben könnten; so gehören sie doch in den folgenden Abschnitt, der von der Erkenntniß der göttlichen Lehre aus heiliger Schrift handelt. Zweitens ist hier an das zu erinnern, was §. 24. über die Folgen gesagt worden ist, welche sich aus dem Verhältnisse des Christenthums zu früherer Offenbarung, zur Weltanschauung seiner Zeit, und aus seiner Natur, als Erziehungsmittel der Menschheit, ergeben. Ueberhaupt ist es fehlerhaft, in den für das erste Zeitalter abgefaßten Urkunden der christlichen Religion mehr auf den Buchstaben zu sehen, als auf den Geist, und die Worte aus ihrer besondern Beziehung auf ihre Zeit heraus zu reißen. Vielmehr hat man auf die Hauptideen des Christenthums zu merken, die zugleich das Princip der Beurtheilung und Beziehung alles andern enthalten.

Zur positiven Seite des Beweises für die Göttlichkeit des Christenthums gehört aber, daß man in ihm alles das finde, und daß es alles das leiste, was nach §. 25. von einer Offenbarung, die göttlich sein will, gefordert wird. Wir müssen also in ihr

a) die Vollendung eines Stufengangs der Offenbarung finden. Den nach §. 25. aus der Natur der Sache entwickelten Stufengang der Offenbarung finden wir aber bei der biblischen Erleuchtung genau befolgt, deren Glaubwürdigkeit dadurch ungemein bestätigt wird. Sehen wir auf das Ganze; so finden wir, daß in der Patriarchenzeit die Erkenntniß Gottes, durch Moses die Erkenntniß des göttlichen Gesetzes, durch Christus die Erkenntniß und Gewißheit des ewigen Lebens gegeben wurde. Sehen wir auf die äußerliche religiöse Gemeinschaft; so umfaßte sie in der patriarchalischen Zeit eine Familie, durch Moses ein Volk, durch Christus alle Völker, die Menschheit. Das Reich Gottes erschien zuerst als ein Senfkorn, in den Schooß frommer Familien gelegt, dann keimend und wachsend zu einem Volksleben, und endlich seine Zweige über die Erde verbreitend, und die Menschheit umfassend.

Eben so der Natur der Sache bewundernswürdig folgend ist der Entwickelungsgang der einzelnen drei Hauptideen des religiösen Lebens[83]). Er begann, wie der Unterricht des Lehrers für das Kind mit dem Gebot und Verbot aus Autorität.

83) Vergl. meinen Aufsatz in der Oppositionsschrift, 9ter Bd. S. 207 ff. und das, was oben §. 25. über diesen Gang gesagt worden ist.

Nachdem es aber durch Erfindung der Buchstabenschrift möglich geworden war, das lehrende Wort zu fesseln und zu verewigen; so kam das göttliche Gesetz durch Moses, auftretend, um vor Vergessenheit geschützt zu werden, in der Form eines National- oder Reichsgesetzes, Tugendpflichten und Rechtspflichten noch nicht scheidend, sondern beide auf dieselbe positive Autorität stützend. Da die sittliche Bildung zuerst mit Verhinderung der rohen Ausbrüche der Triebe beginnen muß; so ist das Gesetz in Hinsicht der Pflichtgebote hauptsächlich verbietend, und das Verbot tritt weit über das Gebot heraus, nur erst darauf ausgehend, die rohen Gemüther zu reciproker Gerechtigkeit zu gewöhnen, wo es Auge um Auge, Zahn um Zahn gilt. Aus gleichem Grunde, und weil das Gefühl für den absoluten Werth des Guten noch nicht vorhanden sein konnte, tritt das Gesetz nicht als ein moralisches auf, sondern als ein positives des Herrn der Nation und des Landes, daher auch nur sinnliche Motive des Gehorsams vorhaltend, nämlich irdische Strafe oder Belohnung. Die Idee der Gottheit, vorher nur Familienglaube, wurde nun Nationalglaube, gehalten durch einen sinnlichen Gottesdienst und die theokratische Form des gemeinen Wesens. So verschmolz Moses das Idealische der Religion mit dem politischen Leben, und sicherte ihm dadurch Dauer und Einfluß. Wie wirksam dieses Mittel war, zeigt die noch jetzt fortdauernde Kraft seiner Institutionen über die Söhne Israels. Natürlich mußten in einem solchen Staate auch alle politische Maaßregeln, wie wenig sie auch nach unsern Begriffen Gottes würdig sind, als von Gott, dem Oberherrn der Nation ausgehend, angesehen werden, daher es nur Tadel aus Mißverstand der Sache ist, wenn man das nationale und politische Gewand, in welchem die Religion in der Theokratie erschien, einer Offenbarung unwürdig finden wollte. Ohne die Theokratie würde der Monotheismus schwerlich Volksreligion geworden sein, ohne sie würde es schwerlich ein Christenthum gegeben haben. Das Christlich-Vollkommene konnte zu Moses Zeit eben so wenig Eigenthum der Menschheit werden, als die Philosophie Eigenthum des Knabenalters sein kann. — Die auf Moses folgenden Propheten waren nicht blos Verkündiger des künftigen Christus, sondern auch die Werkzeuge zur Fortbildung der Idee von Gott, Gesetz und Tugend. Die Vor-

stellung eines Todtenreichs unter der Erde blieb aber noch unberichtigt. — Das Christenthum endlich lösete die Ideen von Gott und dem Gesetze von der nationalen Form ab, die sie im Mosaismus gehabt hatten, und stellte beide in voller Klarheit dar; Gott als den vollkommensten Geist, den Vater voll Liebe für alle Völker, das Gesetz als einen Ausfluß seines heiligen und guten Willens, als in sich gut und aller sittlichen Wesen unveränderliche Regel, nur aus sittlichen Motiven (kindlichem Gehorsam) zu befolgen. Aus dem Nationalgott wurde nun der Gott der Menschheit; der Nächste, vorher nur der Volksgenosse, war nun jeder Mensch; die Tugend, vorher knechtischer Gehorsam gegen positive Gesetze eines Oberherrn, wurde nun freiwillige Hingabe des Herzens an das erkannte Gute. Die Gottesverehrung, vorher an ein heiliges Zelt geknüpft, wurde nun auf das Zelt des Himmels, das alle Völker umgiebt, und auf das Heiligthum des Herzens gewiesen. — Dieser Stufengang der erziehenden Offenbarung ist nun aber der Natur des Menschen so angemessen, daß wir darin einen starken, vielleicht den stärksten, wo nicht den einzigen Beweis finden, daß die heilige Schrift die Geschichte der wahren Offenbarung enthalte. Damit ist nun aber zugleich die Wahrheit der christlichen Offenbarung, als des letzten Gliedes dieser Geschichte, bestätigt.

Diese erhellt aber auch daraus, daß das Christenthum das leistet, was vorhin (§. 25.) von der letzten Offenbarung, die alles vollenden sollte, gefordert werden mußte. Den Schluß der Offenbarung mußte, wie wir hörten, die Idee des ewigen Lebens machen. Und diese ist es, nämlich die Idee der Erlösung vom Tode zum ewigen Leben, welche als Hauptvorstellung das Christenthum durchdringt*). Es lehrte, was vorher weder

---

*) Ueberall im N. T. ist die *ζωὴ αἰώνιος* als das Ziel angegeben, zu dem Christus seine Verehrer führe. Dieß erkannte auch Lactantius div. instit. lib. V, c. 25.: „Idcirco mediator advenit, id est, Deus in carne, ut caro eum sequi posset, et eriperet morti hominem, cuius est dominatio in carnem. Ideo carne se induit, ut, desideriis carnis edomitis, doceret, non necessitatis esse peccare, sed propositi ac voluntatis.“ Clemens Alexand. (cohortat. ad gentes c. 1.) sagt vom göttlichen Logos: *λόγος, ὁ καὶ τὸ ζῆν ἐν ἀρχῇ μετὰ τοῦ πλάσαι παρασχὼν, ὡς δημιουργὸς, τὸ εὖ ζῆν ἐδίδαξεν ἐπιφανεὶς ὡς διδάσκαλος, ἵνα τὸ ἀεὶ ζῆν ὕστερον ὡς θεὸς χορηγήσῃ.*

Griechen noch Juden glaubten, daß der Mensch nach dem Tode, von aller Verbindung mit der Erde getrennt, zum Himmel, zu Gott, zu einem ewigen Leben (ζωὴ αἰώνιος) komme. Hierauf bezieht sich alles. Dieses Leben zu verkündigen, zu ihm zu führen, ist Jesus in die Welt gekommen; durch Wort und Beispiel lehrt er, daß in der Hoffnung des ewigen Lebens das Gebot Gottes die höchste, auch über das Leben gehende Regel unsers Verhaltens sei; sein Tod ist die Versicherung von der Freiheit vom Tode der Unterwelt (θάνατος), und von der Gewißheit des ewigen Lebens, und seine Auferstehung und Himmelfahrt ist davon Zeugniß und Vorbild. Die Lehre von Auferstehung und Gericht ist die zeitliche Form des Uebergangs in dieses Leben.

So steht das Christenthum da als würdiger, vollkommen sich einfügender, Schlußstein des heiligen Tempels der Religion, den Gott in den Seelen der Menschen durch die erziehende Offenbarung sich erbaute, und kann uns in diesem Zusammenhange nicht anders als ein göttliches Institut erscheinen; denn entweder hat es nie eine göttliche Erziehung des menschlichen Geschlechts gegeben, oder wir müssen die Geschichte derselben in der Reihe der biblischen Offenbarungen anerkennen. Zugleich aber ist es klar, welches die leitenden Ideen, gleichsam die Fundamentalartikel, im Christenthum und in der ganzen heiligen Schrift sein müssen, und welches die höhere Einheit sei, auf welche wir alles Einzelne beziehen, nach welcher wir die Formen der Lehre und die Leitwege zu der Hauptsache beurtheilen müssen. Alles gruppirt sich um die Idee von Gott, dem Gesetz und der Tugend, und dem ewigen Leben als um seinen Mittelpunkt; alles andere ist nur in Beziehung hierauf aufzufassen und zu beurtheilen. Im Christenthum insbesondere ist die Erlösung vom Tode zu einem ewigen und seligen Leben der Mittelpunkt des Ganzen, nicht die Vorstellung von Versöhnung, wie viele behaupten*). Die letztere ist nur Hülfsvorstellung für jene,

---

*) Man muß es für eine besondere Mangelhaftigkeit des Systems Schleiermachers erkennen, daß er nicht nur die Offenbarung in Christo von den frühern Offenbarungen lostrennt, sondern auch das Hauptgeschäft Christi in die Versöhnung setzt und zwar eines Widerstreits in der Natur des Menschen, der nur erst durch die mit nichts zu begründende Forderung, daß das Gottesbewußtsein ein immerwährendes und in keinem Moment unterbrochenes sein müße, entsteht.

indem sie ausspricht, daß theils das selige Leben nicht als ein Verdienst von uns gefordert werden könne, theils daß die im irdischen Entwickelungszustande noch vorkommende Sünde bei Gott Vergebung finde, und die Ausführung des göttlichen Schöpferwillens an uns, und die Versetzung in ein ewiges Leben nicht hindern solle.

Auch das zweite Erforderniß, daß b) die Offenbarung eine Kirche stiften müsse, ist bei dem Christenthum vorhanden, wobei jedoch zu bemerken ist, daß nicht von später entstandenen Formen und Abarten der religiösen Gemeinschaft die Rede ist, sondern von der durch Jesum und die Apostel selbst ausgesprochenen Idee der Kirche und des Gottesreichs, deren hoher Werth nicht nur aus ihrer Natur, sondern auch aus der Vergleichung mit andern religiösen Gemeinschaften erhellt. — Daß aber c) die christliche Offenbarung für alle Völker und alle Zeiten bestimmt ist, das giebt nicht nur Jesus zu verstehen [84]), sondern die Apostel lehren es noch deutlicher [85]), es folgt aus dem, was von Jesu Person, seiner Erlösung, und seinem ewigen Reiche in der Schrift gelehrt wird [86]), und ergiebt sich auch daraus, daß, wie wir sagen, das Christenthum die ganze Erziehung des menschlichen Geschlechts zur Sittlichkeit vollendet, und daß es kein geistiges

---

84) Man hat sich auf Matth. 28, 20. berufen, und gemeint, ὑμῶν umfasse communicative auch die Schüler und Nachfolger der Apostel (vergl. 1 Kor. 15, 52. 1 Thess. 4, 11.); die Stelle bleibt aber immer ungewiß, da doch Jesus allein mit den Aposteln spricht, und die συντέλεια τοῦ αἰῶνος doch eine verschiedene Auslegung zuläßt. Richtiger folgt dieses aus Joh. 10, 16. 15, 16. und aus dem, was Jesus überhaupt von sich und seiner Bestimmung, der Lehrer der Welt und der Erlöser der Menschen zu sein, behauptet.

85) 2 Kor. 3, 11. Paulus erläutert hier die Würde des christlichen Lehramts vor dem jüdischen Lehramt aus der höhern Würde der christlichen Offenbarung vor der jüdischen. Er nennt diese τὸ καταργούμενον, jene aber τὸ μένον, das Unvergängliche, die nimmer abzuschaffende Offenbarung. — Hebr. 7, 17—28., wo der Apostel den Satz durchführt, daß Jesus, indem er sich einmal geopfert, eine ewig dauernde und gültige Versöhnung gestiftet habe. — Hebr. 12, 27. 28., wo die christliche Religion eine βασιλεία ἀσάλευτος, perennis constitutio, genannt wird.

86) Fr. A. L. Nietzsche: Gamaliel, oder über die immerwährende Dauer des Christenthums. Leipz. 1796. 8. — Jenisch: Sollte die Religion dem Menschen jemals entbehrlich werden? Berlin, 1797. gr. 8.

Bedürfniß giebt, dessen Befriedigung eine anderweitige Offenbarung wünschenswerth oder nothwendig macht. Mit Recht stellt daher auch das N. T. Hebr. 1, 1. die christliche Offenbarung als die letzte dar[87]).

Nicht nur aber für alle Zeiten, sondern auch für alle Völker ist die christliche Religion bestimmt. Dieses versichert Jesus, wenn er sich das Licht der Welt nennt, oder so genannt wird[88]), seinen Aposteln gebietet, alle Völker durch die Taufe zu seinen Verehrern zu machen[89]), und voraussagt, daß aus allen Gegenden der Erde seine Verehrer sich sammeln würden (Luk. 13, 28—30.). Es versichern dieses auch die Apostel[90]), und es erhellet endlich aus der Beschaffenheit der christlichen Religion, die alle Wohlthaten Gottes durch Jesum als allgemeine Wohlthaten darstellt, eine allgemeine Menschenliebe zur Pflicht macht, alle Menschen zu Einer Familie verbindet, und ganz so eingerichtet ist, daß sie von allen Menschen verstanden und geübt werden kann[91]). Denn sie ist kein künstliches

---

87) Die stete Dauer des Christenthums läugneten vor und nach der Reformation verschiedene Fanatiker, welche die Periode des heiligen Geistes, individuelle Inspirationen, und ein vollkommneres Christenthum weissagten, und zu besitzen glaubten. Ein gleiches behaupteten diejenigen, welche wegen des Lokalen und Temporellen, das sie im Christenthum zu finden meinten, eine Perfectibilität der christlichen Offenbarung annahmen. Davon im 4ten Kapitel. Clemens von Alexandrien, Origenes und andere behaupteten zwar fortgehende erleuchtende Wirkungen des heiligen Geistes, aber nur zum tiefern Verständniß der christlichen Offenbarung. Tertullian in seinen montanistischen Schriften will zwar, daß der Paraklet Neues lehre, aber doch nichts dem Christenthum und den Grundsätzen der schon vorhandenen Offenbarung Widersprechendes.

88) Joh. 1, v. 4. 7. besonders v. 9. vergl. v. 10. und 3tes Kap. 16 — 21. 9, 5. 8, 12.

89) Matth. 28, 18. 19. μαθητεύσατε, d. i. μαθητὰς ποιήσατε. Πάντα τὰ ἔθνη, alle nicht=jüdische Völker ohne Ausnahme. Denn Jesu ist (v. 18.) die höchste (πᾶσα) Gewalt gegeben im Himmel und auf Erden. Marc. 16, 15. Luk. 24, 47. — Vergl. Joh. 10, 16. — Schon die Propheten des A. T. deuten darauf hin, daß der Messias auch die Heiden zur Verehrung Jehova's bringen werde. S. Jes. 2, 2 ff. Kap. 49, 6. 7. Jer. 3, 17.

90) 1 Timoth. 2, 4. Tit. 2, 11. Eph. 2, 11—22. Koloss. 1, 20. 23. 1 Joh. 2, 2.

91) J. L. Ewald: Soll und kann die Religion Jesu allgemeine Religion sein? Leipz. 1788. 8. und die Forts. und Erweit. Leipz. 1790. 8.

System; es bedarf, um ihre Lehrsätze zu verstehen, keiner Gelehrsamkeit, keiner ungewöhnlich lebhaften und hochfliegenden Einbildungskraft, sondern jeder Mensch von gesundem Verstande kann ihre Lehrsätze verstehen, wenigstens so weit, als er es zu seiner Besserung und Zufriedenheit bedarf. Die so faßliche und eindringende Art des Vortrags der Religionslehren im N. T., besonders in den Evangelien, ist ganz auf das Vermögen Ungelehrter und selbst Ungebildeter berechnet. — Die christliche Religion schreibt ferner nichts vor, was nicht von allen Völkern und unter allen Himmelsstrichen beobachtet werden könnte; nichts Klimatisches oder Lokales, keine Fasten, keine Wallfahrten an heilige Oerter, keinen Gottesdienst in Einer heiligen Stadt oder Einem Tempel (Joh. 4, 21—24.), keine Opfer, welche arme Länder entvölkern würden, keine bestimmten Reinigungen. Nur die Taufe und das Abendmahl schreibt sie vor; zwei Gebräuche, die einfach sind, und an allen Orten der Erde beobachtet werden können. Wir finden daher auch unter allen Zonen der Erde Christen, während andere Religionen nur gewissen Landstrichen eigenthümlich geblieben sind [92]). Das Christenthum qualificirt sich aber endlich auch deßwegen zu einer allgemeinen Religion, weil es sich mit jeder Staatsverfassung verträgt. Es ist nicht eine Religion blos für Demokratie, Aristokratie und Monarchie; sondern es hat das einfache Gebot: jedermann sei unterthan der Obrigkeit rc. *)

Dagegen s. F. T. Schmidt: Christus Religion soll doch allgemeine Religion sein? Neustrel. 1796. 8. — Jesu Universalreligion. Ein Seitenstück zu Reinhards Versuch über den Plan rc. Leizp. 1811. 8.

92) Unbedeutend ist der Einwurf, daß die christliche Religion die Monogamie gebiete, da doch für die heißen Länder die Polygamie nothwendig sei. Denn 1) findet sich im N. T. kein ausdrückliches Gebot der Monogamie, ausgenommen für die Bischöffe, und 2) ist es nach neuern Erfahrungen bloßes Vorurtheil, daß Monogamie in heißen Ländern herrschen müsse. Sie herrscht nicht überall, und ist, wo sie auch gesetzlich erlaubt ist, meistens nur bei Reichen und Vornehmen zu finden. Uebrigens wäre es eine Wohlthat für die Menschheit, wenn auch in heißen Ländern die der Erziehung verderbliche Polygamie abgeschafft würde. S. E. A. Frommann: progr. de relig. christ. omni climati accommodata. In dessen opusc. phil. et hist. Cob. 1770. 8.

*) Ausführlicher habe ich mich darüber erklärt in einer Abhandlung in der allgemeinen Kirchenzeitung no. 1 ff. Jahrg. 1833: „Was enthält die Schrift über die Doctrin vom göttlichen Rechte der Regenten?“

Das Christenthum hat sich auch dieser Bestimmung mit raschen Schritten genähert, und sich in 1800 Jahren über alle Theile der Erde verbreitet. Nie hat irgend eine Religion bei so vielen, so verschiedenen, so gebildeten, und so weit von einander entfernten Völkern geblüht, als das Christenthum. In allen Welttheilen und unter allen Zonen giebt es Christen, und unermeßlich sind die Fortschritte dieser Religion in neuern Zeiten, besonders in Amerika[93]). Man kann aber von einer göttlichen Offenbarung nicht fordern, daß sie sogleich und plötzlich sich über den ganzen Erdboden verbreiten soll, und daß dieses folglich bei dem Christenthume auch hätte geschehen müssen. S. hierüber den 180sten §.

Was nun d) die Schicksale des Christenthums betrifft; so erfüllen sie das, was die Vernunft von der Offenbarung hierin fordern muß (s. §. 25. No. 4.), auf eine vollkommene Weise. Wollte man in der ganzen alten Geschichte eine Zeit und einen Ort zur Promulgation einer göttlichen Offenbarung

---

93) Man vergleiche hierüber die Berichte über Missionen und Bibelgesellschaften, und den verdienstlichen „tabellarischen Abriß der vorzüglichsten Religionen und Religionsparteien" von K. G. Haupt, 1821. Fol. Nach der zu Minden erschienenen Chronik der Bibelgesellschaften rechnet man 1000 Millionen Bewohner der Erde, und davon 175 Mill. Christen, 9 Mill. Juden, 150 Mill. Muhamedaner und 656 Mill. Heiden. Nach Hassels Statistik (Weimar, 1823.) sind von den 1000 Mill. Erdbewohnern 252½ Mill. Christen, 120 Mill. Moslemim, 4 Mill. Juden. Diese Berechnungen aber sind sehr unsicher. Maltebrun rechnet 228 Mill. Christen, Graberg 236, Pinkerton 235, Balbi 260 Mill. — In Rücksicht des Umfangs kann sich die muhamedanische Religion mit der christlichen einigermaßen vergleichen. Aber sie ist nur auf die heißen Erdstriche Asiens, auf Afrika, und einen kleinen Theil Europa's eingeschränkt; sie stand schon längst stille, und ist jetzt offenbar wieder im Abnehmen. Ihre Ausbreitung verdankt sie allein glücklichen Kriegen. — Sie umfaßt zwar große und bevölkerte Länder, aber in diesen Ländern ist ein großer Theil der Einwohner, oft der dritte Theil, Christen, wie z. B. in der europäischen Türkei, Syrien, Aegypten, Armenien. — Zu einer allgemeinen Religion schickt sie sich nicht; denn sie gebietet die Wallfahrt nach Mekka, erlaubt die Vielweiberei, welche der Tod aller wahren Erziehung und Menschenbildung ist, und gebietet Haß und Vertilgung aller Völker, die sich nicht zu ihr bekennen. Auch die Fasten und vielen Abwaschungen, die sie ihren Bekennern auflegt, passen nur für südliche Länder. S. White: Vergleichung der christlichen Religion mit der muhamedanischen, aus dem Engl. übersetzt von Burckhard. Halle, 1786. 8.

aufsuchen; so würde man nur den Ort und die Zeit der Entstehung des Christenthums nennen können [94]). Schon die geographische Lage des Landes — an Asiens Grenze, an dem die alte Welt verbindenden mittelländischen Meere, Europa eben so nahe als Afrika, eingeschlossen in den Kreis des römischen Weltreichs — war die bequemste. Dazu kam die Zeit; — ein Zeitpunkt, wo die gebildete Welt zu einem Weltreiche vereinigt war, und durch Handel, Gesetz, Kriege, Verwaltung eine Verbindung unter den Völkern vermittelt wurde, wie sie vorher nie so dagewesen war [95]); ein Zeitpunkt, wo die Aufklärung und der Ideentausch die alten Religionen um ihr Ansehen gebracht hatte, und die Welt einer geistigen Religion eben so fähig, als höchst bedürftig war. — Ferner die Sprache. Die Dolmetscher der christlichen Offenbarung traten unter einem Volke und in einem Lande auf, wo die beiden Weltsprachen der frühern Zeit, nämlich die semitische oder aramäische für die Völker des Morgenlandes, und die griechische für die Völker des Abendlandes, mit einander zusammentrafen, und beide verstanden, gesprochen und selbst kultivirt wurden. Es war damit die Möglichkeit einer so schnellen und ausgedehnten Verbreitung der Offenbarung gegeben, wie sie vielleicht auf keinem andern Punkte möglich war. Das Volk endlich, das der Träger der christlichen Offenbarung wurde, die Juden, sprach nicht nur beide Weltsprachen, sondern war auch in dem Völkerverband des römischen Reichs das einzige, das der Vielgötterei schon längst entsagt, und den Monotheismus als öffentliche Religion bekannt hatte, bei welchem also die Grundlage zu einer geistigern Religion schon vorhanden war. Der große Ernst, mit dem es religiöse Gegenstände behandelte, der herrliche Stoff von reiner Religionslehre, der in seinen ehrwürdigen Religionsurkunden, dem A. T., lag; die bei ihm schon längst angeregte Erwartung eines großen, neuen Gottgesandten, der alle Propheten über-

---

94) S. I. C. Faber: Iesus ex natalitium opportunitate Messias. Ien. 1772. 8.

95) Schon Origenes contra Cels. II, 30. macht darauf aufmerksam, daß es die Verbindung aller Völker zum römisch. Reiche den Aposteln möglich gemacht habe, auszugehen zu allen Völkern, und daß allgemeiner Friede sein mußte, wenn die Religion des Friedens Eingang finden sollte.

treffen sollte; die weite Zerstreuung dieses Volks in die Länder von Asien, Afrika und Europa, und dabei doch die stets fortdauernde religiöse und merkantilische Verbindung der Zerstreuten mit Jerusalem: — dieses waren Umstände, welche das jüdische Volk vor andern geschickt machten, eine göttliche Religion aufzunehmen und zu verbreiten. Die frühere Aussonderung und strenge Abschließung dieses Volks von der alten polytheistischen Welt, so wie seine weite Zerstreuung durch das Exil, wodurch die Juden mit der griechischen Cultur bekannt und für den Uebergang zur Vorstellung einer allen Völkern bestimmten Offenbarung, eines allen mitzutheilenden Heils durch den Messias vorbereitet, und auf alle Punkte gebracht wurden, wo der Monotheismus durch sie vorbereitet werden sollte, erscheinen daher als absichtsvolle Anordnungen der göttlichen Vorsehung, welche dadurch einen großen, der ganzen Menschheit heilsamen Zweck einleitete.

Das Christenthum wurde ferner nur durch sittliche Mittel eingeführt und verbreitet. Jesus war weder mächtig noch reich; kein politisches Gewicht gab seinen Worten Kraft, keine Verheißung von Belohnungen und Ehrenstellen, keine Furcht vor dem Schwerte und blutiger Rache warb ihm Anhänger. Er war ein Lehrer, und bediente sich bei Stiftung seiner Religion nur seiner Worte und Wunderthaten. Auch vermied er es schlechterdings, sich ein politisches Gewicht zu verschaffen (Joh. 18, 36. Matth. 26, 52.) und seine Schüler, die Apostel, griffen nicht, wie Muhamed und seine Jünger, zum Schwerte, sondern verbreiteten das Wort ihres Herrn einzig durch ihre Worte, ihr Beispiel, ihre Thaten und durch die, gegen ein verdorbenes Zeitalter so sichtbar abstechenden, schönen Tugenden, welche die Lehre Jesu in ihnen und andern wirkte. Daß in spätern Zeiten Fürsten und Völker aus mißgeleitetem Religionseifer mit dem Schwerte das Christenthum verbreiteten, das haben sie, nicht aber die christliche Religion, zu verantworten; denn diese erlaubt nirgends eine solche Gewaltthätigkeit, viel weniger gebietet sie dieselbe.

Die christliche Religion wurde ferner in Schriften niedergelegt, und zwar theils von unmittelbaren Schülern Jesu, theils unter deren Einflusse, und zu einer Zeit, wo es noch möglich war, eingeschlichene Irrthümer zu entdecken und zu verbessern. Und, was die Hauptsache ist, die Evangelien geben uns den

mündlichen Vortrag Jesu in der lokalen und temporellen Form, wie er an die Zeitgenossen Jesu gehalten worden ist (S. oben §. 24. no. 4. c.), wodurch er nur desto geschickter ist zum Gebrauch für die Nachwelt. Ueber die Differenz zwischen Johannes und den drei ersten Evangelisten wird weiter unten gesprochen werden. — Ferner zeigt sich auch beim Christenthume die für Erhaltung desselben waltende Vorsehung. Denn als in der Folge der Zeit die christlichen Religionsurkunden den Völkern entzogen worden waren, und die Religion selbst durch Aberglauben und Irrthümer ihre alte Reinheit verloren hatte, und in der Gestalt, in welcher sie damals war, die Absichten einer göttlichen Offenbarung nicht mehr erfüllen konnte: so veranstaltete Gott eine Reformation, durch welche die Religionsurkunden wieder in die Hände der Völker kamen, und die Religion selbst von menschlichen Zusätzen und Irrthümern allmälig gereinigt wurde.

Endlich entspricht auch die Religion Jesu den Forderungen der Vernunft an göttliche Offenbarungen in Hinsicht ihrer Wirkungen[96]). Sie leistet der Menschheit das, was von einer göttlichen Offenbarung erwartet werden muß. Hierauf beruft sich Jesus Joh. 7, 17., indem er versichert, jeder werde die Göttlichkeit seiner Lehre erkennen, der sich entschließen könne (θέλῃ), den Willen Gottes zu thun, d. i. dem zu glauben und zu gehorchen, was er als Willen Gottes vortrage[97]). Die Wirkung also, die seine Lehre, wenn man sie befolge, hervorbringe, werde

96) B. Münter: Unterhaltung eines nachdenkenden Christen mit sich selbst über die Wahrheit und Göttlichkeit seines Glaubens aus innern Gründen. 2 Thle. Hamb. 1775 und 77. 8. — (Soame Jenyns) Ueber die innere Klarheit der Religion. Aus d. Engl. von Vollborth. Götting. 1776. J. C. Schmidt: wahre Christusreligion ꝛc. Berl. 1794. in der 2ten Aufl. mit dem Titel: Christus und seine Lehre. Berl. 1798. 8. (J. C. Ewald) Die Göttlichkeit des Christenthums, so weit sie begriffen werden kann. 2te Aufl. Brem. 1804. 8. Vergl. Ziegler in Henke's Magaz. 1ter Bd. 1tes St. S. Systemat. Entwickel. S. 238 ff.

97) θέλημα αὐτοῦ, scil. θεοῦ, ποιεῖν, eben so wie v. 19. τὸν νόμον ποιεῖν, daran glauben und befolgen. θέλημα θεοῦ sind aber hier nicht die Sittengebote der Vernunft, sondern das, was Jesus als Willen Gottes verkündigt. Dieses zeigt der ganze Zusammenhang. Vergl. Kap. 8, 31. 32., wo ganz auf dieselbe Weise gesagt wird: ἐὰν μείνητε ἐν τῷ λόγῳ τῷ ἐμῷ, γνώσεσθε τὴν ἀλήθειαν. d. i. τὸν λόγον ἐμὸν ἀληθινὸν εἶναι. —

jedem beweisen, daß sie nicht seine eigene, sondern eine göttliche sei. Vergl. Röm. 1, 16. — Die christliche Religion versetzt den, der ihr Glauben und Gehorsam weihet, in einen ganz andern und seligern Zustand. Indem in ihm die Ueberzeugung von den wichtigsten Wahrheiten, von Gott, Vorsehung und Unsterblichkeit, begründet und über allen Zweifel erhoben wird; indem er sich von der Vatergüte Gottes und dessen Bereitwilligkeit, ihm die Sünde zu vergeben, überzeugt; indem er in Christi Lehre, Leiden, Tod und Auferstehung die Bürgschaft findet, daß die Sünde mit ihren Folgen etwas vorübergehendes und endlich verschwindendes im Reiche Gottes ist, und daß folglich seine Reue und Umkehr keine vergebliche sei; indem er in Jesu Lehre und an seinem Beispiele lernet, daß Leiden und Uebel weder mit Gottes Güte und Gerechtigkeit streiten, noch Gottes Zwecke hindern; indem er in dem Evangelio die fruchtbarste und faßlichste Anweisung über die Pflicht, und in Jesu Beispiel das lehrende und ermunternde Muster vollendeter Tugend findet: so wird er nicht nur unendlich ruhiger für die Gegenwart und gefaßter in Hoffnung für die Zukunft, sondern auch erweckt zu wahrer Besserung, also ein edlerer und glücklicherer Mensch, wovon natürlich die, welche als Erwachsene aus dem moralischen Schlamme des Heidenthums zur innern christlichen Reinheit gekommen waren, ein lebendigeres Gefühl haben mußten, als wir, an denen das Christenthum von Jugend auf bildet [98]). Entfernt, die volle Entwickelung aller Kräfte des menschlichen Wesens zu hindern; ermuntert es uns vielmehr zur höchsten Thätigkeit, richtet sie aber auch zugleich, durch das so ernstlich eingeschärfte Gebot der Menschenliebe, auf das Gemeinnützige, und durch Vorhalten des Ideals des vollkommensten Geistes,

---

98) Man findet hierüber kräftige Schilderungen bei den Kirchenvätern, z. B. bei Cyprian, epist. ad Donat. — Origen. c. Cels. I, 67.: *καὶ ἔτι γε τὸ ὄνομα τοῦ Ἰησοῦ ἐκστάσεις μὲν διανοίας ἀνθρώπων ἀφίστησι, καὶ δαίμονας, ἤδη δὲ καὶ νόσους· ἐμποιεῖ δὲ θαυμασίαν τινὰ πρᾳότητα, καὶ καταστολὴν τοῦ ἤθους, καὶ φιλανθρωπίαν, καὶ χρηστότητα καὶ ἡμερότητα.* Derselbe c. Cels. 47.: — *οὗ (Ἰησοῦ) τῆς θειότητος μάρτυρες αἱ τοσαῦται τῶν μεταβαλόντων ἀπὸ τῆς χύσεως κακῶν ἐκκλησίαι, καὶ ἠρτημένων τοῦ δημιουργοῦ, καὶ πάντ' ἀναφερόντων ἐπὶ τὴν πρὸς ἐκεῖνον ἀρέσκειαν.* Ausführlich spricht auch hierüber Arnobius adv. gent. II. p. 26. S. die 14te Anmerkung.

auf das Höchste und Vollendetste (S. Matth. 5, 48.). Wenn nun das Gefühl, daß uns die christliche Religion auf eine Weise, wie sonst nichts in der Welt, zu Gott ziehet und göttlich beseliget, recht lebhaft und durch fortgesetzte Uebung des Glaubens und der Tugend zu dem lebendigen Bewußtsein erhoben wird, durch das Christenthum ein Kind Gottes geworden zu sein: so wird auch die Ueberzeugung sich uns aufdringen, daß Jesus, weil er uns in der That zu Gottes Kindern macht, auch wirklich das, was er zu sein behauptete, Lehrer der göttlichen Offenbarung, gewesen sein müsse. Es ist ein Schluß von der Wirkung auf die Ursache, der Form nach dem teleologischen und physikotheologischen Schluß auf das Dasein Gottes ganz ähnlich. Gewiß ist es wenigstens, daß viele edle Menschen auf diesem Wege hauptsächlich sich von der Göttlichkeit des Christenthums überzeugt haben, und lobenswerth der Eifer, mit dem man die Kraft dieses Beweises zu erheben gesucht hat. Nur sollte man ihn nicht als den einzigen preisen, und anderen Beweisen alle Kraft absprechen, da die Bedürfnisse der Menschen so verschieden sind, und dieser Beweis eigentlich nur bei denen, welche schon glaubende Christen sind, seine Kraft äußern kann, und weniger dazu dienet, die Ueberzeugung von der Göttlichkeit der christlichen Religion zu gewinnen, als die schon gewonnene unerschütterlich zu befestigen. Eine besondere Wendung gaben die ältern Theologen diesem Beweise durch die Behauptung, daß der heilige Geist, wenn ein Ungläubiger das göttliche Wort lese, durch eine übernatürliche Wirksamkeit ihn von der Göttlichkeit der Lehre überzeuge [99]). Wären wir im Stande, uns der Gnadenwirkungen des heiligen Geistes bewußt zu werden;

---

99) I. A. Noesselt: de interno testimonio spirit. S. sect. I. II. Hal. 1766. 4. — J. G. Rosenmüller: Versuch, den Beweis der Göttlichkeit der Schrift, von dem Zeugniß des heiligen Geistes hergenommen, deutlich und vernunftmäßig vorzutragen. Cob. 1765. 8. (Campe) Philosoph. Gespräche über die unmittelbare Bekanntmachung der Religion und einige unzulängl. Beweisarten derselben. Berlin, 1773. 8. Das einzig wahre System der Religion. Berlin, 1787. 8. I. A. Ernesti: de testim. Sp. S., quod non sit in verbis sed in rebus. In s. opusc. theol. no. 22. — Schon Origenes meinte (c. Cels. VI, 2.), es verbinde sich mit den Worten der Schrift eine göttliche Kraft, welche dem biblischen Vortrage eine besondere Wirksamkeit auf die Gemüther gebe.

so wäre dieser Beweis (testimonium internum Spiritus s.) einer der stärksten, weil er aus dem Bewußtsein eines jeden hervorgehen würde. Allein die Wirkungen des heiligen Geistes, wenn sie auch nicht, wie unsre symbolischen Bücher behaupten, ausschließlich an das geschriebene Wort Gottes und die Sacramente gebunden sind, lassen sich doch nicht als göttlich gewirkte erkennen, indem nur die Wirkung in das Bewußtsein eintreten kann, nicht aber die übersinnliche Ursache. Einige dafür angeführte Schriftstellen beweisen entweder nichts, oder sind doch ungewiß[100]).

Weniger hat man die **politischen Wirkungen** des Christenthums berücksichtiget, ob sie gleich nicht minder wichtig sind, als die moralischen[101]). Wenn man die christlichen Völker

---

100) Röm. 8, 16. πνεῦμα ist hier das πνεῦμα υἱοθεσίας v. 15., der Geist, der uns ein Unterpfand der Gnade Gottes durch Christum ist. Συμμαρτυρεῖ d. i. das Gefühl, das durch diese beseligende Wirksamkeit des Geistes Gottes in uns entsteht, ist uns ein Zeugniß, — nicht von der Wahrheit und Göttlichkeit des Christenthums, sondern — daß wir durch Jesum Erben des ewigen Lebens sind. Man kann also diese Stelle wohl auf den Glauben an das Christenthum aus seinen moralischen Wirkungen aufs Gemüth beziehen; aber von einer auf Erweckung des Glaubens gehenden übernatürlichen Wirksamkeit des Geistes handelt sie nicht. — 1 Kor. 2, 4. ἀπόδειξις πνεύματος καὶ δυνάμεως (f. πνεύματος δυνατοῦ) sind entweder die Wunder, welche der heilige Geist zur Bestätigung des Christenthums wirkte (vergl. Matth. 12, 28. Hebr. 2, 4.); oder die Unterstützung des göttlichen Geistes, durch welche Pauli Vorträge so kräftig und wirksam wurden. Von einer Wirkung des heiligen Geistes auf alle Menschen, und zwar bei Lesung der Schrift, ist nicht die Rede. — 1 Joh. 5, 6. Das πνεῦμα, das zeugt, muß wie ὕδωρ und αἷμα bei Jesu selbst gesucht werden, und ist entweder das πνεῦμα προφητικόν, oder die Kraft, durch welche Jesus Wunder that, πνεῦμα ἅγιον.

101) Joh. Leland's Erweis der Vortheile und Nothwendigkeit der christl. Offenbarung aus dem Religionszustande der alten heidnischen Völker; in einem deutschen Auszuge, mit eigenen Abhandlungen herausg. von L. G. Crome. 1ter Thl. Gotha 1769. 8. — Ed. Ryan's Geschichte der Wirkungen der verschiedenen Religionen auf die Sittlichkeit und Glückseligkeit des menschlichen Geschlechts in ältern und neuern Zeiten, aus dem Engl. von C. W. Kindervater. Leipz. 1793. 8. — Meyer: über das Verdienst des Christenthums um den Staat und die Vaterlandsliebe. Erfurt, 1793. 8. Die Wirkungen des Christenthums auf den Zustand von Europa, durch T. Rothe. Aus dem Dänisch. 4 Thle. Kopenhagen, 1775 ff. 8. J. A. H. Tittmann: über das Verhältniß des Christenthums

mit den nicht-christlichen vergleicht; so findet man in Rücksicht der Geisteskultur und der Sitten einen auffallenden Unterschied, und als letzte Ursache dieses Unterschiedes entdeckt man die Religion. Durch ihre moralischen Wirkungen wird die christliche Religion schon im Allgemeinen eine höhere Sittlichkeit unter den Menschen hervorbringen müssen, da sie eine fester gegründete, zuverlässigere, strengere, wohlthätigere und lebendigere Tugend in uns erzeugt. Moralität, und was davon abhängt, reinere Legalität, sind aber Hauptgrundlagen der bürgerlichen Wohlfahrt der Völker. Diese aber begründete das Christenthum noch besonders durch die Vertilgung der Vielgötterei [102]), und die Ausbreitung des Glaubens an Einen Gott, Einen Erlöser und Eine Seligkeit aller Menschen. Wenn auch einzelne Weise vor Jesu die Einheit Gottes glaubten, so herrschte doch bei den alten Völkern, die Juden ausgenommen, die Vielgötterei [103]). Diese drückte den Verstand nieder, indem sie das Höchste, was der Mensch denken und was er als Muster sich vorstellen kann, die Idee des vollkommensten Wesens, in unabhängige Theile auflösete, dadurch die Harmonie der ganzen Idee zerstörte und sie mit Aberglauben, Widersprüchen und Irrthümern verdunkelte; sie verdarb die Sitten auf eine auffallende und empörende Weise; sie entzündete endlich den verderblichsten Völkerhaß, indem jedes Volk seine eigenen Götter hatte, zu deren Ehre es andre Völker zu unterjochen strebte, und diese, als von den Göttern verworfen, verachtete und haßte. Durch die Lehre von Einem Gotte, dem vollkommensten Geiste, die durch Jesum Glaube

---

zur Entwickelung des menschlichen Geschlechts. Leipz. 1817. 8. C. L. W. Stark: das Leben und dessen höchste Zwecke in ihrer allmähligen Entwicklung und in ihrer Vollendung durch das Christenthum. 2 Thle. Jena, 1817. k. gr. 8.

102) Von diesem Verdienste des Christenthums waren besonders die ältern Kirchenväter, welche die Wirkungen des Polytheismus vor Augen sahen, höchst lebhaft durchdrungen, und ihre apologetischen und polemischen Schriften enthalten hierüber die lebendigsten Schilderungen. Man sehe z. B. Clem. Alex. cohortat. ad gentes c. 4. Dessen paedag. II, c. 3 — 5. Arnob. advers. gent. lib. IV.

103) Das Verdienst der mosaischen Religion in dieser Hinsicht ist in Flatts Magazin, 3tes St. S. 131 ff. gegen Kant (Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, S. 179.) mit Recht vertheidigt worden.

der Völker ward, bekam der menschliche Geist die Richtung auf das Höchste und Vollkommenste, die Tugend (durch die Einheit des Weltplans und der sittlichen Gebote) Sicherheit und Heiligkeit, und alle Völker lernten sich als Eine Familie kennen, als Menschen von Einer Schöpfung und Einem Blute abstammend, unter der Regierung Eines Gottes stehend, zu Einem Ziele geleitet, durch Einen Erlöser beseligt, zu Einem ewigen Leben berufen. — Anders lernten nun die Völker über einander urtheilen, und klar wurde die Würde des Menschen, nach dem göttlichen Bilde erschaffen. Der Begriff der Menschheit, für welchen selbst die gebildeten Völker der alten Welt kein richtig bezeichnendes Wort in ihren Sprachen haben, entwickelte sich, und bekam Bedeutung; die Fesseln der Sclaverei, und der Druck, unter welchem die eine Hälfte des menschlichen Geschlechts, die weibliche, schmachtete, wurden für schändlich erkannt; das Gebot der allgemeinen Menschenliebe, das in dieser Ausdehnung dem Christenthum eigenthümlich ist, tilgte den Völkerhaß und den grausamen Patriotismus, den die alte Welt für Tugend hielt[104]); das häusliche Leben, die Erziehung und die zu diesem Behuf getroffenen Anstalten bekamen eine andre Richtung, und der Kosmopolitismus verknüpfte und veredelte die Völker. Wenn

104) Kosmopolitismus, und eine Menschenliebe, wie sie Jesus lehrt, kannten die alten Völker, selbst Griechen und Römer, nicht. Sie waren Patrioten; aber ihr Patriotismus, der das Gebot der Liebe verschlang, war Egoismus. Man denke nur an den Grundbegriff von βάρβαροι, und an den Sinn des römischen imperium. Wie hätten sie auch allgemeine Menschenliebe bei ihrer Götterlehre besitzen können? Sie stammten von den Göttern; andre Völker hatten einen niedrigern Ursprung, waren gleichsam Bastarde. Bei ihnen wohnten die Götter; sie waren daher die Lieblinge derselben. — Eine wahre göttliche Offenbarung für alle Völker kann solche Vorurtheile nicht billigen. Es gereicht daher dem Christenthume nicht zum Vorwurfe, sondern zur Empfehlung, deß es jenen römischen und griechischen Patriotismus nicht kennt, und noch weniger jene Tapferkeit, welche bei dem Römer der Inbegriff aller Tugend (virtus) war. Die Religion des Friedens und der Liebe schweigt über den Krieg; die Religion der Menschheit kennt kein Vaterland. Das Gebot: liebet euch unter einander! enthält alles, was der Christ als Mensch und Staatsbürger zu beobachten hat. In dem Reiche Jesu, bei der Menschheit, wie sie sein soll, ist kein Krieg denkbar. Das Christenthum hält diesen Zustand als Ideal fest, und beweiset dadurch, daß es die letzte, vollendende, Offenbarung ist.

einst das Christenthum die Herzen aller gebildeten Völker ganz durchdrungen haben, und nicht nur bekannt, sondern auch gekannt und befolgt werden wird; so muß die Menschheit zu Einer Familie werden, in welcher ewiger Friede und gemeinsames Streben nach Vollendung herrscht *).

§. 28.

Beglaubigung des Christenthums als göttlicher Offenbarung

b) durch den Stifter selbst.

Nach §. 26. ist nun zu erweisen, 1) daß Jesus, bei seiner Versicherung göttliche Offenbarung zu haben, weder ein Schwärmer noch ein Betrüger, und 2) daß er überhaupt ein durchaus moralischer Mann war.

Daß, und in welchem Sinne sich Jesus Offenbarung zuschrieb, ist §. 17. gezeigt worden. Das eigene Zeugniß des Dolmetschers göttlicher Offenbarung ist aber nicht überflüssig, weil das Wissen des Göttlichen aus einer höhern Anschauung ein Factum im Bewußtsein ist, von welchem nur der, der es besitzt, Kunde haben kann (Joh. 8, 13 f.). Daß Jesus mit einer solchen Behauptung von sich selbst die Welt nicht betrügen wollte, ist sonnenklar. Er hatte davon nicht den geringsten irdischen Vortheil, konnte ihn auch nicht haben, sondern den entschiedensten Nachtheil, und sah bestimmt vorher, daß er als Opfer seines Zwecks in einem frühen Tode werde fallen müssen. Betrug aber geht jederzeit auf Vortheil und Nutzen aus; dieser wäre aber in dem Anschließen an Pharisäer, Herodianer, Schriftgelehrte, nicht aber in der Opposition gegen dieselben zu suchen gewesen. Dazu kommt, daß er als Betrüger zu dem Werthe und der innern Kraft seiner Sache kein Vertrauen hätte haben können, und daher, wie alle Betrüger, durch List und Gewalt nach seinem Ziele gestrebt haben würde. Jesus aber

---

*) Lactant. div. institut. lib. V, c. 7.: „Deus — nuntium misit, qui vetus illud seculum (das goldne) fugatamque iustitiam reduceret, ne humanum genus maximis et perpetuis agitaretur erroribus. Rediit ergo species illius aurei temporis, et reddita quidem terrae, sed paucis assignata, iustitia est, quae nihil aliud est quam Dei unici pia et religiosa cultura.“ Vergleiche das. lib. V, c. 8.

vertraute blos der Güte seiner Sache und der Hülfe Gottes. Der Betrüger sucht politische Bedeutsamkeit, Jesus vermied diese durchaus; jener springt ab, oder wird doch furchtsam, wenn er sieht, daß er heftigen Widerstand findet; Jesus aber verfolgte seinen Zweck, ungeachtet der Tod ihm gewiß war. Der Betrüger ist ein unmoralischer Mensch; das ganze Leben Jesu aber stellt uns das bewundernswürdigste Bild einer Reinheit der Gesinnung und des Lebens dar, welche selbst seine vertrautesten Freunde zu dem Zeugnisse bewog, daß er nie eine Sünde gethan habe, nie ein Betrug in seinem Munde erfunden worden sei. (Vergl. §. 146.). Der Betrüger liebt nur sich, und braucht andere als Mittel für seinen Zweck; Jesus war von der aufrichtigsten und uneigennützigsten Menschenliebe beseelt. Der Betrüger, wenn er auch die Menge täuscht, bleibt doch denen nicht verborgen, die mit ihm täglich umgehen, und ihm bei Ausführung seiner Plane helfen sollen; Jesus hätte sich also unmöglich vor seinen Aposteln verbergen können. Aber Judas gerieth in Verzweiflung, als er ihn verrathen hatte, und die Apostel litten in der Fortsetzung seines Werks Schande, Marter und Tod, ohne den geringsten äußerlichen Vortheil.

Doch konnte er sich nicht selbst täuschen, und ein edler Schwärmer sein? — Dieser Vermuthung könnte allerdings einiger Schein gegeben werden, weil es von jeher Charakterzug der Schwärmer war, an die Empfindung besonderer göttlicher Einflüsse zu glauben. Da aber die Möglichkeit einer göttlichen Offenbarung und des Bewußtseins davon vorhanden ist; so kann dieser Umstand allein nichts beweisen. Auch ist es eben so unvermeidlich und aus der Natur einer göttlichen Offenbarung hervorgehend, daß der Dolmetscher derselben mit dem Schwärmer die Festigkeit der Ueberzeugung und das hohe Gefühl von dem Werthe und der Gewißheit dessen, was er vorträgt, gemein haben muß. Denn die falsche, aber subjectiv für wirklich gehaltene Ueberzeugung von empfangener Offenbarung muß natürlich Wirkungen zeigen, die der wahren Ueberzeugung in mancher Rücksicht analog sind. Aber es giebt Merkmale, wo beide sich ganz von einander trennen, an welchen also der wahre Dolmetscher der Offenbarung von dem Schwärmer hinlänglich unterschieden werden kann. Und diese sind folgende: Es ist 1) das Wesen der Schwärmerei, daß die Phantasie und das Gefühl

über den Verstand herrschen, und die Kriterien der Wahrheit nicht in dem letztern, sondern in dem erstern gesucht werden. Bei Jesu aber findet sich die höchste Klarheit des Verstandes und die volleste Reife des Urtheils. Der Schwärmer ist daher voller Widersprüche in seinen Behauptungen; Jesus aber consequent und klar. Jener weiß oft nicht, was er will; dieser ging mit größter Besonnenheit einem deutlich erkannten Ziele entgegen. Der Schwärmer verachtet 2) die Gelehrsamkeit und das Nachdenken, und besonders das geschriebene Wort; Jesus aber forderte auf, in der Schrift zu forschen, und legte stets eine große Hochachtung dagegen an den Tag. 3) Der religiöse Schwärmer verachtet immer den Gottesdienst seiner Mitbürger, und sucht etwas darin, ihn zu tadeln und sich seiner Beobachtung zu entziehen; Jesus ehrte den Cultus seiner Nation, beobachtete ihn selbst, und tadelte nur die unverständige Ausdehnung der Sabbatsfeier zum Schaden der Nächstenliebe. 4) Der religiöse Schwärmer sucht sich vor andern Menschen gern durch sonderbare Sitten und auffallende Abweichung in Kleidung und Betragen auszuzeichnen; bei Jesus und den Aposteln findet sich davon keine Spur. Er hält sich 5) für vorzüglich heilig, und setzt das Wesen der Frömmigkeit besonders gern in die Beobachtung äußerlicher Andachtsformen, und in selbst erwählte Uebungen der Gottseligkeit; Jesus aber tadelte diese Werkheiligkeit an Pharisäern und Schriftgelehrten, und setzte die Frömmigkeit in moralische Reinheit des Herzens und Lebens, in die Uebung der Liebe und die Gottesverehrung im Geist und in der Wahrheit. Der Schwärmer macht sich 6) selbst eine Moral, und hält sich besonders gern für befugt, jedes Mittel zum Zweck zu gebrauchen, weil ihn die Leidenschaft treibt; in seinem Leben ist daher auch eine Unstetigkeit des Handelns und eine Leidenschaftlichkeit sichtbar, die ihn eben so oft über die Grenzen der Klugheit als der Moral hinausführt: in Jesu aber ist die reinste Tugend, die unverrückteste Stetigkeit im pflichtmäßigen Handeln, eine stete Besonnenheit in diesem Handeln, und eine strenge Beherrschung aller Leidenschaften sichtbar. Der Schwärmer ist 7) verfolgungssüchtig und zu gewaltthätigen Maßregeln geneigt; Jesus verfolgte Niemand, und zeigte eine entschiedene Abneigung gegen alle gewaltthätige Beförderung seiner Absichten, ohnerachtet sich

ihm Gelegenheit dazu darbot [105]). Der religiöse Schwärmer sucht 8) eine Ehre darin, wegen seiner Ueberzeugungen verfolgt zu werden, und drängt sich zum Märtyrerthum; Jesus aber entzog sich seinen Feinden öfters, indem er sich in andere Gegenden begab (Matth. 12, 15. 14, 13. 15, 21.). Als ihn die kirchliche Pflicht aufs Osterfest nach Jerusalem rief, so wählte er einen einsamen Ort am Oelberg zu seinem Aufenthalte, um sich seinen Feinden zu entziehen, und er zeigte sowohl am Oelberg in seinem innern Kampfe, als am Kreuze durch den Ausruf: mein Gott, warum hast du mich verlassen? daß er weit von der Gefühllosigkeit des Schwärmers bei physischen Schmerzen entfernt war. Endlich hat 9) der religiöse Schwärmer immer eine Engherzigkeit und einen Partikularismus, nach welchem er sich von der Welt aussondert, und ein besonderes Häuflein Frommer und von Gott Begnadigter zu bilden sucht; da hingegen bei Jesu der liebevollste und umfassendste Universalismus gefunden wird, der das ganze menschliche Geschlecht umschloß.

Sollte aber noch irgend etwas erforderlich sein, um Jesum vom Verdachte der Schwärmerei zu befreien, so dürfte man nur auf den Plan verweisen, den er sich vorgesetzt hatte und ausführte.

§. 29.
Fortsetzung.
Der Plan Jesu.

Dazu zwar dürfte der religiöse Plan Jesu nicht wohl zu gebrauchen sein, wozu ihn Reinhard gebrauchen wollte, nämlich zum Beweise, daß Jesus ihn nicht ohne göttliche Offenbarung habe auffassen können; indem sich daraus nur so viel ergeben kann, daß Jesus ein Geist von ungewöhnlicher Weisheit, Güte und Tiefe war, den man mit Recht als ein auserwähltes Rüstzeug Gottes betrachten müsse. Aber das erhellt unwidersprechlich daraus, daß er kein Schwärmer sein konnte, ein Ge-

---

105) Joh. 6, 15. Matth. 21, 9 ff. Wie leicht es aber war, das jüdische Volk zu gewaltsamer Bewegung aufzuregen, zeigt das von Josephus (Archäol. B. 20. Kap. 8. §. 6. und vom jüdischen Kriege 2. B. 13. Kap. §. 5. erzählte Beispiel, dessen auch Apost. 21, 38. gedacht wird.

winn, der von größter Bedeutung ist. Die Hauptsätze der Reinhardischen Schrift [106]) sind folgende:

Jesus hatte den Plan, das ganze menschliche Geschlecht durch eine sittlich-religiöse Anstalt zu beglücken. Seine Religion sollte eine ganz allgemeine sein, und kann es sein. — Zu einem solchen, das ganze Menschengeschlecht umfassenden Plane hat sich nie ein Weiser des Alterthums erhoben; sie hatten vielmehr immer nur ihr Vaterland und ihr Volk vor Augen. Daraus erhellt, daß Jesus der größte und außerordentlichste Geist gewesen ist, der je auf Erden gelebt hat. — Aber auch ein göttlicher Gesandter? — Dieses ergiebt sich daraus, daß dieser Entwurf Jesu von solchen Fähigkeiten zeigt, welche

---

106) Versuch über den Plan, welchen der Stifter der christlichen Religion zum Besten der Menschen entwarf, von F. V. Reinhard, 5te Aufl. mit Zusätzen und Anhängen versehen von G. L. Heubner. Wittenberg, 1830. 8. Die Grundlinien seiner Schrift gab Reinhard in seiner akadem. prolusio: consilium bene merendi de universo humano genere ingenii supra hominem elati documentum. Wittenberg, 1780. und in seinen Opuscul. acad. Vol. 1. p. 234. Ausführlich erklärt sich auch darüber Planck in seiner Geschichte des Christenthums, 1ter Bd. S. 11 ff. 92 ff. und derselbe: „über die Behandlung, die Haltbarkeit und den Werth des histor. Beweises für die Göttlichkeit des Christenthums. S. 37 ff. 47 ff. Hase in s. Leben Jesu ist der Meinung, der erste Plan Jesu sei gewesen eine sittlich-religiöse Wiedergeburt seines Volks zu bewirken, dadurch auch die äußerliche Herrlichkeit der Theokratie zu erneuen und allmälig alle Völker in dieselbe hineinzuziehen. Aber später habe Jesus in seiner eigenen Verwerfung vor seinem Volke die göttliche Verwerfung jeder nationalen Beziehung seines Plans erkannt. Er habe nun das politische Moment der Theokratie verworfen, und beschlossen, ein allgemeines geistiges Reich religiösen Lebens zu gründen. Dagegen erklärte sich ausführlich Heubner am angf. Orte, deßgleichen Lücke in 2 Programmen: examinatur quae speciosius nuper commendata est, sententia de mutato per eventa adeoque sensim emendato Christi consilio. Götting. 1831. — Strauß, indem er Hase's Ansicht gleichfalls bestreitet, meint (Leben Jesu 1. Thl. S. 550 f.), Jesus habe das messianische Reich erst in der παλιγγενεσίᾳ, nach der Todtenauferstehung erwartet, zwar als ein äußerliches, aber nicht durch ihn, sondern durch Gottes Macht zu errichtendes, für welches auch Gott allein die rechte Zeit kenne. Mark. 13, 32. Jesu Erwartung vom Messiasreiche sei daher weder auf ein gemeines irdisches, noch auf ein blos ideales Reich, wie im Evangelio Johannis, zu beziehen, sondern auf ein überweltliches Gottesreich am Ende der Dinge.

Jesus nicht ohne besondere Mitwirkung und einen besondern Einfluß Gottes hat erlangen können. Dieser Plan setzt nämlich 1) die größte Weisheit und den durchdringendsten Verstand voraus. Dieses erhellet aus der Wahl und Beschaffenheit des Mittels, durch welches Jesus das menschliche Geschlecht beglücken wollte, nämlich durch Stiftung einer gemeinnützigen Religion, welche alles, was die gebildetste menschliche Vernunft über die Religion erkennet, in sich vereiniget, dasselbe sowohl gereiniget, als ergänzt darstellt, und eine Moral lehrt, welche weder etwas Leichtsinniges noch etwas Ueberspanntes, sondern das enthält, was der menschlichen Natur und der Bildung zur sittlichen Vollkommenheit am angemessensten ist. Eine solche Weisheit und tiefe Kenntniß des Menschen, als Jesus dabei zeigte, findet man aber nicht nur bei keinem andern Weisen des Alterthums, sondern Jesus konnte auch diese Vorzüge nicht durch eine natürliche Bildung erhalten. Denn die Nation, unter welcher er geboren und erzogen wurde, hing an den gröbsten theoretischen und praktischen Irrthümern, und war dem gröbsten Aberglauben ergeben; er hatte eine Beschäftigung in seiner Jugend, die seinen Geist niederdrückte; er genoß keinen besondern Unterricht, und wuchs in einer Gegend auf, welche selbst bei den Juden für eine der finstersten galt. Unter diesen Umständen konnte er der Weise nicht werden, der er war, wenn ihn nicht Gott aufklärte [107]).

Sein Plan zeugte 2) von der größten Stärke und Festigkeit der Seele. Jesus wollte den Aberglauben und die Laster seines Zeitalters stürzen, und die ganze Menschheit aufklären und veredeln. Welch ein ungeheures Unternehmen! Welche unübersteigliche Schwierigkeiten waren dabei zu überwinden! Wie fest hingen die Juden an Moses, und die Heiden an der Abgötterei! Nicht einmal die Apostel wollten ihre Vorurtheile ablegen, und in seine höhern Ideen eingehen; noch weni-

107) Bessere Vorstellungen als die herrschenden fand Jesus doch schon in den heiligen Schriften seines Volks, z. B. von Gottesverehrung, Ps. 40, 7—9. 51, 18 f. Jes. 1, 11 ff. 66, 3. — Hiob 31, 29 f. Sprüchw. 24, 17 f. 25, 21 f. Uebrigens bedenke man, was Philo, was Josephus unter diesem Volke wurden. Man hat wohl keinen Grund, die Rohheit des großen Haufens, den die Pharisäer (die Jesuiten der Juden) bearbeiteten, mit den Einsichten der Gebildeten zu verwechseln.

ger konnte er bei dem großen Haufen wirken. Er sah es über dieses vorher, daß ihn seine mächtigen Feinde bald ergreifen und tödten würden, und daß er also seinem großen Werke entzogen werden würde, ehe noch etwas Beträchtliches geschehen konnte. Demungeachtet verfolgte er einen Plan, den unter diesen Umständen jeder andre Mensch aufgegeben haben würde, unerschütterlich und standhaft. Woher aber diese Stärke der Seele? Sie war nicht das wilde Feuer des Eroberers, sondern die besonnene Wirksamkeit eines aufgeklärten Verstandes. Weder seine Erziehung, noch großer Rang, noch der Besitz einer bedeutenden Macht, noch der glückliche Erfolg des Anfangs konnten ihm diese Stärke geben. Nur der Gedanke, daß es Gottes Sache sei, die er unternehme und das lebhafte Bewußtsein göttlicher Unterstützung konnten diesen Muth in ihm erzeugen. Er mußte es wissen, daß Gott sein Werk, trotz aller Hindernisse, hinausführen werde [108]). — Sein Plan erforderte

3) **die größte Güte des Herzens und uneingeschränktes Wohlwollen gegen das ganze menschliche Geschlecht.** Seine Liebe umfaßte das Glück **aller** Menschen, und war unbegrenzt. Er zeigte sie nicht nur im Leben, sondern uneingeschränkte Liebe zum menschlichen Geschlechte machte auch den Grund seiner Sittenlehre und des Werkes der Erlösung aus. Auch diese Eigenschaft, die sich bei keinem Weisen des Alterthums findet, war außerordentlich. Die jüdische Nation war ganz von einer solchen Menschenliebe entfernt; sie haßte und verachtete alle andre Völker; und auch keine andre Nation hatte sich je über ihren egoistischen Patriotismus erhoben. — Auch dieses liebevolle Herz konnte also Jesus nach der Lage, in der er sich befand, nicht von selbst besitzen; es mußte ein Geschenk der Gottheit sein, die durch ihn den hohen Plan zur Beglückung des menschlichen Geschlechts ausführen wollte.

Da nun Jesus diese außerordentlichen Eigenschaften nach dem gewöhnlichen Laufe der Natur und seiner Lage unmöglich

---

108) **Origen.** contra Cels. II, 79. sagt: ein bloßer Mensch hätte ohne Gott nicht wagen können, seine Lehre in der ganzen Welt zu verbreiten, er hätte nicht vermocht, den Widerstand der Könige und Mächtigen gegen seine Lehre zu überwinden, und so viele Menschen ganz umzuändern. *Ἀλλ' ἐπεὶ δύναμις τοῦ Θεοῦ ὁ Χριστὸς ἦν, καὶ σοφία τοῦ πατρὸς, διὰ τοῦτο ταῦτα πεποίηκε, καὶ ἔτι ποιεῖ.*

besitzen oder entwickeln konnte; so müssen wir seine Eigenschaften und seine vollendete Bildung als ein besonderes Geschenk der Gottheit, und ihn als das Werkzeug außerordentlicher göttlicher Absichten betrachten [109]).

Daß aber der Plan Jesu noch nicht ganz ausgeführt ist, schwächt (nach Reinhards Meinung) den daraus gezogenen Schluß nicht, bei dem alles nur darauf ankommt, daß Jesus einen solchen Plan hatte. — So scharfsinnig aber auch Reinhards Schrift ist, so muß man doch erkennen, daß er den Plan Jesu mehr aus dem Erfolg als aus bestimmten Aeußerungen Jesu entwickelte, daß Hase ganz recht hat, wenn er in vielen Stellen der Reden Jesu nur erst die Hinweisung auf eine nationale Theokratie findet, und daß die Apostel nur langsam und fast widerstrebend auf eine universelle Bestimmung des Christenthums und dessen Trennung vom Mosaismus eingingen. Nach der Natur der Sache mußte sich auch Jesus Anfangs, um die Gemüther zu gewinnen, wohl nur auf sein Volk einschränken, und die Idèe des Reiches Gottes und dessen Entwickelung an das, was er schon vorfand, anknüpfen. — Das aber, was Reinhard über die geistige Größe Jesu so schön gesagt hat, läßt sich auf eine für das Gefühl sehr ansprechende Weise mit Ullmanns Gedanken (Studien und Kritiken, Jahrg. 1835. S. 601.) verknüpfen, nämlich daß Jesus nicht blos durch das Wort, sondern durch sein ganzes Leben eine Offenbarung Gottes wurde. Die Lebenserscheinung Christi sei die ursprüngliche Darstellung eines göttlichen Lebens, durch dessen schöpferische Kraft dann auch ein neues gottgeweihtes Leben in der Menschheit erzeugt wurde. Gott habe sich offenbaren müssen nicht nur im Weltall, sondern auch in der Hoheit eines vollendet sittlichen, heiligen Daseins. Diese Vorstellung schließt sich sehr gut an die Johanneische an, daß der Logos in Christo Mensch geworden sei, und durch Lehre

---

109) Zu vergleichen ist: J. H. Tieftrunk: einzig möglicher Zweck Jesu, aus dem Grundgesetz der Religion entwickelt, 2te Aufl. Berlin, 1793. 8. — J. L. Eggers: über den moral. Werth der Theorien vom Zwecke Jesu. Hannov. 1794. 8. — Greiling: Aphorismen über die intellectuelle Selbstbildung Jesu, und dessen Bildungsmittel, gemäß den Winken der evangel. Geschichte; in Henke's Mus. 2ter Bd. 2tes St. — Ueber Jesus religiösen und wissenschaftl. Charakter; ein Beitrag zu dessen näherer Würdigung. In Scherers Schriftforscher, 3tes St. Nr. 3.

und göttliches Leben die, welche ihn aufnehmen, zu Kindern Gottes mache.

§. 30. Fortsetzung.
(Die Weissagung von dem Messias, und Jesu Weissagungen.)

Nach §. 26. wurden Weissagungen und Wunder als Beförderungsmittel der Einführung einer göttlichen Offenbarung angesehen, nicht aber als wissenschaftliche Beweise ihrer Göttlichkeit. — Und dieses ergiebt sich auch aus dem, was in beiderlei Hinsicht bei Jesu Statt findet.

Zuerst von den **Weissagungen**. Es giebt theils Weissagungen des A. T. über den künftigen Messias, theils von Jesu selbst aufgestellte Weissagungen. — 1) Die Weissagungen des A. T. können für nicht mehr anerkannt werden, als für eine allgemeine von der Vorsehung getroffene Einleitung auf die Entstehung des Christenthums unter dem jüdischen Volke. Ehemals betrachtete man sie als von Gott selbst zu Charakterisirung des Messias besonders ausgestellte Vorhersagungen [110]), und ging dabei von der Vorstellung aus: Gott habe beschlossen, dem gefallenen menschlichen Geschlechte durch einen außerordentlichen

---

110) Der biblische Begriff נְבוּאָה (Esr. 6, 14.) und προφητεία ist viel weiter, als der dogmatische Begriff von Weissagung, und bedeutet jedes (wahre oder falsche) Vorhersagen der Zukunft, und jeden Ausspruch des Geistes Gottes. — Ueber Weissagung überhaupt s. **Leß**: über die Religion, 2ter Thl. S. 863 ff. G. F. **Seiler**: die Weissagung und ihre Erfüllung aus der heiligen Schrift dargestellt. Erlangen, 1794. 8. — **Dess.** programmata: de vaticiniorum caussis atque finibus; in s. Opusc. theol. Collect. I. J. **Konynenburg**: Untersuch. über die Natur der alttestam. Weissag. auf den Messias. Lingen, 1795. 8. C. A. **Zeller**: diss. (praes. **Storr**) de vi argumenti a vaticiniis S. S. ad confirmandam relig. christ. veritatem propositi. Tübing. 1797. 4. G. F. **Griesinger**: Prüfung des gemeinen Begriffs von dem übernatürl. Ursprung der prophet. Weissagung. Stuttg. 1818. 8. Vergl. **Ziegler** in **Henke's** Magaz. 1ter Bd. 2tes St. **Justi** in den Memorabil. von **Paulus**, 1ter Bd. 3tes St. Beiträge zur Beförderung des vernünftigen Denkens. 12tes Hft. E. W. **Hengstenberg**: Christologie des A. T., und Commentar über die messianischen Weissagungen der Propheten; 1 Thl. 1te und 2te Abth. Berlin, 1829. Vergl. mit **Umbreits** christologischen Beiträgen, in den theolog. Studien und Kritiken. 3ter B. S. 3 ff.

Gesandten (Messias) wieder zu helfen, und, theils um die Hoffnungen der Menschen auf Begnadigung zu beleben, theils aber und hauptsächlich, um die Person dieses Gesandten genau zu bezeichnen, in den frühern Offenbarungen des A. T., durch die Propheten, die Person des Messias und seine Schicksale auf das Genaueste vorhersagen und ankündigen lassen. Er solle nämlich aus dem Geschlechte Davids abstammen, zu Bethlehem von einer Jungfrau geboren werden, eine neue Religion, auch für die nicht-jüdischen Völker, stiften, verkannt, verfolgt, für die Sünden der Welt getödtet werden, aber nicht im Grabe bleiben, sondern wieder auferstehen. S. Genes. 3, 15. 12, 2. 3. 22, 18. 26, 4. 49, 10. Deut. 18, 18. Ps. 2. Ps. 8. Ps. 16. Ps. 22. Ps. 40. Ps. 45. Ps. 69. Ps. 72. Ps. 110. Hos. 3, 4. 5. Mich. 4, 1—8. 5, 1—7. Hagg. 2, 6—9. Zach. 9, 9. 10. 11, 12. 13. 12, 10—14. 13, 7—9. Mal. 3, 1—4. 4, 1—6. Jes. 2, 1—4. 7, 14—16. 8, 23. 9, 1—6. 11, 1—14. 40, 1—11. 42, 1—4. 52, 13 ff. Kap. 53. Kap. 60, 1 ff. Jer. 31, 31 ff. Kap. 23, 1—8. Kap. 33, 14—22. vergl. mit 2 Sam. 7, 16 ff. Hos. 3, 5. Amos 9, 11—15. Joel 3, 1—4. Zeph. 3, 9—20. Zach. 8, 1 ff. Dan. 2, 44. 7, 13. 14. 26. 27. Eine vollständige Aufzählung aller vom Messias angegebenen Merkmale nannte man **prophetische Theologie**[111]). Man schloß, daß Jesus, weil in ihm alle von den Propheten aufgestellte Merkmale zuträfen, der von Gott verheißene große Gesandte und Erlöser der Menschen (Messias) sein müsse *). — Man

111) S. C. A. **Crusii** Hypomnemata ad theolog. propheticam. Pars I—III. Lips. 1764—1778. 8. — Aus diesem Gesichtspunkte haben die Weissag. betrachtet: **Regenbogen** in den Verhandelingen der Teylerschen Gesellschaft zu Vertheidigung der christl. Religion. Amsterd. 1798. 8. — G. F. **Seiler**, s. Anmerk. 110. **Kleuker**: Prüfung der vorzüglichsten Beweise für die Wahrheit des Christenthums. 1ter Th. 4te Abth. **Dess.** tractat. de nexu, qualis constet inter utrumque divinae constitutionis foedus, prophetico, ad 1 Petr. 1, 10—12. Helmst. 1792. 8. J. E. **Schütze**: Jesus der verheißene und offenbarte Messias. Halle, 1775. gr. 8.

*) Die Kirchenväter legten einen besondern Werth auf die Weissagungen des alten Testaments. Man s. hierüber **Origenes** c. Cels. lib. I, §. 49—55. und dessen Commentar. in Joann. T. II, §. 28. Bei ihrer allegorischen Erklärung fanden sie freilich nicht weniger als alle, auch die kleinsten Umstände des Lebens Jesu im A. T. vorhergesagt.

begeht aber erstlich bei diesem Beweise eine petitionem principii, wenn man die Weissagungen des A. T. sogleich als göttliche annimmt; und zweitens sind die Stellen, welche man für Weissagungen auf das Persönliche in Jesu hält, so beschaffen, daß man Grund hat, sie für nicht messianisch zu halten, da hingegen wieder die messianischen Stellen nichts auf Jesu Persönlichkeit Bezügliches enthalten. Zwar verließen sich die ältern Theologen allein auf das N. T., und behaupteten, daß alle Stellen des alten Testaments, welche Jesus und die Apostel als Weissagungen anführen, auch Weissagungen sein müßten; denn sie, als göttliche Gesandte, müßten das A. T. am richtigsten auslegen können. Da jedoch aus den Weissagungen erst bewiesen werden soll, daß Jesus ein göttlicher Gesandter war; so darf man den Beweis, daß es Weissagungen gebe, nicht aus Jesu göttlichem Ansehen führen, ohne einen Zirkel zu machen. Ueberhaupt ergiebt sich aus Jesu und der Apostel Aeußerungen zwar so viel, daß sie (§. 19.) Weissagungen auf einen künftigen Welterlöser im A. T. fanden, nicht aber Weissagungen auf Jesu Person und Individualität. Vielmehr kann es gar nicht geläugnet werden, daß die neutestamentlichen Schriftsteller viele Stellen des A. T. auf Jesum anwenden, die offenbar eigentlich von etwas ganz anderem handeln [112]). Es gehören aber diese Stellen zur Accommodation in der Form des Vortrags, es waren Beweise ad hominem, und hauptsächlich für die Juden, und um diese zu überzeugen berechnet. Jesus und die Apostel mußten alle Schicksale Jesu mit Stellen der Propheten belegen, weil die Juden dieses verlangten, und sich aus alttestamentlichen Stellen bereits eine Vorstellung vom Messias gebildet hatten, wovon sich Spuren im N. T. (s. Matth. 2, 5. Joh. 7, 42.), und in den Schriften der Juden finden [113]).

---

112) J. Chr. R. Eckermann: de vaticiniis libri duo. Hamb. 1784. 8. — Chr. G. Kündl: Messian. Weissagungen des A. T. übers. und erläut. Leipz. 1792. 8. — J. Konynenburg, s. Anmerk. 110. C. F. Ammon: Entwurf einer Christologie des A. T. Erl. 1794 8. — Ueber die Citationen des A. T. in den drei ersten Evangel. in Eckermanns theol. Beiträg. 1ter u. 2ter Bd. — Ausführliche Erklärung der sämmtlichen messian. Weissagungen des A. T. Altenburg und Erfurt, 1801. gr. 8. — C. F. Hufnagel: de Psalmis prophetias Messianas continentibus. Erlang. 1783. und in den Commentat. theol. ed. a Kuinoel, Rup. et Velth. Vol. III.

113) s. G. Olearius: Beweis, daß Jesus der wahre Messias sei.

Hierbei sahen aber die Juden nicht darauf, ob die Worte, die sie als Weissagungen betrachteten, nicht von etwas ganz anderem handelten: es war ihnen genug, wenn sie nur auf den jedesmaligen Gegenstand angewendet werden konnten; daher es auch keinen befremden konnte, daß Paulus Ps. 2, 7. von der Auferstehung Jesu (Apost. 13, 33.), der Verfasser des Briefs an die Hebräer aber (Kap. 1, 5.) von Jesu göttlicher Natur erklärte. Die Juden hegten die Meinung, daß die alten Propheten selbst den Sinn der Weissagungen nicht jederzeit ganz verstanden, und daß Worte, welche sie über Gegenstände ihrer Zeit niedergeschrieben hätten, zugleich und ihnen unbewußt die zukünftigen messianischen Dinge mit vorstellen sollten. Auf diese Meinung scheint sich auch Petrus (2 Br. 1, 20.) zu berufen[114]. Ueberhaupt hatte man in den ersten Zeiten die Meinung, daß der Erfolg es sei, der den wahren Sinn der Weissagung enthülle, und daß man durch den Erfolg berechtigt werde, sie von diesem zu erklären[115].

So viel ist hingegen außer Streit, daß in dem A. T. allerdings sich Ankündigungen von einem großen Gottgesandten, einem Gesalbten (מָשִׁיחַ) des Herrn aus Davids Geschlecht finden, der bald als ein glücklicher König, das goldene Zeitalter mit allgemeinen Frieden bringend, bald als der Stifter einer

---

Leipz. 1714. 8. — Chr. Schöttgen: Jesus der wahre Messias aus der alten und reinen jüdischen Theologie. Leipz. 1748. 8. — Rich. Kidder: Beweis, daß Jesus der wahre Messias sei. 2 Thle. Rost. 1751. 4. — E. H. Stahl: von den messianischen Zeiten. In Eichhorns Bibl. 6ter Bd. 4tes St. — J. E. C. Schmidt: Christologische Fragmente. In seiner Bibl. für Kritik und Exegese des N. T. 1ter Bd. 1tes und 3tes St.

114) Ueber diese Stelle s. Kleukers vorhin Not. 111. angeführt. tract. G. C. Knapp: prol. in loc. 2 Petr. 1, 19—21. Hal. 1785. (und in s. Scriptis T. I. p. 1 etc.). — E. R. Frank in Henke's neuem Magaz. 1ter Bd. 2tes St.

115) Irenaeus adv. haer. IV, 26.: omnis prophetia, priusquam habeat effectum, aenigmata et ambiguitates sunt hominibus. Cum autem venerit tempus et evenerit quod prophetatum est, tunc prophetiae habent liquidam et certam expositionem. Origen. Comment. in Ioann. T. VI, §. 2.: *διχῶς ἐστιν ἰδεῖν ἀποκαλυπτόμενον· καθ᾽ ἕνα μὲν τρόπον, ὅτε νοεῖται, καθ᾽ ἕτερον δὲ ἐὰν ᾖ τοῦτο προφητευόμενον, ὥστε καὶ πληρωθῆναι αὐτό· τότε γὰρ ἀποκαλύπτεται ὅτε ἐπιτελεῖται πληρούμενον.* S. auch Origen. de Princip. lib. IV. §. 6. 7. und Lactantii divin. instit. lib. IV, c. 20.

neuen religiösen Oekonomie dargestellt wird, der die Theokratie (Kenntniß und Verehrung des einen, wahren Gottes) und das göttliche Gesetz zu allen Nationen verbreiten und der Urheber eines neuen geistigen Lebens sein würde (Jes. 2, 2 ff. 9, 2—7. 11, 1—16. 42, 1 ff. 60, 1 ff. Jer. 23, 1—8. 31, 31 ff. 33, 14 ff. Dan. 7, 13—23. Mich. 4, 11 ff. 5, 1 ff. Hagg. 2, 6 ff. Zach. 9, 9 f. Malach. 3, 1 ff.). Wäre dieses nicht, so würde sich auch nicht erklären lassen, wie die Erwartung eines Messias bei dem jüdischen Volke so fest und so allgemein hätte werden können. Auch erklärte Jesus selbst das Dasein solcher Weissagungen im A. T., Joh. 5, 43. 46. Luk. 24, 44—47.

Dieses hat man neuerdings wohl erkannt [116]), und daher dem Beweise aus den Weissagungen des A. T. eine andere Wendung gegeben. Man hat es zugestanden, daß es zwar messianische Weissagungen, aber doch keine auf die Individualität der Person Jesu gehenden Vorhersagungen im A. Test. gebe. Ohne sich daher auf die Deutung jedes einzelnen Umstandes oder jeder als Weissagung angeführten Stelle einzulassen, hat man mehr auf das Ganze gesehen: daß nämlich durch Veranstaltung der göttlichen Vorsehung die Erwartung eines außerordentlichen göttlichen Gesandten bei den Juden erregt, bis auf einen gewissen Grad ausgebildet, und dieses Volk dadurch vorbereitet worden sei, Jesum als göttlichen Gesandten anzuerkennen und willig aufzunehmen. Gewiß ist es bei der alttestamentlichen Weissagung, daß sie Jahrhunderte vor Jesu ausgestellt, also nicht ein vaticinium post eventum ist. Denn daß das alte Testament lange vor Christo in seiner jetzigen Form vorhanden war, ist unzweifelhaft, und wird auch durch das Vorhandensein der vorchristlichen Uebersetzung der 70 Dolmetscher bestätigt. Gewiß ist ferner, daß diese Weissagung einen großen Gottgesandten verkündigt, der die Theokratie aufs Neue verherrlichen, und sie über Palästina hinaus verbreiten werde, so wie es gewiß ist, daß durch diese Prophetie die Erwartung des jüdischen Volks auf einen

---

116) S. hauptsächl. C. F. Ammons Entwurf einer Christologie des A. T. Erlang. 1794. gr. 8. — Heß: vom Reiche Gottes, 2 Bde. 2te Aufl. Zürch, 1796. 8. — Herder: vom Erlöser der Menschen nach den drei ersten Evangelien. In seinen christl. Schriften, 2 Bde. Riga, 1796. 8. Derselbe: von Gottes Sohn, der Welt Heiland, nach Johann. Ev. — s. christl. Schrift. 3te Samml. Riga, 1797. 8.

Messias erzeugt und belebt worden ist. Gewiß ist endlich, daß sich bei keinem andern Volke eine Prophetie solches Inhalts findet, als beim jüdischen. Da nun gerade hier derjenige geboren wurde und auftrat, der die Prophetie in ihrem höchsten und edelsten Sinne erfüllte, so kann das Gemüth, wenn es einmal an Gott und Vorsehung glaubt, nicht umhin, hier einen göttlich geordneten Zusammenhang zwischen Weissagung und Erfüllung anzuerkennen. Daß aber die Prophetie des alten Test. das Reich Gottes nur noch in solcher Weise auffassen konnte, wie es die damalige Zeitbildung erforderte, folgt aus dem, was oben über den Stufengang der Offenbarung gesagt worden ist. Alle Künsteleien, die Weissagung zu spätern, im Laufe der Zeit erst entwickelten Anschauungen der Idee zu deuten, sind nutzlos, und können den Glauben nicht stärken, sondern eher schwächen.

Was die von Jesu selbst ausgestellten Weissagungen [117]) betrifft, so sind sie folgende: 1) seine Religion werde von den Juden verworfen, von den Heiden aber angenommen werden, Luk. 13, 28—30. Joh. 10, 16. Nach den Erfahrungen aber, die Jesus gemacht hatte (Matth. 8, 5. 15, 22.), und nach seiner Kenntniß von der Störrigkeit der Juden, auch wohl geleitet durch Aussprüche des A. Test. (Jes. 2, 3 f. 60, 1 ff.), konnte Jesus diese Hoffnung wohl fassen, und es ist kein Grund vorhanden, hier nothwendig an göttliche Offenbarung zu denken. — 2) Das jüdische Volk werde im Kriege zerstreut, Jerusalem belagert, erobert und mit dem Tempel zerstört werden, Matth. 24. Mark. 13. Luk. 19, 42 ff. 21, 6 ff. [118]). Bei der so offnen Ungeduld, mit welcher die Juden das römische Joch trugen, bei ihrer Geneigtheit zur Empörung, mußte Jesus, als Weiser, eine Katastrophe vorhersehen. Da aber die Hauptfestung des Landes Jerusalem, da es den Juden zugleich

---

117) Den Beweis aus Jesu eigenen Weissagungen hat neuerlich zu führen gesucht C. F. Stäudlin: Jesus, der göttl. Prophet. Götting. 1824. 8. Vergl. die Recens. in der Leipz. Literatur-Zeitung, Jahrgang 1826. No. 43 f.

118) J. A. Schlegel: Weissagung Jesu von der Zerstörung Jerusalems, erläutert und mit der Geschichte verglichen. Lpz. 1777. 8. Jahn: Erklärung der Weissagung Jesu von der Zerstörung der Stadt Jerusalem, des Tempels und des jüdischen Staats. In Bengels Archiv, 2ter Bd. 1tes und 2tes St.

die heilige Stadt war, da es **religiöser Fanatismus** war, der das Volk immer zum Aufruhr trieb; so war es auch wahrscheinlich, daß die Kraft der Nation sich bei der Vertheidigung Jerusalems und des Tempels sammeln, und dadurch die Zerstörung beider herbeiführen würde. Denn daß die Juden der Macht der Römer erliegen würden, konnte einem uneingenommenen Verstande nicht zweifelhaft sein, so wie auch die Zerstreuung der Juden in der Sitte der alten Welt, überwundene Völker in andere Länder zu vertheilen, für diesen Fall im voraus zu erwarten stand. Auch hier ist nichts, was unmöglich gewesen wäre vorherzusehen. — Er sagte 3) vorher, er werde beim bevorstehenden Passahfeste gefangen, von dem jüdischen Synedrio zum Tode verurtheilt, den Römern übergeben, geschmähet, gegeisselt und gekreuziget werden, aber am dritten Tage wieder auferstehen, Matth. 16, 21. 20, 18 f. 27, 63 ff. Mark. 8, 31. 9, 31. 10, 33 f. Luk. 9, 21. 18, 32—34. Joh. 2, 19—22. Bei den steten Nachstellungen der Pharisäer und Schriftgelehrten, ihren wiederholten Versuchen, eine Ursache zu finden um Jesum criminell verfolgen zu können, bei ihrer Abhängigkeit vom römischen Landpfleger, der die Todesurtheile bestätigen mußte, bei dem von ihnen schon früher gemachten Versuch, Jesum als Empörer gegen die Römer darzustellen (Matth. 22, 16 ff.), und der bekannten Sitte der Römer, die Empörer zu kreuzigen, war in dieser Vorhersagung nichts, was unmöglich gewesen wäre vorherzusehen *), als die **Auferstehung** am

*) **Strauß** im Leben Jesu 2ter B. S. 340. sucht zu beweisen, daß Jesus seinen Tod nicht habe vorhersehen können, um zu dem Schlusse zu gelangen, daß er ihn gar nicht vorher gesagt habe. Seine Gründe sind: „wie konnte Jesus so gewiß wissen, ob nicht Herodes, der (Luk. 13, 31.) eine gefährliche Aufmerksamkeit auf ihn gerichtet hatte, der Priesterparthei zuvorkommen würde? Oder wer versicherte ihn denn, daß nicht einer der tumultuarischen Mordversuche der Priesterparthei (Joh. 8, 59. 10, 31.) doch endlich gelingen, und er also, wie späterhin Stephanus, ohne weitere Förmlichkeit, und ohne vorgängige Ablieferung an die Römer, seinen Tod auf ganz andre Weise als durch die Kreuzigung finden könne? Endlich, wie konnte er so zuversichtlich behaupten, daß grade der nächste Anschlag, nach so vielen mißlungenen, den Feinden glücken, und eben die jetzt bevorstehende Festreise seine letzte sein würde?" — Damit wird nichts gesagt als: es gab noch andre Möglichkeiten, wie Jesus das Leben verlieren konnte. Wer wird das läugnen? Er konnte auch unterwegs von Räubern erschlagen werden. Die

dritten Tage allein[119]). Dieses Ereigniß selbst und noch mehr der dritte Tag, an dem es geschehen sollte, war durchaus nicht vorherzusehen, und das Vorhersagen desselben entspricht daher ganz dem Begriffe einer Weissagung. Was indessen die Beweiskraft derselben betrifft; so kann bei dem, der nicht schon gläubig ist, das, was §. 26. erinnert worden ist, auch in diesem Falle eintreten und die Kraft derselben schwächen, besonders der Gedanke, daß vielleicht von den Aposteln gewisse Aussprüche Jesu späterhin allegorisch von seiner Auferstehung verstanden, und in einen eigentlichen bestimmten Ausdruck verwandelt, oder unbestimmtere Aeußerungen in bestimmtere Formen eingekleidet worden seien[120]). Und es läßt sich nicht läugnen, daß diese Meinung vieles für sich hat. Es finden sich nämlich wirklich 1) Aussprüche Jesu von einer Wiedervereinigung mit seinen Freun-

---

Sache ist nur, daß Jesus die andern Möglichkeiten nicht wahrscheinlich fand, wozu er eine Menge triftiger Gründe haben konnte, die wir nicht wissen. Die letztere Möglichkeit hebt die erstere auf. Außerdem wird außer der angeführten Stelle nirgends gesagt, daß Herodes ihm nach dem Leben getrachtet hätte, und am wenigsten hatte er wohl beim Passahfeste zu Jerusalem, wo der römische Landpfleger herrschte, von Herodes zu fürchten. Daß die Priester es doch nicht gewagt haben, Hand an ihn zu legen, wegen des Volks, wird an mehrern Orten gesagt. Dieß aber, daß er jetzt zum Passahfeste nach Jerusalem ging, war wohl Grundes genug, grade jetzt einen Angriff auf sein Leben von der Priesterparthei zu besorgen, der in Gegenwart des römischen Landpflegers wohl kaum durch einen andern vollzogen werden konnte als grade durch ihn. Ueberhaupt aber enthält das, was Johannes Kap. 11, 47—57. erzählt, vollgültigen Grund, warum Jesus bei dieser Reise den Tod erwarten mußte.

119) F. V. Reinhard: comment. de Christo suam dum viveret resurrectionem praedicente. Vit. 1781. und in s. Opusc. acad. II. 30. Süskind, in Flatts Magaz. 7tes St. S. 181 ff. — Andere minder wichtige Vorhersagungen Jesu, die sich Matth. 10, 16—19. 23, 34. 24, 9 f. Luk. 21, 16 f. Joh. 16, 1—4. Matth. 26, 21. 34. Joh. 1, 48. 2, 25. 4, 17 ff. 7, 33. 11, 11. 12, 32 f. 6, 70. 13, 1 ff. 18. 16, 30. 21, 22. finden, können hier füglich übergangen werden.

120) Dieses wurde behauptet in Eichhorns Biblioth. 7ter Bd. S. 1039 ff. und in J. Ph. C. Henke's progr. quo illustratur Ioannes apostolus nonnullorum Iesu apophthegmatum in suo Evangelio et ipse interpres. Helmst. 1798. 4. (Dagegen s. Süskind, in Flatts Magaz. 7tes St.) — Ferner Kaiser, in s. bibl. Theol. 1ter Bd. S. 246 ff. Paulus in s. Commentar, 2ter Bd. S. 564 ff. Wegscheider, instit. th. chr. p. 214. Vergl. Ammon Summa th. chr. §. 19.

den (Joh. 14, 18 f. 16, 16—22.), die wohl späterhin von einem irdischen Wiedersehen nach dem Tode erklärt werden konnten; und auch 2) allegorische Aussprüche, wie z. B. der vom Zerbrechen des Tempels Matth. 26, 60 f. 27, 40. Mark. 14, 58. 15, 29., den Jesus wahrscheinlich von der Kirche Gottes gesagt haben mag, wie besonders Apostelg. 6, 14. und Mark. 14, 58. der ναὸς χειροποίητος und ἄλλος ἀχειροποίητος zeigt, indem das letztere offenbar auf einen geistigen, unsichtbaren Tempel deutet, den jedoch Johannes K. 2, 19—22. nach dem Erfolge, wie er selbst sagt (v. 22.), von dem Leibe Christi erklärte; deßgleichen die Vergleichung Jesu mit Jonas, die nach der Relation des Lukas K. 11, 29 ff. von Jesu auf das Verhältniß des Propheten zu den Niniviten, von Matthäus aber K. 12, 38—40. auf das Verweilen des Jonas im Bauche des Fisches, als Symbol des Verweilens Jesu im Hades, bezogen wird [121]). 3) Scheinen die Apostel vor Jesu Auferstehung selbst nichts Bestimmtes davon gewußt zu haben, daß Jesus auferstehen würde. Denn dieses sagt Johannes K. 20, 9. nicht nur ausdrücklich, und führt daher auch keinen einzigen Ausspruch Jesu über seine Auferstehung an, ausgenommen das dunkle Orakel vom Tempelbrechen (K. 2, 19.), sondern er läßt auch Jesum in seinen letzten Reden kein Wort von seiner Auferstehung erwähnen, so tröstlich dieses auch den Jüngern gewesen sein würde (Joh. 7, 33 f. 8, 21. 13, 36 f. 16, 5. 10. 16—28. 17, 4. 11.). Auch erklärt sich daraus, wie die Jünger nach seinem Tode so trostlos waren, und so schwer an seine Auferstehung glaubten (Mark. 16, 18. Luk. 24, 11. 21, 37 ff. Joh. 20, 9. 25.) und wie die Freundinnen Jesu (Matth. 28, 1.) auf den Gedanken kommen konnten, Jesu Leichnam einzubalsamiren. Auch tadelte Jesus Luk. 24, 25 f. die Jünger nicht, daß sie seiner Vorhersagung der Auferstehung, sondern darum, daß sie der Schrift nicht geglaubt hätten. Dazu kommt, 4) daß Jesus selbst sich so erklärte, als ob er seine Apostel vor seiner Wieder-

---

121) Aehnliche allegorische Deutungen nach spätern Erfolgen finden sich Matth. 2, 23. Joh. 12, 32 f. Röm. 10, 18. Joh. 7, 38 f. 21, 18 f. und v. 22. 23., wo der Referent selbst die von andern gemachte spätere Deutung eines Ausspruchs Jesu verwirft. Auf ähnliche Weise erklärten die Rabbinen die bildlichen Stellen Hos. 6, 2. Ezech. 34, 23. 37, 13. Jes. 26, 19. Ps. 3, 6. 116, 9. von der Auferstehung der Todten.

kunft zur Eröffnung seines Reichs nicht wiedersehen würde (Matth. 26, 29. Mark. 14, 25. Luk. 22, 18.) und 5) daß sich, wenn er seiner glorreichen Auferstehung gewiß war, seine Trauer und sein Verzagen bei seinem Tode kaum würde erklären lassen (Matth. 26, 38—44. 27, 46. Mark. 14, 33—39. 15, 34. Luk. 22, 41 ff.)[122]). Auch gesteht Jesus selbst, 6) daß er von solchen Dingen, welche von Gottes Willen abhängen, kein Vorherwissen habe, Matth. 24, 36. Mark. 13, 32. Apost. 1, 7. — Diese Gründe geben allerdings der Vermuthung Gewicht, daß Jesus nicht gerade mit den Worten, welche Matthäus, Markus und Lukas als die seinigen anführen, von seiner Auferstehung möge gesprochen haben. Und dieses scheinen sie selbst anzudeuten, da sie dieselben Worte, die sie Jesu in den Mund legen, Matth. 16, 21. Mark. 8, 31., mit den Worten einleiten: ἤρξατο δεικνύειν, ὅτι δεῖ αὐτὸν κ. τ. λ. Es kann ihnen daher wohl begegnet sein, daß sie Jesu Andeutungen in einer bestimmtern Form niederschrieben, als sie gesprochen waren, und daß sie mehr das ausdrückten, was sie nach aufrichtiger Ueberzeugung glaubten, daß es Jesus eigentlich gemeint habe, nämlich das, was nun der Erfolg zeigte. Dieses konnten sie um so eher, da es Gewohnheit oder Glaube der damaligen Welt war, daß prophetische Aussprüche erst durch den Erfolg nach ihrem wahren, in Räthseln und Allegorieen verhüllten Sinn offenbar würden. Es ist daher nicht unmöglich, daß wir in dem schlichten Ausdrucke: „des Menschen Sohn wird am dritten Tage wieder auferstehen," nur eine Erklärung der Apostel von dem Räthselspruche Jesu über das Brechen des Tempels und das Zeichen Jonas zu suchen haben. — Doch so wahrscheinlich dieses auch ist, so setzte man dieser Vermuthung entgegen, 1) daß Mark. 9, 9. 10. vergl. Matth. 17, 9. voraussetzen, daß Jesus von seiner Auferstehung gesprochen habe. Daß aber auch dieser Ausspruch nicht deutlich, sondern vielleicht

---

122) Dieser Grund ist besonders entwickelt (von Goldhorn) in dem Aufsatz: homiletische Freude und Verlegenheit; im 3ten Bd. 2tes Hft. der Oppositionsschrift von Schröter und Klein, womit die Antworten Schröters und Kleins ebendas. 3ter Bd. 4tes Hft. 4ter Bd. 2tes Hft. und 3tes Hft.; dann Goldhorn, Bretschneider und Barth in Tzschirners Magazin für Prediger, 2ter Bd. 1ster, 2ter und 4ter Bd. 2tes St. zu vergleichen sind.

bildlich gewesen sein möge, wird durch Mark. v. 10. und Kap. 9, 32. Luk. 9, 45. nicht unwahrscheinlich. — 2) Daß nach Matth. 27, 63 f. die Pharisäer auch von der Weissagung Jesu von seiner Auferstehung Kenntniß gehabt haben müßten. Ob man aber nun gleich zu weit gehen mag, wenn man die Wahrheit des Factums, daß Wächter an Jesu Grab gesetzt wurden, zweifelhaft machen will [123]); so ist doch so viel gewiß, daß der Grund, warum dieses die Pharisäer gethan haben sollen, nicht mit zu dem Factum gehört, und nur aus einem spätern Gerücht, über dessen Glaubwürdigkeit nicht geurtheilt werden kann, geschöpft sein mag. Endlich scheint 3) die bestimmte Angabe des dritten Tags eine bestimmte Ankündigung des Ereignisses vorauszusetzen. Daß aber hieraus zu viel geschlossen sei, zeigen nicht nur schon angeführte Stellen, Joh. 2, 19 ff. und Matth. 12, 38 ff. vergl. mit Luk. 11, 29 ff., sondern auch die allgemeine Bemerkung ist nicht ohne Grund, daß die dreitägige Zeit überhaupt für jede nahe, bald bevorstehende Zeit gebraucht wurde. S. Hos. 6, 2. Luk. 13, 32. — Wenn man nun aber auch sich subjectiv davon überzeugt, daß Jesus wirklich seine Auferstehung so bestimmt vorhergesagt habe, als die drei ersten Evangelisten erzählen; so bleibt doch so viel gewiß, daß diese Weissagung wegen jener Zweifel, und weil sie post eventum niedergeschrieben ist, zu einem eigentlichen Beweise nicht zu brauchen ist.

§. 31. Fortsetzung.
(Beweis aus den Wundern Jesu).

Dieser Beweis, den vorzüglich die spätern Theologen nach Buddeus hervorhoben, und über dessen Natur und Kraft §. 26. b. zu vergleichen ist, hat eine doppelte Seite, indem man Wunder von Jesu an andern, und Wunder von Gott an Jesu Person gewirkt, unterscheiden kann.

---

123) Dieses geschah von Paulus in s. Comment. de custodia ad sepulchrum Christi disposita etc. Ien. 1795. und wiedergeb. in s. Meletemat. ad hist. dogmatis de resurrect. mortuor. Ien. 1796. 8. Rußwurm in der theol. Monatsschr. von Augusti, 1801. 6tes Hft. u. Gruke, ebendas. 9tes Hft., dagegen: Süskind in Flatts Magazin 9tes St.

Zuerst die von Jesu selbst verrichteten Wunder[124]). — Die Evangelien berichten von ihm, daß er Aussätzige mit bloßen Worten geheilt (Matth. 8, 1—3. Luk. 17, 14.), einen Gichtbrüchigen und Kranken in weiter Entfernung durch sein bloßes Wollen gesund gemacht (Matth. 8, 5 ff. Joh. 4, 47 ff.), andere Gebrechliche, als Lahme, Blinde, Taube, Stumme, mit bloßen Worten oder Anrühren von ihren Uebeln befreit (Matth. 9, 27—29. 12, 10—13. 15, 30. 20, 30 ff. Joh. 5, 1—9.), durch Worte einen Sturm auf dem galiläischen Meere beruhigt (Matth. 8, 23 ff.), mit wenigen Nahrungsmitteln mehrere Tausende von Menschen gespeiset (Matth. 14, 13 ff. Joh. 6, 1 ff.), Wasser in Wein verwandelt (Joh. 2, 1 ff.), eines Obersten Tochter durch Ergreifen ihrer Hand aus dem Todesschlafe erweckt (Matth. 9, 25.), und den verstorbenen Lazarus (Joh. 11, 1 ff.), und einen verstorbenen Jüngling zu Nain (7, 11.) durch bloßen Zuruf wieder lebendig gemacht habe. Auch viele andere Krankheiten, welche die Juden von den Dämonen ableiteten, habe er ohne Mittel, durch Worte geheilt und dieses vorzüglich der Juden wegen gethan, weil diese von dem Messias erwarteten, daß er durch Hülfe des heiligen Geistes die Dämonen bekämpfen und ihre Gewalt über die Menschen zerstören würde, Matth. 12, 28. Sie geschahen nach den Evangelisten blos auf sein Wort, seinen Befehl, sein Gebet ohne allen Apparat, am Lichte des Tages, an vielen Orten, in Städten, in der Wüste, an ganz verschiedenen Menschen, und äußerst häufig, so daß der Verdacht einer Verabredung oder künstlichen Vorbereitung gar nicht Statt finden konnte[125]). Diese Umstände, meinte man, bestätigten die Glaubenswürdigkeit der neutestamentlichen Wundererzählungen nicht wenig. Denn bei dieser Art von Begebenheiten sei eine Täuschung der Augenzeugen, und namentlich der Apostel, unmöglich gewesen. Es habe nur

124) Die vollständigste Uebersicht der neutest. Wundererzählungen nebst Beurtheilung derselben enthält: Immanuel, oder Charakteristik der neutestam. Wundererzählungen von F. B. Köster, (Lpz. 1821. 8.), dessen Meinung dahin geht, daß ein Factum nur durch die religiöse Auffassung zum Wunder werde, indem man Facta, für welche kein sinnlicher Grund vorliege, als von Gott gewirkt betrachte.

125) s. Matth. 21, 14. 4, 13 f. 9, 35. 8, 8—13. Mark. 6, 56. Joh. 2. 23. 4. 45. 50 ff.

gesunder Sinne bedurft, um das zu bemerken, was sie erzählen, und die natürliche Thätigkeit ihrer Sinne sei durch keine Vorkehrung oder Ueberraschung, welche Schauer und Entsetzen, oder Täuschungen der Einbildungskraft hätte erregen können, verfälscht worden[126]). Hierzu sei noch die stete Wachsamkeit der Feinde Jesu (Matth. 9, 3—8. Joh. 11, 46. 6, 22 ff. 5, 10 ff. 9, 13 ff.) gekommen, welche gewiß Jesum als Betrüger dargestellt haben würden, wenn sie es vermocht hätten, und endlich das Benehmen Judas, des Verräthers, ohne dessen Vorwissen, da er den Beutel führte, kein Betrug vorgenommen werden konnte, und der dann gewiß nicht in Verzweiflung gerathen sein würde, daß er Jesum verrathen hatte[127]).

Die Wunder Jesu, erinnerte man endlich, bestanden aber auch in lauter solchen Handlungen, welche keine für ihn eigennützige Nebenabsicht verriethen, nichts Unsittliches oder Unerlaubtes enthielten, und einzig und allein zum Besten derer gereichten, an denen er sie verrichtete[128]).

---

126) Freilich gilt dieses eigentlich nur zunächst von den Aposteln selbst und den andern unmittelbaren Zeugen des Lebens Jesu, und also nicht in gleichem Sinne von Lukas und Markus, und vom Evangelium Matthäi in seiner jetzigen Form. Dagegen ist zu bemerken, daß die Erzählung von Jesu Wunderthaten einen Haupttheil der mündlichen apostolischen Ueberlieferung in den christlichen Gemeinden ausmachte, als Beweis seiner Messianität (Apost. 2, 22 ff. 13, 14 ff. 26, 22 ff. Matth. 26, 13.). Die Beschaffenheit unsrer drei ersten Evangelien zeigt, daß die evangelische Sage die Wunder und Thaten Jesu fortpflanzte, und daß sich daher daraus von selbst erklärt, wie manches Factum in der Sage mit andern ähnlichen vermischt, oder bald bestimmter bald unbestimmter, wiedergegeben und mit andern Veranlassungen und Localitäten verbunden werden konnte. Vergl. was §. 34. über die evangelisch-apostolische Sage gesagt worden ist.

127) Von Judas dem Verräther; Auff. in den Beiträgen zur Beförderung des vernünftigen Denkens in der Religion. 1ster Bd. S. 358. Ueber die Anwendung der psycholog. Interpretat. auf den Kanzeln bei Vorträg. über die Verrätherei des Judas, von Goldhorn, in den Memorabil. für Pred. von Tzschirner, 1ster Bd. 2tes St. S. 135.

128) Die einzige Erzählung Matth. 8, 28 ff. (vergl. Mark. 5, 1 ff. Luk. 8, 26 ff.) scheint eine Ausnahme zu machen, und die Ausleger haben sich ängstlich bemüht, Jesum dabei zu rechtfertigen. Bald sagten sie, die Gergesener hätten ihre Schweine zu verlieren verdient, weil sie als Juden keine halten und essen durften; bald, Jesus habe sich in dieser Gegend eines empfindlichen Strafmittels bedienen müssen, um sich Glauben zu verschaffen, weil Wohlthaten bei diesen verstockten Menschen nichts gefruchtet hätten;

Nun folgerte man: so wie nun diese Wunder an sich so beschaffen sind, daß Jesus aus eigener, menschlicher Kraft sie nicht verrichten konnte; so versichert er auch ausdrücklich, daß er seine Wunder auf Befehl und Beistand Gottes (Joh. 14, 10. 5, 30. 10, 38. 11, 41.) und durch die Kraft des göttlichen Geistes (Matth. 12, 28.), der sich mit ihm, als Messias, vereiniget habe (Hebr. 1, 9. Joh. 1, 32—34. Matth. 3, 16. Mark. 1, 10. Luk. 3, 22.), verrichte, und zwar in der Absicht, daß sie die Welt überzeugen sollten, daß er wirklich ein göttlicher Gesandter, der Messias sei; s. Joh. 5, 36 ff. 10, 25. 38. 14, 11. 15, 24. [129]). Denn als Johannes der Täufer Jesum befragen ließ, ob er der *ἐρχόμενος* sei, so habe ihn Jesus auf seine Wunder (s. Matth. 11, 3 ff. Luk. 7, 19 ff.) verwiesen, das Wehe über Städte, wo er viele Wunder gethan, und doch den Unglauben nicht besiegt hatte (Matth. 11, 20. 21. Luk. 10, 13.), ausgerufen und sich endlich bei der Auferweckung des Lazarus (Joh. 11, 41. 42.) auf das Bestimmteste über die Absicht dieses Wunders erklärt; s. auch Matth. 12, 28. Joh. 15, 24. Seine Zeitgenossen hätten daher auch seine göttliche Sendung

---

bald, Jesus habe seine große Macht dadurch zeigen; bald, er habe beweisen wollen, daß ein Mensch mehr werth sei, als eine noch so große Heerde Thiere. Wetstein konnte sogar anführen, daß doch das Fleisch der erstickten Schweine noch habe gebraucht und eingesalzen werden können. Am leichtesten vermeidet Paulus in seinem Comment. über das N. T. 1ster Thl. 483 ff. die Schwierigkeiten, wenn er annimmt: der Besessene habe die fixe Idee gehabt, von Teufeln besessen zu sein, und sie los zu werden, wenn er sich in die Heerde Schweine stürze. Jesus sei in diese Idee eingegangen, habe aber nicht vorhersehen können, oder beabsichtigt, daß die Heerde ins Meer gestürzt werden würde. — So viel ist richtig, daß die Dämonen nur bitten, die Heerde zu ihrem Wohnplatze wählen zu dürfen, nicht aber um Erlaubniß, sie zu ersäufen. Das erste erlaubte Jesus; das letztere thaten die Dämonen selbst hinzu. Ueberhaupt aber dürfte sich leicht beweisen lassen, daß diese Begebenheit kein Wunder ist, in dem Sinne, in welchem wir dieses Wort §. 26. bestimmt haben, und hier nehmen.

129) Daß ἔργα hier nicht Wunder bedeute, suchten mehrere, hauptsächlich J. C. R. Eckermann in seinen theol. Beiträgen, 5ter Bd. 2tes St. (vergl. Neues theol. Journal 1797. S. 342 ff. und 413 ff. und die Beiträge zur Beförderung des vernünftigen Denkens in der Religion, 14tes Hft. S. 64 ff.) zu beweisen, wurden aber gründlich widerlegt von G. Ch. Storr in Flatts Magaz. für Dogm. 4tes St. vergl. 2tes St. S. 80. Storrs Lehrbuch der Dogm. S. 131 f.

aus seinen Wundern (Joh. 3, 2. 6, 14. 9, 16 ff. 12, 18. Apstg. 2, 22.) erkannt und die Angabe seiner Wunder habe damals einen Theil des Unterrichts, als Beweise, daß Jesus der Messias sei, ausgemacht. S. Apost. 2, 22 ff. 13, 24—31. 26, 22—26.

Da nun, schloß man, diese Handlungen Jesu von solcher Beschaffenheit seien, daß er sie nie durch eigene, sondern nur durch Gottes Kraft habe verrichten können; so folge nothwendig, daß Gott mit ihm gewesen, daß folglich auch seine Behauptung, ein Gesandter Gottes zu sein, und von Gott Unterricht empfangen zu haben, wahr sein müsse [130]).

Diesem Schlusse stehet aber entgegen a) daß, weil wir das Wirken Gottes sinnlich niemals percipiren können, das Urtheil, daß Gott in einzelnen Fällen Ausnahmsweise wirke, stets nur ein abgeleitetes ist; daß also jedes Factum nur durch ein Urtheil des Verstandes, daß es eine unmittelbare Wirkung Gottes sein müsse, zum Wunder wird. Der Grund dieses Urtheils kann aber nie ein andrer sein, als der, daß das Factum aus bekannten Ursachen schlechterdings nicht abzuleiten stehe. Daß aber dieser Grund untauglich sei, um jenes Urtheil darauf zu gründen, ist §. 26. gezeigt worden, und es erklärt sich daraus vollkommen, wie unwissende und rohe Zeitalter sehr wundergläubig sein, aber bei fortschreitender Kenntniß der Natur und des Menschen die Wunder verschwinden mußten [131]). — Da b) die Be-

---

130) F. Neumann: Untersuchung des Wunderbeweises als des letzten und entscheidenden für die Wahrheit der christlichen Religion. Bützow, 1779. 8. F. V. Reinhard: utrum ad iudicium de miraculis requiratur universae naturae accurata cognitio. in s. Opusc. acad. I. W. A. Teller im 3ten Excurs zu Burnet: de fide et officiis Christianor. J. F. C. Gräffe: philosophische Vertheidigung der Wunder Jesu. Gött. 1813. Flatts Magaz. 3tes St. und 8tes St. — Die sehr reiche Literatur über die Wunder s. in der System. Entwickel. S. 257—267.

131) Ueber die Wundersucht der alten Völker s. Tacit. hist. 4, 81. Sueton. Vesp. 7. Ael. Spartian. 24. Lactant. instit. div. 2, 7 ff. 5, 3. — Matth. 9, 20 f. Mark. 6, 49. Apost. 5, 15. 14, 12. 17, 22. 19, 12. 35 ff. coll. Heyne, opusc. acad. 3. 207. Meiners, krit. Geschichte der Religion, 2ter Thl. 573 ff. 653 ff. — Die Kirchenväter der ersten Jahrhunderte sprechen häufig von Wundern, welche in der Kirche noch fortdauern, und nicht nur von der Heilung der Dämonischen, sondern auch von Todtenerweckungen. So sagt Irenäus adv. haer. lib. II, c. 32.: „Unter den Christen dauern die Gaben Christi fort;

weiskraft des Wunders in der subjectiven Unmöglichkeit beruht, das Factum aus der natürlichen Reihe der Ursachen zu erklären; so muß man selbst Augenzeuge des Wunders sein, wenn es entscheidend auf den Glauben wirken soll: es bleibt aber unwirksam, wenn man es blos aus der Relation Anderer erkennt[132]). Denn wenn man auch den Referenten der Thatsache für ganz glaubwürdig hält; so kann man doch zu der subjectiven Ueberzeugung, daß die Thatsache nicht aus der Reihe bekannter Ursachen entsprungen sei, nur dadurch gelangen, daß man alle dem Geiste sich darstellende Möglichkeiten einer natürlichen Entstehung der Thatsache für gänzlich unstatthaft erkennt. Dazu gehört aber eine Prüfung so vieler Umstände und Verhältnisse des Factums, als in keiner schriftlichen Relation angegeben sind, und die nur angestellt werden könnte durch ein genaues Befragen des Referenten oder durch eigene Erforschung dieser Umstände. Beides ist bei den Wundererzählungen

---

einige treiben wahrhaftig Dämonen aus, so daß auch selbst die, von denen Dämonen ausgetrieben werden, glauben und zur Kirche treten. Andere haben die Wissenschaft zukünftiger Dinge, Visionen und prophetische Reden. Andere heilen Kranke durch Auflegung ihrer Hände. Auch sind Todte (nämlich, wie es Kap. 31. hieß, durch Fasten und Gebet der ganzen Kirche) auferstanden, und haben mit uns viele Jahre gelebt." Man sehe auch Origenes c. Cels. lib. III. Augustin. de civit. Dei, 22, 8. Euseb. hist. eccl. 5, 7. 6, 40. Theodoret (hist. eccl. I, 7.) berichtet noch von Jacobus Nisibenus, daß er Todte erweckt habe. Auch in den Apokryphischen Schriften des N. T. werden viele Wunder erwähnt. — Dagegen sagt Chrysostomus Homil. 24. in Iohann.: *τὰ σημεῖα αἰτεῖν πειραζόντων ἐστὶ καὶ τότε καὶ νῦν· καὶ γὰρ καὶ νῦν εἰσὶν οἱ ζητοῦντες καὶ λέγοντες· διατί μὴ καὶ νῦν σημεῖα γίνεται; εἰ γὰρ πιστὸς εἶ, ὡς εἶναι χρὴ, καὶ φιλεῖς τὸν Χριστὸν, ὡς φιλεῖν δεῖ, οὐ χρείαν ἔχεις σημείων. ταῦτα γὰρ τοῖς ἀπίστοις δίδοται.* — Ueber die Wunder der Appellanten in Frankreich s. Leß, über die Religion, 2tes B. S. 767 ff. Henke's Kirchengeschichte 5ter Thl. S. 129 ff. — Nach der Lehre der kathol. Kirche dauern die Wunder fort. (Wundervolle Wirkung der Gebete des Fürsten von Hohenlohe; der Medaille mit dem Bildnisse der Mutter Gottes in München).

132) Origen. c. Cels. V. 28.: *Τοῦτο δὲ ἐπισκεπτέον, ὅτι αἱ μὲν τεράστιοι δυνάμεις τοὺς κατὰ τὸν χρόνον τοῦ Χριστοῦ γενομένους προσκαλεῖσθαι ἐπὶ τὸ πιστεύειν ἐδύναντο. Οὐκ ἔσωζον δὲ τὸ ἐμφατικὸν* (ihre beweisende Kraft) *μετὰ χρόνους πλείονας, ἤδη καὶ μύθους εἶναι ὑπονοηθείσας. Πλεῖον γὰρ τῶν τότε γενομένων δυνάμεων ἰσχύει πρὸς πειθὼ ἡ νῦν συνεξεταζομένη ταῖς δυνάμεσι προφητεία, κἀκείνας ἀπιστεῖσθαι ὑπὸ τῶν ἐρευνόντων αὐτὰς κωλύουσα.*

des N. T. unmöglich, folglich auch der Zweifel, daß die Thatsache doch wohl auf natürlichem Wege, der den Referenten entgangen sein möchte, geschehen sein, oder daß die Referenten selbst zu schnell ein Wunder gesehen und erzählt haben könnten, niemals vollkommen zu beseitigen, mag man auch von ihrer Glaubwürdigkeit noch so sehr überzeugt sein[133]). Was nun c) die Wunder Jesu insbesondere betrifft, so läßt sich nicht läugnen, daß sie α) meistens in plötzlichen, durch gewöhnliche Mittel nicht bewirkten Heilungen oder Lebenserregungen be-

---

133) Daher die so verschiedenen Ansichten über die Wunder Jesu nie vollkommen werden vereinigt werden. Manche suchten darin einen allegorischen Sinn, wie Woolston; Andere versuchten die Facta natürlich zu erklären, wie Bahrdt, die Wolfenbüttler Fragmente, Paalzow, Venturini (s. System. Entwickel. S. 277 ff.) desgl. der „Versuch, die Wundergeschichten des N. T. natürlich zu erklären," von J. C. F. Eck. Berlin, 1795. 8. Dagegen C. G. Thienemann: Bestimmung des Standorts, von welchem alle Versuche, die Wundergesch. des N. T. aus natürl. Ursachen zu erklären, zu betrachten sind. Leipz. 1798. Lang in Flatts Magaz. 9tes, 10tes und 11tes St. Auch die Vermuthung, daß Jesus durch ungewöhnliche ihm beiwohnende magnetische Kräfte geheilt habe, ist vorgetragen worden in H. E. Gutsmuths diss. medica de Christo medico. Ien. 1812. 8. Mehr Freunde fand die genetische Erklärungsart (Krug in Henke's Museum. 1ster Bd. 3tes St. Gablers neuest. theol. Journal 7ter Bd. (1801) 4tes St.), nach welcher man die Erzählungen von ihnen als Traditionen, oder Mythen betrachtete. S. Bauers Hebräische Mythologie des A. und N. T. 2 Thle. Leipz. 1802. 8. Am umfassendsten hat neuerlich Strauß (Leben Jesu, 2ter Thl. S. 1 ff.) den mythischen Gesichtspunkt auf die Wunderthaten Jesu angewendet, nach welchem sie Jesu angedichtet worden seien, weil man einmal von dem Messias solche Wunder erwartet habe. Daß dieser Grund unhaltbar ist, ist unten §. 34. bemerkt worden. Da wir hier aus den Wundern Jesu keinen eigentlichen Beweis für seine göttliche Sendung ableiten, so haben wir hier auch kein Bedürfniß, die mythische Ansicht zu widerlegen. Der Bemerkung von Strauß (2ter Thl. S. 5.), daß in den Briefen der Apostel der Wunder Jesu nicht gedacht werde, sondern daß sie wie verschollen sind, steht entgegen 1) daß, da die Briefe an Gläubige geschrieben waren, welche Jesu Leben schon kannten, eine Veranlassung nicht da war, der Wunder zu gedenken; 2) daß eben so wenig in den Briefen der Wunder der Apostel, die wir in der Apostelgeschichte lesen, gedacht wird, daß aber Röm. 15, 18. 19. 2 Kor. 12, 11. 12. ausdrücklich gesagt wird, daß Wunderthaten durch den Geist Gottes zur Legitimation eines Apostels gehörten. — Die Clementinen, ohnstreitig Schriften aus der ersten christlichen Zeit, wissen von den Wunderthaten Jesu viel zu sagen.

stehen, bei denen der Beweis, daß sie nicht durch Jesu eigene Kraft, sondern durch Gott gewirkt worden seien, nicht nur doppelt schwierig, sondern geradezu unmöglich ist, so wie sie auch dem philosophischen Begriffe des Wunders nicht entsprechen [134]); — β) daß sie Matth. 12, 27. Luk. 11, 19. Joh. 14, 12. auch den Schülern der Pharisäer zugeschrieben werden, und daß überhaupt die alte Welt wunderbare Heilungen als etwas Gewöhnliches, durch Hülfe gemeiner Zauberei Bewirktes, ansah [135]), daher auch die Juden, damit nicht zufrieden, theils den Glauben verweigerten (Joh. 7, 5. 11, 46 ff.), theils ein σημεῖον ἐκ τοῦ οὐρανοῦ, ein Wunder, das unbezweifelt für von Gott kommend angesehen werden könnte, verlangten (Luk. 11, 16. Matth. 16, 1. Mark. 8, 11.); — γ) daß Jesus und die Apostel behaupten, es geschehen auch falsche Wunder (Deut. 13, 2 f. Matth. 7, 22. 12, 27. 24, 24 f. 2 Thess. 2, 9. Gal. 1, 8.), und die Wunder nach der Lehre, für welche sie geschehen, und der Uebereinstimmung derselben mit der schon bekannten göttlichen Wahrheit (s. §. 24.) beurtheilt wissen wollen. Ist aber dieses, so ist auch klar, daß Wunder einen göttlichen Gesandten und die Göttlichkeit seiner Lehre nicht beglaubigen können, weil sie ihre Beglaubigung, als göttliche Wunder, erst von der schon anderweitig beglaubigten göttlichen Lehre erwarten müssen. Unsre ältern Theologen legten daher auch auf

---

134) Der bibl. Begriff ist überhaupt unbestimmt. Es werden davon gebraucht: פֶּלֶא oder נִפְלָא, θαυμάσια, mirabilia; אוֹת, σημεῖον, portentum, ostentum; מוֹפֵת, τέρας, portentum, prodigium; גְּבוּרוֹת, δυνάμεις, (beim Johannes ἔργα) facta insolita, potenter facta. Es werden damit alle Thatsachen, welche wegen ihrer Unerklärlichkeit Erstaunen, Verwundern erregen, angezeigt. S. I. A. Noesselt: diss. de iudicio miraculorum caute ab interprete instituendo. Hal. 1762. 4. I. C. H. de Zobel: diss. de notione miraculi divini notio biblica. Vit. 1797. 4.

135) Ueber die jüdischen Exorcisten und die Frequenz ihrer Wunderheilungen sehe man die merkwürdige Stelle beim Josephus, Archäol. 8, 2. 5., der auch (vom jüdischen Kriege, 2, 8. 6.) erzählt, daß die Essener zum Behuf der Medicin die Eigenschaften der Wurzeln und Steine fleißig erforscht hätten. Wie viele aber in der alten Welt sich rühmten, wundervolle Heilungen und andere ungemeine Dinge verrichten zu können, zeigen Justins dial. c. Tryph. p. 311. Origenes contra Cels. lib. I, §. 28. 38. 68. lib. II, §. 8. Irenäus adv. haer. lib. II, c. 32. — Vergl. unten die Lehre von den Dämonen.

den Wunderbeweis keinen Werth und berührten die Wunder nur in der Lehre von der göttlichen Vorsehung; sie hielten sie nur geschickt, um Ungläubige zu überzeugen und fidem humanam hervorzubringen; der Hauptbeweis aber, der untrüglich sei, und fidem divinam hervorbringe, war ihnen das testimon. Spir. S. internum[136]). Und so urtheilten auch neuere Theologen, z. B. Morus (Epit. §. 12.), Ammon (Summa p. 50.), der sie non tam ad argumenta primaria, quam subsidia cognoscendae veritatis, populo inprimis adcommodata, rechnet, und ihre Wirksamkeit, wie Luther, auf die zu bildende, nicht auf die bereits gebildete Kirche bezieht; — eben so Wegscheider (institut. relig. chr. p. 200.). Dazu ist man um so mehr berechtigt, da auch Jesus selbst (Mark. 5, 19. Joh. 5, 36. 10, 25. 37 f. 14, 11. vergl. Apost. 2, 22. 43.) zwar verlangt, daß seine Zeitgenossen wegen seiner Wunder ihm und seinem Unterrichte alle Aufmerksamkeit schenken sollten, übrigens aber den Wundern immer nur einen bedingten und relativen Werth beigelegt zu haben scheint, wie aus Matth. 12, 39 f.

---

136) So Calov, Quenstedt, Baier, Buddeus, Gerhard; früher schon Chemnitz (loc. theol. de eccles. p. 132.): „miracula non debent praeferri doctrinae — neque enim contra doctrinam a Deo revelatam ulla miracula valere debent.“ Gerhard (loc. theol. XII. p. 107.): „miracula, si non habuerint doctrinae veritatem coniunctam, nihil valent.“ Luther urtheilte nicht nur von allen Wundern sehr ungünstig und erklärte sie für untauglich, um Glauben zu erwecken, selbst wenn es „Wunder und Plagen regnen und schloßen“ sollte, und stellte den Satz auf: „die Zeichen sollen dem Worte dienen und folgen, und nicht die Zeichen das Wort führen;“ sondern er legt auch nur geringen Werth auf die Wunder Jesu und der Apostel. „Was wäre es,“ — sagte er, — „ob Jesus gleich ein Schock oder zwei sehend oder hörend gemacht, ja von den Todten auferweckt hätte? Denn solche Zeichen sind allein darum geschehen, damit die christl. Kirche gegründet und eingesetzt, und angenommen würde.“ — „Sie waren für den ungläubigen, unverständigen Haufen, und um derer willen, die man noch herzu bringen muß; wir aber, die schon solches wissen, und dem Evangelio glauben, was dürfen wir derselben für uns? — Gott hat die Unverständigen müssen mit äußerlichen Wundern herzuführen, und als den Kindern solche Äpfel und Birnen (incitamenta) zuwerfen.“ Für Christen hält er allein die „geistlichen (moralischen) Mirakel,“ die Jesus durch sein Wort und seinen Geist in Erleuchtung und Besserung der Menschen thue, für die „rechtschaffenen, himmlischen Zeichen.“ S. Luther an unsre Zeit S. 197 — 202.

16, 1—4. Mark. 8, 12. Luk. 11, 29. Joh. 2, 18. 19. 4, 48. 6, 39. wahrscheinlich wird. Vergl. 1 Kor. 14, 22.*).

Ueberhaupt aber ist von den Wundern Jesu zu bemerken, daß eine besonnene Kritik derselben nur das Resultat giebt, daß Jesus durch eigene, ihm von Gott in größerem Maaße als andern Menschen mitgetheilte, Kraft außerordentliche Thaten verrichtet habe, um in einem Zeitalter, das des Aeußerlichen, Ungewöhnlichen und Wunderbaren zu seiner Aufregung bedurfte, mit seinen Belehrungen Eingang zu finden. Da nun diese ungewöhnlichen Kräfte mit der Stiftung des Christenthums in offenbarer Verbindung standen, das Christenthum aber von uns aus anderweitigen Gründen für eine göttliche Erziehung des Menschengeschlechts gehalten wird; so erscheinen jene Kräfte, nach dem teleologischen Standpunkte, als von Gott gegebene. Die Wunder, wenn man anders den Relationen von denselben volle historische Wahrheit zuschreibt, empfangen daher ihre Weihe als göttliche Wunder zwar erst von dem göttlichen Werke, für das sie geschehen, aber sie unterstützen auch wieder den Glauben an die Göttlichkeit des Werkes. Sie bilden also keinen strengen, logischen Beweis, aber doch einen subjectiven, der nach Beschaffenheit der Individuen mehr oder weniger wirksam sein wird. Man vergleiche, was §. 26. über Wunder und Weissagungen gesagt worden ist.

Was aber b) die Wunder betrifft, die an Jesu Person erfolgt sind; so sind es seine wundervolle Geburt, Stimmen vom Himmel, die Ereignisse bei seinem Tode, seine Auferstehung und Himmelfahrt. — Von den Umständen seiner Geburt und seiner Himmelfahrt (von denen im 2ten Theile gehandelt ist) und den Ereignissen bei seinem Tode, gilt das, was über Wunder überhaupt gesagt worden ist. Bei der Geburt Jesu hindert die beweisende Strenge besonders der Umstand, daß die facta (Engelerscheinungen, Ueberschattung des heil. Gei-

---

*) Da das Materielle des Wunders eine Thatsache in der Sinnenwelt, das Formelle ihre Ableitung von Gott ist; so ist die Eintheilung in miracula naturae, die, von denen hier die Rede ist, und miracula gratiae, oder die Gnadenwirkungen, nicht genau. Noch ungenauer ist die Eintheilung in miracula potentiae und miracula praescientiae, da die letztern, die Weissagungen, eine nicht-sinnliche Thatsache, das Schauen der Zukunft, enthalten.

stes) außer dem Bereiche der möglichen Erfahrungskenntniß der Referenten und ihrer Prüfung, besonders des Lukas, lagen. Wollte man aber die Richtigkeit ihrer Angaben auf ihre Inspiration gründen; so würde man einen Zirkel im Beweise machen. Eben dieses gilt von den Naturerscheinungen beim Tode Jesu, die zu sehr an die Wirkungen der Erdbeben erinnern, als daß man hier an ein unmittelbares Wirken Gottes zu denken genöthigt wäre. Auch die Himmelfahrt Jesu kann nach den im 2. Thle. gegebenen Erläuterungen nicht in den Kreis dieser Beweise gehören. — Eben so wenig die Stimmen vom Himmel, Matth. 3, 17. 17, 5. Mark. 1, 11. Joh. 12, 28. 29., da in der letzten Stelle selbst, v. 29., das Urtheil der Ohrenzeugen dahin ging, daß es gedonnert habe, und nach jüdischem Sprachgebrauche der Donner *φωνὴ ἐκ τῶν οὐρανῶν* (קוֹל יְהוָה) genannt wurde, Hiob 40, 4. Ps. 18, 14. 29, 3. vergl. 1. Kön. 8, 10. 18, 38 f. Richt. 6, 17. 21. Auch würde das wundervolle Hervorbringen gewisser Worte von Seiten Gottes für den Zweck unnütz sein, da es immer nur wenige waren, die sie hörten, und selbst bei diesen das Urtheil, daß Gott es sei, der diese Töne hervorbringe, auf keinem andern Grunde ruhen konnte, als auf dem schon gefaßten Glauben an Jesu göttliche Sendung.

Es bleibt also nur die Auferweckung Jesu von den Todten übrig[137]), bei welcher die Gewißheit des Factums, daß die Apostel Jesum nach seiner Kreuzigung lebendig wieder gesehen und mit ihm noch Umgang gehabt haben, über allen Zweifel erhaben ist, da die Apostel selbst sich davon so schwer überzeugten, nachher aber ihre Ueberzeugung so freimüthig, selbst vor den Mördern Jesu, bekannten, und sie, ohne irgend einen irdischen

137) S. die Wahrheit der christl. Religion aus der Auferstehung Jesu bewiesen von Ditton. Aus dem Engl. 4te Aufl. Braunschweig, 1749. 8. Betrachtungen über die Auferstehung Christi von G. West. Aus dem Engl. Berlin, 1748. 8. Versuch eines Beweises der Vortrefflichkeit der christlichen Religion aus der Auferstehung Christi von C. F. Wiegmann. Flensb. 1778. 8. I. D. Heilmann, Opuscula edit. a Danovio. Vol. 2. Die Schriften über die historische Wahrheit der Auferstehung Jesu f. in der Systemat. Entwickel. S. 586 ff. Was Strauß im Leben Jesu neuerlich über das Factum der Auferstehung Jesu vorgetragen hat, das wird im 2ten Theil bei den Stufen der Erhöhung berücksichtigt werden.

Gewinn, mit ihrem Blute versiegelten. Es ist nun aber eine doppelte Ansicht möglich: entweder daß Jesus am Kreuze vollkommen starb, oder daß er nur in einen todtenähnlichen Zustand versank. Im erstern Falle ist gar keine Frage, daß seine Wiederbelebung nicht nach dem Laufe der bekannten Gesetze der Natur erfolgen konnte, und der Schluß, daß Gott ihn dadurch als seinen Gesandten habe legitimiren wollen, erhält eine große moralische Gewißheit. Im andern Falle aber ergiebt sich ebenfalls, daß diese Erhaltung des Lebens Jesu, bei der Todesart der Kreuzigung vielleicht beispiellos, durch ihr Zusammentreffen mit dem ganzen Wirken Jesu und seinem für Gottes Sache erlittenen Tod einen moralischen Beweis der hier waltenden göttlichen Vorsehung enthält, welche Jesum durch etwas Ungemeines auszeichnen und dadurch die von ihm angefangene göttliche Sache befördern und beglaubigen wollte.

§. 32.

Einige andere Beweise für die Göttlichkeit des Christenthums; besonders die Bekehrung des Apostels Paulus.

Man hat sich auch noch auf einige andere Beweise für das Christenthum berufen. Nämlich 1) auf die göttliche Sendung Johannes des Täufers [138]). Es bedarf jedoch keiner Ausführung, daß das Anerkenntniß Jesu als des Messias, das Johannes ausstellte, auf das, was bei der Taufe Jesu geschah, sich gründete, daß es also nicht mehr Gewicht hat, als dieses Ereigniß selbst. An eine göttliche Inspiration, die Johannes über Jesum erhalten habe, läßt sich nicht denken, da das N. T. hierüber schweigt, und Johannes dann nicht, wie späterhin geschah (Matth. 11, 3 ff. Luk. 7, 19 ff.), in dem Glauben an Jesum hätte irre und wankend werden können. Weit entfernt, daß er Jesum hätte beglaubigen können, muß er vielmehr seine Beglaubigung durch Jesum selbst erwarten. — Eben so wenig beweiset 2) die schnelle Ausbreitung des Christenthums [139]),

---

138) Untersuchung der göttlichen Sendung Johannes des Täufers und Jesu Christi von W. Bell. Aus dem Engl. von H. P. C. Henke. Braunschw. 1779. 8. Vergl. Henke's neues Magaz. 6ter Bd. S. 373 ff. und Deff. Museum, 3tes St. S. 502 ff.

139) Stosch: diss. I — III. de argumento divinae originis

da diese theils durch den Zustand der damaligen Welt, theils durch die Angemessenheit des Christenthums für diesen Zustand, also aus historischen Gründen genugsam erklärlich wird [140]. Wenn man aber dabei auf die innere Kraft der Wahrheit, die der christlichen Lehre beiwohnt, zurückkommt; so fällt dieser Beweis mit dem aus der Beschaffenheit der Lehre zusammen [141]. — Noch weniger dienen 3) die Zeugnisse der Feinde des Christenthums zu einem Beweise [142], da ihr Urtheil dem Urtheile jeder andern Menschen, also auch derer, welche Jesum verwar-

---

relig. christ. a propagatione eius. Franc. 1767 f. 4. Sartorius: diss. qua ex admiranda religionis christ. propagatione probatur eius veritas. Tüb. 1764. 4. W. Lüderwald: die Ausbreitung der christl. Religion nach ihrer wahren Beschaffenheit und in ihrer Beweiskraft. Helmst. 1788. 8. — Dagegen: die Ausbreitung des Christenthums aus natürlichen Ursachen, von E. Gibbon. Hamb. 1788. kl. 8. Lessings theologischer Nachlaß, (1784.) No. 11. J. André: Entwickel. der natürlichen Ursachen, welche die schnelle Ausbreitung des Christenth. in den ersten 4 Jahrhund. verursachten. Helmst. 1792. 8.

140) Origenes περὶ ἀρχῶν, IV, §. 1 f. sagt: „die Philosophen der heidnischen Welt hätten nie vermocht, ihre Lehren weit auszubreiten, oder wie Moses ein ganzes Volk zu deren Annahme zu bewegen. Dagegen sei das Christenthum ohne alle gelehrte Kunst seiner Verkündiger so weit in alle Länder verbreitet worden, daß man wohl sehe, daß dieses nicht ohne Gottes Beistand aus blos menschlicher Kraft haben geschehen können."

141) Mit den Wirkungen des Christenthums verbindet Arnobius diesen Beweis geschickt, wenn er disputat. adv. gentes, II. p. 26. sagt: „Nonne vel haec saltem fidem nobis faciunt argumenta credendi, quod iam per omnes terras in tam brevi tempore et porro immensi huius sacramenta diffusa sunt? quod nulla iam ratio est tam barbari moris et mansuetudinem nesciens, quae non eius amore versa molliverit asperitatem suam et in placidos sensus assumta tranquillitate migraverit? quod tam magnis ingeniis praediti, oratores, grammatici, rhetores, consueti iuris ac medici, philosophiae secreta etiam rimantes, magisteria haec expetunt, spretis quibus paullo ante fidebant; quod ab dominis se servi cruciatibus affici, quibus statuerint, malunt solvi coniuges matrimoniis, exhaeredari a parentibus liberi quam fidem rumpere christianam et salutis militiae sacramenta deponere?" etc.

142) I. F. Buddeus: diss. veritas christ. relig. philosophorum gentilium obtrectationibus confirmata. Ien. 1711. 4. I. Eckhard: Non-Christianorum de Christo testimonia. Ed. 2. Quedlinb. 1736. 4. G. F. Gude: paganus christianorum laudator et fautor. Lips. 1741. 4.

sen, ganz gleich stehet, und nur durch die Gründe, auf denen es ruht, Geltung bekommt, also an sich nichts ist, und auch nie das Factum, daß Jesus göttliche Offenbarungen gehabt habe, beweisen kann.

Wichtiger ist 4) das Zeugniß des Apostels Paulus[143]), das zwar keinen directen Beweis für die Göttlichkeit des Werkes Jesu giebt, aber doch einen indirecten, indem es ganz geeignet ist, die Ueberzeugung zu befestigen, daß in Jesu Leben kein Betrug, keine Falschheit entdeckt worden sei, und daß die Erzählungen der Evangelisten von dem Ungewöhnlichen und Wundervollen, was Jesus gethan habe, oder was mit ihm geschehen sei, Wahrheit berichtet haben. Das Zeugniß geht also zunächst auf die Wahrheit der evangelischen Berichte von dem Leben und den Thaten Jesu, und dadurch auf die göttliche Beglaubigung Jesu und seines Werkes, und muß uns schon darum, weil die Briefe des Paulus das früheste Zeugniß von Jesu sind, wo die Ausbildung christlicher Mythen noch nicht erwartet werden kann, von großem Gewicht sein gegen den neuerlich gemachten Versuch, die Thatsachen des Lebens Jesu in Mythen zu verwandeln.

Wenn es nämlich irgend einem möglich war, Jesum als Betrüger zu erkennen, so mußte es den Pharisäern und Schriftgelehrten möglich sein; hätten sie Jesum als Betrüger erkannt, so konnte keiner von ihnen ein aufrichtiger Christ werden; dieses geschah aber dennoch: Paulus wurde aufrichtiger Verehrer Jesu; folglich muß es den Pharisäern und Schriftgelehrten nie gelungen sein, in dem Leben Jesu, namentlich in seiner Auferstehung, Betrug zu entdecken; folglich, moralischer Gewißheit nach, kann gar kein Betrug bei Jesu vorhanden gewesen sein.

Die Pharisäer und Schriftgelehrten unter dem jüdischen Volke konnten am ersten wissen, was es mit den Thaten und Schicksalen, und besonders mit der Auferstehung Jesu für Bewandniß habe. Ihr Haß und eigenes Interesse spornten sie, nach der Entdeckung des Betrugs zu streben; als Obrigkeit standen ihnen alle Mittel zu Gebote, hinter die Wahrheit zu kom-

---

143) Benutzt ist es, aber mangelhaft in G. Lyttletons Anmerkk. über die Bekehrung und das Apostelamt Pauli, zum Beweise der Wahrheit der christlichen Religion. Aus dem Engl. von Hahn. Hannov. 1751. 8. und Heß in s. Geschichte der Apostel, 1. B. S. 174 ff. der 3ten Ausg.

men; von dem bestechlichen Judas konnten sie auch die geheime Geschichte der Gesellschaft Jesu erfahren, und besonders mußten sie nach ihren Anstalten über das Wahre in der Auferstehung Jesu unterrichtet sein. War es also möglich, bei Jesu Betrug zu finden; so mußte er von diesen erbitterten Feinden Jesu gefunden werden. — Hätten sie ihn aber gefunden; so konnte er dem Apostel Paulus nicht unbekannt bleiben: denn dieser wurde als Jüngling zu Jerusalem erzogen und gebildet, und gehörte zur Secte der Pharisäer. Er war vielleicht selbst Augenzeuge von Jesu Hinrichtung, und scheint wenigstens damals schon in Jerusalem gewesen zu sein. Bei seinem brennenden Eifer für das mosaische Gesetz und die rabbinischen Traditionen konnte eine Sache, welche seine Partei so ernstlich beschäftigte, ihm weder gleichgültig noch unbekannt bleiben; und dieses um so weniger, da er unter seiner Partei so viel Ansehen und Vertrauen besaß, daß man ihm das Inquisitionsgeschäft gegen die Christen zu Damaskus auftrug. Wäre also Jesus von dem hohen Rathe zu Jerusalem und den Pharisäern als Betrüger erkannt worden, so mußte Paulus davon vollkommen unterrichtet sein. — War aber dieses, so hätte Paulus entweder niemals Christ werden können, oder er hätte ein schlechter Mensch sein müssen, der, ungeachtet er Jesum als Betrüger erkannt hatte, dennoch zu seiner Partei trat, weil er seine eigennützigen und ehrgeizigen Absichten bei ihr besser erreichen zu können hoffte, als bei den Pharisäern. Doch diese Vermuthung ist ganz unstatthaft. Denn wir kennen nicht nur den Apostel als einen edlen Mann, sondern er hatte auch alles, was er bei den Christen suchen konnte, weit besser und sicherer bei den Pharisäern. Ehre und Macht durfte er nicht bei einer Partei suchen, welche damals noch öffentlich aufzutreten sich scheuete, und keine Hohen und Gewaltigen in ihrer Mitte zählte, sondern bei den Pharisäern. Diese brauchten ihn bereits in wichtigen Geschäften, und er hatte große Belohnung zu hoffen, wenn er sie glücklich vollführte. Suchte er Reichthümer? Die Christen waren arm, lebten in Gemeinschaft der Güter, wurden verachtet und verfolgt, und standen damals in Gefahr, ganz unterdrückt zu werden. Suchte er Einfluß, wollte er eine Rolle spielen unter den Christen? Wie konnte er dieses erwarten bei der Armuth und dem Drucke, unter dem diese Partei seufzte; und wie durfte er hoffen, daß er,

ihr erbittertster Verfolger, jemals bei ihnen Vertrauen und Einfluß erhalten würde? Und hatte er nicht schon alles, was er bei den Christen suchen oder hoffen konnte, bereits bei den Pharisäern? Ueberhaupt würde es unerklärlich sein, wie Paulus an das Emporkommen einer auf Betrug gegründeten Partei hätte glauben, an sie sein Lebensglück knüpfen, und für sie die sichern Güter, die er in der Hand hatte, aufopfern können. Hätte er dieses aber auch aus Uebereilung und Unbesonnenheit gethan; so würde er wenigstens nicht Christ geblieben, sondern schnell wieder von dieser bedrängten Partei zurückgetreten sein. Denn statt aller Vortheile erntete er bei den Christen Verdruß, Gefahr, Schande, die gewisse Erwartung des endlichen Unterliegens, und oft den Undank der Christen selbst. S. 1 Kor. 4, 9 ff. 2 Kor. 11, 23 ff. Phil. 3, 7. 8. Gal. 1, 15. 16. — Da also ein Pharisäer ein aufrichtiger Christ wurde und blieb; so kann es weder dieser Partei, noch der jüdischen Obrigkeit, noch irgend jemand gelungen sein, in den Thaten und Schicksalen Jesu Betrug zu entdecken. Und da ferner Paulus in seinen Briefen überall eine so außerordentliche Verehrung Jesu an den Tag legt, und von seiner Person so erhabene Vorstellungen hat, wie man sie nur aus den Erzählungen unsrer Evangelien von Jesu auffassen kann; so müssen die evangelischen Berichte von Jesu Wahrheit enthalten.

Als einen directen Beweis der göttlichen Autorität Jesu kann man aber die plötzliche, und nach der Erzählung des Lukas wundervolle, Bekehrung des Apostels zum Christenthume nicht ansehen. Nimmt man die dreifache Erzählung dieses Factums, wie sie Apost. 9, 1 ff. 22, 6 ff. 26, 12 ff. von Lukas gegeben wird, ganz so, wie sie Lukas erzählt; so wäre sie ein von dem auferstandenen und zum Himmel erhobenen Jesus bewirktes Wunder, und ein Thatbeweis seiner Auferstehung und Himmelfahrt, woraus folgt, daß sich Jesus factisch als den erwiesen hatte, für den er von den Aposteln gehalten wurde. Dazu kommt, daß der Sprung, den Paulus vom pharisäischen Hasse zum Bekenntnisse Jesu, und zum Entschlusse, sein Apostel zu werden, machte, ein so plötzlicher war, daß er sich psychologisch nicht erklären lassen würde, wenn man nicht eine außerordentliche äußere Thatsache annimmt, die im Stande war, den Apostel plötzlich umzuwandeln.

Wenn diese Gedankenreihe zur Annahme des Schlusses, daß Paulus durch ein Wunder Christi bekehrt worden sei, auch wirklich führte; so hätte sie doch nicht mehr Beweiskraft, als die Auferstehung Jesu selbst und die nach derselben seinen Aposteln gewordenen Unterhaltungen mit dem Auferstandenen, und sie würde sich also als ein einzelnes Glied dem Beweise aus den Wundern überhaupt anzuschließen haben, mithin nicht als ein besonderer Beweis betrachtet werden können. Ueberhaupt aber ist in dem Schlusse: Jesus ist dem Paulus als ein Licht vom Himmel erschienen, darum war er auf Erden ein göttlicher Gesandter, für uns wenigstens, kein logischer Zusammenhang. Auf Tabor erschienen fast auf dieselbe Weise Moses und Elias. Die Hauptsache aber ist, daß man allerdings Grund hat, bei der Erzählung des Lukas nicht so streng auf das Wörtliche zu sehen, sondern nur die allgemeinen Thatsachen festzuhalten: daß Paulus auf dem Wege nach Damaskus durch ein vom Himmel herabfahrendes, vermuthlich mit Donner begleitetes Lichtmeteor geblendet, von einem Christen in Damaskus von der Blindheit wieder geheilt, und durch dieses Ereigniß ganz umgewandelt und bestimmt wurde, ein Verehrer Jesu zu werden. Man könnte zwar sagen: Lukas, der lange ein Begleiter des Apostels Paulus war, möge wohl diese Erzählung oft aus des Apostels Munde gehört haben, und man müsse daher glauben, daß er die einzelnen Umstände nach des Apostels Relation niedergeschrieben haben werde. Daran ist zwar im Ganzen nicht zu zweifeln; aber es ist doch auf der andern Seite auch sichtbar, daß Lukas sich in der Erzählung nicht ganz treu bleibt, und daß man sieht, wie es ihm um eine diplomatische Genauigkeit nicht zu thun war. Denn was 1) die *Begleiter* des Apostels betrifft, so fällt nach Kap. 9. und 22. Paulus allein zur Erde und die Gefährten stehen erschrocken; aber nach Kap. 26, 14. fielen alle zur Erde. Was 2) die *Stimme* vom Himmel betrifft, so heißt es Kap. 9, 7., sie hätten zwar die redende Stimme[144]) gehört, aber niemand gesehen; Kap. 22, 9. sie hätten das Licht zwar gesehen, aber die redende Stimme (φωνὴν τοῦ λαλοῦν-

144) Denn dieses ist hier φωνή, eine Worte tönende Stimme, weil hinzugesetzt wird: sie hatten aber niemand gesehen, was voraussetzt, daß die φωνή einen Redenden zu sehen erwarten ließ.

τος) nicht gehört; dagegen Kap. 26. dieser Umstand ganz unerwähnt bleibt, und eines neuen gedacht wird, nämlich daß die Stimme hebräisch, oder im heiligen Dialekt gesprochen habe. Auch 3) bei der Unterredung zwischen Christus und Paulus wird Kap. 26, 14. eingeschoben: σκληρόν σοι πρὸς κέντρα λακτίζειν, wovon die ersten beiden Relationen nichts enthalten. Kap. 9. und 22. sagt die Erscheinung dem Apostel nichts von seiner künftigen Bestimmung, sondern gebietet ihm zur Stadt zu gehen, wo er es erfahren werde; nach Kap. 26. giebt sie ihm sogleich den Auftrag, Apostel der Heiden zu werden [145], was nach den beiden ersten Relationen erst in Damaskus durch die Einwirkung des Ananias geschieht. Auch über Ananias sind die Erzählungen sich nicht ganz gleich, indem das, was ihn die zweite Relation Kap. 22. sprechen läßt, mehr mit der Rede der himmlischen Erscheinung Kap. 26., als mit dem zusammenstimmt, was nach Kap. 9. Ananias gesagt haben soll. Endlich scheint Lukas die ganze Erzählung von Ananias Kap. 9, v. 10 ff. aus einem aramäischen Aufsatze geschöpft zu haben, wie der hebraisirende Stil zeigt, der sich sonst, wo er aus eigener Erfahrung erzählt, nicht findet.

Ohnerachtet alle diese Differenzen der Glaubwürdigkeit des Lukas nicht den geringsten Eintrag thun können, so ergiebt sich doch daraus so viel als unbezweifelt, daß es ihm um diplomatische Genauigkeit nicht zu thun war, und daß man mehr auf die Hauptsache als auf Einzelnheiten sehen muß. Dazu wird man um so mehr berechtigt, da Paulus in seinen Briefen, so oft er auch Veranlassung, ja selbst dringende Aufforderung hatte, dieser Geschichte und der Art, wie er zum Apostelamte gekommen war, zu gedenken, dennoch das, was Lukas erzählt, mit keinem Worte erwähnt. Alles, was sich hierüber findet, ist nur dieses, daß Jesus auch ihm erschienen sei, 1 Kor. 15, 8. (ὤφθη κἀμοί, doch ohne nähere Erklärung), daß er Jesum auch persönlich gekannt, 1 Kor. 9, 1. (ἑώρακα), und daß er sein Apostelamt durch eine ἀποκάλυψιν Χριστοῦ, die nicht weiter erklärt

---

145) Man kann dieses dadurch erklären, daß Paulus, da er vor dem König Agrippa sprach, für gut fand, die Erzählung zusammen zu ziehen und daher gleich der himmlischen ὀπτασίᾳ in den Mund zu legen, was erst in Damaskus durch Ananias an seine Seele kam.

wird, empfangen habe, Gal. 1, 12 ff. Ephes. 2, 3. Dieses Schweigen des Apostels (der doch in der Apostelgeschichte Kap. 22. und Kap. 26. seine Bekehrung, ohne eben dringende Veranlassung zu haben, zwei Mal erzählt) ist allerdings auffallend, und mag auch nicht dadurch erklärt werden, daß man sagen möchte, er habe früher die Sache mündlich erzählt gehabt und daher nicht nöthig gefunden, sich in seinen Briefen darüber zu erklären, weil er auch in den Briefen an die Gemeinden, wo er nicht gewesen war, dieses Wunders nicht gedenkt. Schon dadurch also ist die Erzählung des Lukas nicht geeignet, um ihre einzelnen Umstände zu irgend einem dogmatischen Beweise zu benutzen.

Eben so wenig aber berechtiget der Umstand, daß Paulus so plötzlich umgewandelt worden sei, zur Annahme eines solchen Ereignisses, als von Lukas erzählt wird. Denn theils haben wir doch ähnliche Beispiele, daß in wahrhaft religiösen Gemüthern (und ein solches war Paulus) solche plötzliche Umschläge erfolgen können, eben weil sie immer redlich und eifrig dem folgen, was sie als Wahrheit erkennen, und daher nicht ein Umschlag des Gemüths und des Charakters, der nie schnell erfolgt, sondern nur ein Umschlag der Einsicht und Ueberzeugung bei ihnen erforderlich ist, um ihrem Eifer die entgegengesetzte Richtung zu geben; theils erfolgte nach Kap 9. und 22. der Uebergang so plötzlich nicht, indem erst noch ein dreitägiger Aufenthalt zu Damaskus und die Einwirkung des Ananias erforderlich war, ehe Paulus die Ueberzeugung gewann, daß Jesus von Nazareth der Messias sei.

Ob man aber gleich an der Wahrheit der Hauptsache, daß Paulus durch einen Blitz vom Himmel, der ihn auf dem Wege nach Damaskus betäubte, und durch die Einwirkung des Ananias aus einem Verfolger ein Verkündiger des Evangeliums geworden sei, nicht zweifeln kann; und ob auch gleichfalls als wahr angenommen werden muß, daß Paulus in diesem Lichte vom Himmel eine Erscheinung (ὀπτασία) Jesu selbst, oder eines Engels fand: so ist es doch, da bekanntlich die Schriftsteller des Alterthums insgesammt bei Anführung der Reden und Gespräche Anderer einer großen Freiheit sich bedienen zu dürfen glaubten, erlaubt zu forschen, wie wohl der innere Zusammenhang zwischen dem äußerlichen Ereignisse und der Veränderung,

die in dem Apostel geschah, sich habe gestalten können. Man hat zu dem Ende die Erzählung des Lukas psychologisch zu erklären versucht [146]); nämlich Paulus sei auf seiner Reise nach Damaskus in ein Gewitter gekommen; ein Blitz habe neben ihm niedergeschlagen und ihn und seine Gefährten niedergeworfen und betäubt, den Apostel aber auf einige Zeit geblendet. Dem Apostel, der schon vorher an der Rechtmäßigkeit seines inquisitorischen Eifers gezweifelt haben möge, habe dieses, als er wieder zu sich gekommen sei, und die Sache bedacht habe, eine Erklärung des Himmels geschienen, von der Verfolgung der Christen abzulassen. In Damaskus sei er sodann mit den Christen näher bekannt und zur Annahme des Christenthums bewogen worden. Doch so scheinbar dieses auch ist; so erhebt sich doch, um von geringen Schwierigkeiten abzusehen [147]), der Zweifel dagegen: wie Paulus auf den Gedanken kommen konnte,

---

146) S. Töllners vermischte Aufsätze, 2ten Bd. 2tes St. Eckermanns theol. Beitr. 2ter Thl. S. 1 ff. Eichhorns Biblioth. der bibl. Lit. 6ter Bd. 1stes St. C. F. Ammon: commentat. de repentina Sauli ad doctrinam christianam conversione. In s. Opusc. Erlang. 1793. 8. Scherers Schriftforscher 2tes St. No. 5. Wittig in Augusti's neu. theol. Blättern, 3ter Bd. 2tes St. Schulze in Heinrichs Beitr. zur Beförd. theol. Wissenschaften 1ster Bd. 2tes St. — Gegen die versuchten natürlichen Erklärungen und für die beweisende Kraft dieser Bekehrung schrieb Bengel 2 Programme, die in deutscher Uebersetzung erschienen: Ueber die Bekehrung des Apost. Paulus zum Christenthum. Eine Abhandlung vom Prälat D. Bengel, aus dem Latein. übers. von Niethammer. Tübing. 1826. 8.

147) z. B. wie es doch möglich gewesen sei, daß Paulus, von einem Blitze betäubt, auf der Stelle hätte Reflexionen anstellen können, die er, oder Lukas, später in ein Gespräch mit Jesu hätten einkleiden können; daß doch nicht zu erwarten sei, daß Lukas, der so ausführlich sei, und auch so sorgfältig bemerke, daß alles am hellen Mittag vorgefallen sei, gar nichts sage, was auf das Dasein eines Gewitters hindeute; daß der Sprung vom heftigsten Verfolger zum treuen Verkündiger, vom vorurtheilsvollen Pharisäer zum Apostel der Heiden und Gegner des Judaismus, doch ein großer und unbegreiflicher sei; u. s. w. Mit Lösung der entstehenden psychologischen Schwierigkeiten hat sich Greiling in Henke's Museum 3ter B. 2tes St. S. 226 ff. beschäftigt, womit Plancks Geschichte der Einführung des Christenthums 2ter B. S. 81 ff. zu vergleichen ist, der auch ebendas. S. 110 ff. trefflich entwickelt hat, wie der Entschluß, sich zu den Heiden zu wenden, und diese von Beobachtung des mosaischen Gesetzes zu befreien in der Seele des Apostels allmälig reifte.

Jesus sei im Blitze, oder spreche im Donner. Er hielt damals noch seine Auferstehung für Betrug; wie konnte er einen nach seiner Meinung falschen Messias im Blitze sehen? Paulus war ein Pharisäer und glaubte mit den Pharisäern die Seelen der Verstorbenen im Hades verschlossen. Er konnte also psychologisch in einem Blitze vom Himmel wohl eine Erscheinung Gottes oder eines Engels, schwerlich aber die Erscheinung eines verstorbenen Menschen suchen. Er konnte dadurch wohl zu dem Glauben kommen, daß Gott ein Mißfallen habe an seinem heftigen Eifer, aber nicht zu dem Glauben, daß er Jesum gesehen habe, daß dieser ihm erschienen und der wahre Messias sei.

Eben so wenig löset die an und für sich unhaltbare und verwerfliche Vermuthung Einiger [148]), daß Jesus, nur scheintodt, nach seiner Wiederbelebung sich im Verborgenen aufgehalten, aber sich dem Apostel auf seinem Wege nach Damaskus dargestellt habe, um ihn von der Verfolgung abzuschrecken, die Schwierigkeit der Sache, indem man nun immer nicht sieht, wie Paulus einen leibhaftigen Menschen nur immer für eine himmlische Erscheinung (ὀπτασία οὐράνιος, Apost. Kap. 26, 19.) habe halten können, und woher der Blitz und Donner gekommen sei, der ihn zur Erde warf und blendete.

Viel wahrscheinlicher stellt sich eine andere Vermuthung dar, nach welcher man die Erscheinung, die Lukas erzählt, aus dem zu erklären sucht, was Paulus 2 Kor. 12, 1—7. von einer Erscheinung Christi (ἀποκάλυψις), die ihm geworden sei, selbst berichtet [149]); nämlich, daß er in einem Zustande, den er selbst mit deutlichem Bewußtsein nicht habe unterscheiden können, in den Himmel entrückt worden sei, und dort unaussprech-

148) K. F. Bahrdt, Karl Venturini, Brennecke; deren Schriften in der Systematischen Entwickelung S. 279. 282. S. 598. angeführt sind.

149) Denn daß der ἄνθρωπος ἐν Χριστῷ der Apostel selbst sei, erhellt daraus, daß er v. 5—7. sagt: er könne sich der Erscheinungen und Offenbarungen (ὀπτασιῶν καὶ ἀποκαλύψεων, v. 1.) des Herrn wohl rühmen, und Gott habe ihm Leiden auferlegt, daß er sich dessen nicht überhebe. Wären diese ὀπτασίαι einem Fremden begegnet; so sieht man nicht ein, wie sich der Apostel derselben hätte rühmen und daraus einen Grund für sein Ansehen hätte herleiten können.

liche Dinge wahrgenommen habe. Setzt man nun diese ὀπτασία mit der Erzählung des Lukas in Zusammenhang; so ergiebt sich daraus folgender Hergang der Sache als wahrscheinlich: Paulus war bei der Rast während der Mittagshitze auf seiner Reise nach Damaskus entschlummert, und sah sich im Geist in das Paradies entrückt und dort Jesum. Diesen im Paradiese zu sehen, den er im Todtenreich suchen mußte, mußte seine ganze Ansicht von Jesu umkehren. Er durfte nun nicht zweifeln, daß er auferstanden und zum Himmel erhoben, also der wahre Messias sei, und mit dieser Ueberzeugung mußte sogleich das: „was verfolgst du mich?" als ein Vorwurf vor seine Seele treten. Während dieser Seelenvision schlug ein Blitz neben ihn nieder, in welchem er, nach jüdischer Denkart, nichts Andres sehen konnte, als eine Bestätigung der Wahrheit seiner Vision und des ernsten Vorwurfs: was verfolgst du mich? — Der Apostel war in jenem Zustande des Halbwachens, wo man selbst hernach ungewiß ist, ob man geträumt, oder Wirklichkeit gesehen habe; noch 14 Jahre nachher war er ungewiß, ob er damals ἐν σώματι, oder ἐκτὸς τοῦ σώματος gewesen sei. Mit ganz verändertem Sinn kam er nach Damaskus, wo nun Ananias seine Bekehrung vollends bewirkte. Bei der Zusammenstellung beider Thatsachen erklärt sich alles, und die Glaubwürdigkeit sowohl des Apostels als des Lukas bleibt gänzlich unverletzt. Nur macht sie in der Zeitrechnung einige Schwierigkeiten, auf deren Erörterung hier aber nicht eingegangen werden kann [150]).

Welche Erklärung dieses Factums man aber auch annimmt, so bleibt doch die Glaubwürdigkeit und das Ansehen des Apostels

---

150) In der zweiten Ausgabe dieses Lehrbuchs wurde diese Vermuthung schon vorgetragen, der auch Emmerling (epistola Pauli ad Corinthios graec. Lips. 1823. 8.) beigetreten ist. Für die Verbindung der ὀπτασία 2 Kor. 12, 1 ff. mit dem, was auf der Reise nach Damaskus geschah, spricht auch der Umstand, daß Paulus gleich vorher 2 Kor. 11, 32. 33 von seinem Aufenthalt in Damaskus sprach, und daher durch eine sehr natürliche Ideenassociation auf das geführt werden konnte, was sich auf seiner Reise nach Damaskus zutrug. Indessen hat der Verbindung beider Stellen mit wichtigen, hauptsächlich aus der Chronologie genommenen Gründen der Recensent von Emmerlings Schrift in den neuen theol. Annalen, Novb. 1823., widersprochen.

dadurch unberührt. Paulus bewährte seinen Beruf zum Apostelamte durch das, was er that und lehrte, und durch sein Eingehen in die Ideen Jesu, worin er alle andere Apostel übertroffen zu haben scheint; und wenn auch eine *wörtliche* Berufung durch Jesum zum Apostelamte bei ihm nicht statt gefunden hätte, so bleibt doch die, einer wörtlichen Berufung für den Glauben gleichgeltende Erweckung des Apostels durch die göttliche Vorsehung dem religiösen Auge unverkennbar, das überall, wo ein Zusammentreffen sinnlicher Ereignisse für einen vernünftigen und sittlichen Zweck statt findet, die göttliche Leitung, auch schon im gewöhnlichen Leben, anerkennt.

§. 33.

Resultat aus dem Bisherigen.

Die jetzt vorgetragenen Beweise für die Göttlichkeit der christlichen Offenbarung, wenn sie auch alle an sich von gleichem Gehalte wären, können doch nicht auf gleiche Weise bei jedem Menschen wirksam sein. Alles hängt von den Grundsätzen, den Einsichten, den Empfindungen, dem Charakter und selbst dem Geschmack der Individuen ab [151]). Der Philosoph wird sich am leichtesten von Christi göttlichem Ansehen und der Göttlichkeit seiner Lehre durch die Uebereinstimmung der evangelischen Lehre mit der Vernunft überzeugen; der religiös Gestimmte durch die Befriedigung, welche das Evangelium seinen sittlichen Bedürfnissen gewährt; der Staatsmann durch die politischen Wirkungen des Evangeliums und durch die Geschichte seiner Gründung und Ausbreitung; der ernste Moralist durch die sittlichen Wirkungen des Evangeliums; der Kenner des menschli-

---

151) Auch die alten Kirchenväter erkannten, daß man die Beweise für die Göttlichkeit des Christenthums mit einander verbinden müsse, weil sie vereinigt viel kräftiger wirkten. Sie thaten dieses daher auch selbst, und folgten darin bald ihrer eigenen innern Erfahrung, bald den Bedürfnissen derer, mit denen sie zu thun hatten. Den Heiden hielten sie besonders die vernünftige Gotteslehre und die reine Moral des Christenthums vor; aber auch die Weissagungen des A. T., ob sie gleich letztere hauptsächlich gegen die Juden gebrauchten. Den Philosophen suchten Justinus Mart., Athenagoras, Clemens von Alexandrien, Origenes, hauptsächlich zu zeigen, daß die heiligen Schriften alle wahre Philosophie enthielten und doch unbezweifelt älter seien als alle Philosophen der Griechen.

chen Herzens durch die Geistes- und Charaktergröße Jesu; der Verehrer der heiligen Schrift und der, welcher von der Glaubwürdigkeit der Evangelien eine wohlgegründete Ueberzeugung hat, durch Wunder und Weissagungen. Bei manchen Individuen werden auch mehrere Beweise gleichen Werth und gleiche Kraft haben.

Man hat sich daher zu hüten, einen Beweis für den einzigen zu erklären und ihn auf Unkosten der andern zu erheben; vielmehr sind sie alle mit einander zu verbinden. Denn in der Praxis haben alle Beweise, die mathematischen ausgenommen, nur eine relative Kraft, und das Meiste hängt von dem Individuum ab, das man überzeugen will. Wie würde es sich sonst erklären lassen, daß Beweise ad hominem oft weit wirksamer sind, als Beweise ad veritatem! Die Einwendung, daß diese Beweise zusammen nicht mehr Beweiskraft haben könnten als jedem einzelnen zukomme, ist zwar mathematisch richtig, aber nicht psychologisch. Allerdings ist es an einem einzigen, vollkommenen und strengen Beweise genug, aber nur für den, der ihn auch als solchen anerkennt. Eine Thatsache aber gewinnt immer an Gewißheit, je mehr sie von allen Seiten erwogen wird, und je größer die Anzahl anderer wahrer Vorstellungen ist, mit denen sie zusammenstimmt. Ist es ja auch bei Hypothesen so, daß sie sich immer mehr der Gewißheit nähern, je größer die Zahl der Erscheinungen wird, die sie erklären, und der Wahrheiten, an welche sie sich anschließen.

Faßt man nun alle diese Beweise zusammen, so geben sie so wichtige Data an die Hand, daß man an dem göttlichen Ursprung des Christenthums nicht zweifeln kann. Denn weder stärkere noch zahlreichere Beweise für den göttlichen Ursprung einer Lehre dürften überhaupt möglich sein, und bei keiner andern Religion in der Welt findet sich das, was für das Christenthum spricht. Das §. 21. gezogene Resultat also, daß die christliche Lehre, als eine göttliche, für uns allein Richtschnur des Glaubens und Lebens sein könne, ist hinlänglich begründet.

Die Frage aber, wo die christliche Religionslehre zu finden sei, führt uns zu der doppelten Untersuchung 1) über den Codex der christlichen Offenbarung und 2) über dessen Gebrauch, oder die Ableitung der geoffenbarten Wahrheit aus ihm.

Zweites Kapitel.

Von dem Codex der Offenbarung.

Erster Abschnitt.

Von dem Codex der christlichen Offenbarung überhaupt.

§. 34.

Historischer Begriff der heiligen Schrift.

Es giebt eine doppelte Ansicht von der heiligen Schrift; eine historische und eine dogmatische. Die **historische** betrachtet sie als geschichtliche glaubwürdige Urkunden der alt-jüdischen und christlichen Religion, und stellt sie mit jedem andern Buche auf gleiche Linie. Die **dogmatische** betrachtet sie als zuverlässige und einzige Urkunden der Offenbarung, und giebt ihr in dieser Rücksicht eine höhere Würde als allen andern Schriften. Die Namen der heiligen Schrift stammen insgesammt aus der letztern Ansicht ab. Die Juden nannten das A. T. *κατ' ἐξοχὴν* die Schrift, *γραφὴν* (Joh. 19, 36. Apost. 8, 32. Matth. 22, 29.), und auch mit dem Beinamen heilige Schrift, *γραφὰς ἁγίας, ἱερὰ γράμματα*, כִּתְבֵי הַקֹּדֶשׁ, (Röm. 1, 2. 2 Tim. 3, 15.), ein Name, den die Christen später auch mit auf das N. Test. übertrugen. Das mosaische Gesetz, oder der Pentateuch hieß insbesondere *βίβλος τῆς διαθήκης*, סֵפֶר הַבְּרִית 2 Mos. 24, 7. 1 Makk. 1, 57. Sir. 24, 23. — auch *διαθήκη* allein (Sir. 28, 7.), weil es die Urkunde des zwischen Jehovah und dem israelitischen Volke bestehenden Vertrags war [152]). Da

---

152) Das griechische *διαθήκη* und das hebr. בְּרִית übersetzt die Vulgata häufig durch **testamentum**; denn dieses Wort bedeutete in der spätern Latinität (z. B. bei Irenäus) so viel als Einrichtung, Gesetz, **oeconomia**. Vergl. **Stange's** theol. Symmikta, 2ter Theil (Halle 1802 8.). Auch die LXX brauchen *διαθήκη* für das Hebr. עֵד und עֵדוּת, **constitutio, lex**. *Διαθήκη* und בְּרִית heißt aber nicht nur Gesetz, sondern auch Bund, Vertrag, gegenseitiges Versprechen (Luk. 1, 7. Gal. 3, 17.). Die mosaische Religion hatte die Form eines Vertrags (**mutuae promissionis**) zwischen Jehovah und dem israelitischen Volke, dessen Mittler Moses war. Die Israeliten versprachen, Jehovah allein zu verehren und sein Gesetz zu halten; und dieser versprach dagegen **ihr Gott**, d. h. ihr Beschützer und

nun Matth. 26, 28. 2 Kor. 3, 14. das Christenthum als eine neue διαθήκη vorgestellt wird, so trug man dieses (schon Origenes, homil. in Jerem. 4, 6.) auch auf die Urkunden des Christenthums über; daher Vetus Test., Nov. Test. Der von Tertullian bisweilen gebrauchte Ausdruck: instrumentum (z. B. adv. Marc. 4, 1.), dessen sich auch Augustin öfterer bediente (de civ. Dei, 20, 4.), verlor sich dagegen wieder aus dem kirchlichen Sprachgebrauche. — Der Name τὰ βιβλία, d. i. die Bücher κατ' ἐξοχήν (eben so viel als γραφή), wurde durch Chrysostomus üblich.

Das alte Testament ist die Sammlung der Schriften, welche die Juden als von Propheten geschrieben ansahen und verehrten [153]). Ueber seine Aechtheit, Glaubwürdigkeit und Integrität können hier keine Untersuchungen angestellt werden, da sie theils nicht nöthig sind, indem wir nach §. 17—20. das A. T. nicht als Urkunde christlicher Offenbarung ansehen können, theils so weitläuftig, daß sie einer eigenen Wissenschaft, der Einleitung ins A. T., vorbehalten werden müssen [154]). Wenn man Authentie im strengen Sinne nimmt, nämlich als die Eigenschaft eines Buchs, nach welcher es wirklich von dem Verfasser herrührt, dem es zugeschrieben wird; so ist dieser

---

Wohlthäter zu sein. Der Bund, dessen Mittler Jesus war, besteht darin, daß die Menschen geloben an Jesum zu glauben und seiner Lehre zu gehorchen, Gott aber ihnen verheißt, ihnen die Sünde zu vergeben und sie selig zu machen.

153) Nicht nur den Pentateuch und die eigentlichen Propheten, sondern auch die historischen Schriften hielten sie für Werke der Propheten, oder der mit dem πνεῦμα ἅγιον erfüllten Priester. Denn der Grundbegriff des Hebr. נָבִיא ist interpres Dei, jeder, der den göttlichen Willen kund thut, daher auch Josua, nach dem theokratischen Princip des A. T., ein Prophet heißt. Die Juden theilten das A. T. in 1) Gesetz, הַתּוֹרָה ὁ νόμος, 2) Propheten, הַנְּבִיאִים, προφῆται (und zwar in 2 Abtheilungen, die frühern Propheten, רִאשׁוֹנִים, welche die Bücher Josua, Richter bis zu den Büchern der Chronik umfaßten, und die spätern, אַחֲרוֹנִים, Jesaias, Jeremias, Ezech. und die kleinen Propheten) — und 3) τὰ ἄλλα sc. γράμματα (Prolog zu Sirach), oder wie sie Luk. 24, 44. von der ersten Schrift dieser Abtheilung genannt werden ψαλμοί, wofür später der Name הַכְּתוּבִים ἁγιόγραφα, üblich wurde.

154) Die wichtigsten Einleitungen in das alte Test. sind die von Michaelis, Eichhorn, Jahn, Berthold, de Wette. Die sehr zahlreiche Literatur darüber s. in m. Systemat. Entwickel. §. 46.

Begriff auf viele Schriften des A. T. gar nicht anwendbar, da von vielen (z. B. Josua, Richter, Ruth, Samuel, Könige, Chronik, Hiob) gar kein Verfasser genannt wird oder bekannt ist; nimmt man aber Authentie in weiterm Sinne für die Eigenschaft eines Buchs, nach welcher es als historisch-glaubwürdige Urkunde überhaupt angesehen werden kann, also mit Axiopistie gleichgeltend, so ist der Beweis leichter. Uns genügt es, hier nur das allgemeine Interesse, das sie für uns, als Christen haben, zu bedenken und sie als gesammelte Urkunden der israelitischen Religion zu betrachten. Was auch die Kritik über den Werth und die Wahrheit ihrer historischen Erzählungen bestimmen mag, so verliert das alte Test. dadurch nicht das Geringste, um aus ihm die vorchristliche Entwickelung und allmälige Bildung der religiösen Ideen und der messianischen Prophetie zu erkennen, worin ihr Hauptzusammenhang mit dem Christenthum und ihre Bedeutung für uns besteht. Indem wir so auf den Geist dieser Schriften sehen, und in diesem Geiste ihre Qualität als heilige Schriften erkennen, haben wir das Interesse nicht, ihren Buchstaben zu vertheidigen, was die ältern Theologen bei ihrer Inspirationstheorie hatten und haben mußten. — Was das Zeugniß des jüdischen Volkes von dem alten Test. betrifft, so hat es diese Bücher immer mit Sorgfalt bewahrt (5 Mos. 31, 9. 24—26. Jos. 24, 26. 1 Sam. 10, 25.) und sie stets für glaubwürdig gehalten. Die spätern heiligen Schriften der Hebräer benutzen die ältesten und führen ihre Geschichte an, wie Jes. 63, 11 ff. Hos. 12, 4. 5. 13. Hab. 3, 11. (vergl. Jos. 10, 3.) Ps. 78. Ps. 104 bis 107. Ps. 114. Ps. 135. und 136. Dan. 9, 2. 1 Kön. 2, 3. 1 Chron. 17, 9. 31, 3. 2 Kön. 22, 8. 1 Sam. 12, 8 ff. 2 Chron. 25, 12 ff. Die apokryphischen Schriften des A. T., die zwischen dem Exil und Christi Geburt, wenn auch nicht ohne Ausnahme, doch größtentheils geschrieben sind, kennen nicht nur das A. T. bereits als ein gesammeltes und in gewisse Theile geordnetes Ganze, sondern sie führen die Geschichte des A. T., die Aussprüche und Bücher desselben häufig an [155]), und man kann nachweisen,

---

155) Die Induction der Stellen s. in Bretschneiders Dogm. der apokryph. Schriften des A. T. S. 64 ff. Besonders merkwürdig sind Kap. 44. bis 50. im Sirach.

daß alle alttestamentliche Bücher, die wir noch jetzt haben, mit Ausnahme des hohen Liedes und einiger kleinen Stücke, in ihnen gebraucht und angeführt sind. Auch die Schriften des Philo und des Josephus [156]), die Schriften des neuen Test. und der Talmud bezeugen die Aechtheit des alten Test., so wie die frühzeitig gemachten Uebersetzungen desselben, besonders die alexandrinische, unwidersprechlich beweisen [157]), daß bald nach dem Exil schon unsre jetzige Sammlung heiliger Schriften entstand und als ächt verehrt worden ist, und daß seit dieser Zeit damit keine bedeutenden Veränderungen vorgegangen sind [158]).

Einzelne Theile der heiligen Schrift, wie z. B. das Gesetz, manche Partien der Psalmen und Propheten, mögen schon vor dem Exil gesammelt gewesen sein; aber wahrscheinlich ist es, daß die Wiederhersteller des jüdischen Staats, Esra und Nehemia, auch die heiligen Schriften ihrer Nation, so weit sie der Zerstörung entgangen waren, sammelten und an dieselben ihre eigenen Schriften von der Wiederherstellung des Staats und Gottesdienstes anschlossen. Auch spricht dafür die Erscheinung, daß wir von diesen Zeiten an viele Beweise finden, daß der Codex des A. Test. in seiner jetzigen Gestalt vorhanden gewesen ist. Nach 2 Makk. 2, 13. soll Nehemia eine Tempelbibliothek veranstaltet und die Schriften von den Königen (d. i. die Bücher Samuels, der Könige, der Chronik), die Propheten, die Schriften Davids (die Hagiographa) und die Briefe der persischen Könige (Esra, Nehemia) gesammelt haben *). Nach der spä-

---

156) C. F. Hornemann: observat. ad illustrationem doctrinae de Canone V. T. ex Philone. Heidelb. 1775. 8. C. F. Schmid: enarratio sententiae Flavii Iosephi de libris V. T. Viteb. 1777. 4. — C. G. Bretschneider: capita theol. iud. e Flav. Iosephi scriptis collecta p. 5. sqq. Josephus sagt von den heil. Schriften des A. T. (contra Apion. I, 8.): *τοσούτου γὰρ αἰῶνος ἤδη παρῳχηκότος, οὔτε προςθεῖναί τις οὐδὲν, οὔτε ἀφελεῖν αὐτῶν, οὔτε μεταθεῖναι τετόλμηκεν. Πᾶσι δὲ σύμφυτόν ἐστιν εὐθὺς ἐκ τῆς πρώτης γενέσεως Ἰουδαίοις, τὸ νομίζειν αὐτὰ θεοῦ δόγματα, καὶ τούτοις ἐμμένειν, καὶ ὑπὲρ αὐτῶν, εἰ δέοι, θνήσκειν ἡδέως.*

157) S. die Schriften über den Kanon des A. T.

158) Früher verloren gegangene Schriften werden Jos. 10, 13. 2 Sam. 1, 17. 1 Chron. 4, 22. 29, 29. 2 Chron. 9, 29. 12, 15. 20, 34. 1 Kön. 11, 41. 4, 32. angeführt.

*) Die Erörterung dieser Stelle s. in Bretschneiders Dogmat. der apokryph. Schriften. S. 61.

tern Tradition der Rabbinen soll Esra, als Vorsteher der großen Synagoge [159]), die heiligen Schriften gesammelt, kritisch berichtigt und in die jetzige Gestalt gebracht haben. Diese Sage gründet sich vielleicht blos auf das Beiwort des Esra הַסֹּפֵר, ὁ γραμματεύς. So viel ist aber sicher, daß schon vor Sirachs Zeiten (ungefähr 131 Jahre vor Christi Geburt) nicht nur die Sammlung der heiligen Schriften geschehen, sondern auch ihre Eintheilung in drei Theile: Gesetz, Propheten und Hagiographa, gewöhnlich gewesen sein muß. Denn schon im Prolog zum Jesus Sirach findet sich diese Eintheilung νόμος, προφῆται καὶ τὰ ἄλλα, späterhin ἁγιόγραφα genannt *), die auch im N. T. Luk. 24, 24. und im Philo und Josephus vorkommt, welcher letztere überhaupt die einzelnen Bücher der heiligen Schrift genauer anführt [160]). Da der Name ἁγιόγραφα (כְּתוּבִים) erst spät üblich wurde, so findet man den ganzen Codex auch oft blos mit dem Ausdruck: Gesetz und Propheten, angeführt (Luk. 16, 29. 31. Apost. 24, 14. 2 Makk. 15, 9. 4 Makk. 18, 10.). Daß man aber unter den Propheten auch die Hagiographa begriff, weil man deren Verfasser auch für Propheten hielt, sieht man aus 4 Makk. 18., wo unter diesem Titel die Stellen Ps. 34, 20. und Sprüchw. 3, 18. angeführt werden **).

In die Sammlung der heiligen Schriften hatte man nur die in der hebräischen (der heiligen) Sprache geschriebenen Bücher aufgenommen, und es scheint, als ob man diese Sammlung gegen die Zeit des Antiochus Epiphanes für geschlossen erklärt habe. Die späterhin, wahrscheinlich nicht im heiligen Dialekt, sondern in aramäischer und zum Theil in griechischer

---

159) Die כְּנֶסֶת הַגְּדוֹלָה, nach Tractat. Talmud. Hieros. Megill. fol. 74. Bava Bathra fol. 15. Vergl. Bertholdts Einleit. in die heil. Schrift, I. 69 ff. Eichhorns Einleitung ins A. T. I. 28. Dagegen de Wette, Einleit. 2te Aufl. S. 15 ff.

*) s. Bretschneider, liber Iesu Sirac. (Ratisb. 1806. 8.) p. 41 sqq.

160) Philo, de vita contempl. T. II, p. 475. ed. Mang. Ioseph. c. Ap. 1, 1. §. 8. s. Bretschneider, cap. theol. iud. e Iosepho p. 5 sqq. Eichhorns Einleit. ins A. T. 1ster Thl. S. 34 ff. und 75 ff.

**) C. Fr. Schmid: diss. qua divina origo libr. canon. V. T. ex antiquis scriptis Iudaeor. et Christ. probatur et vindicatur. Vit. 1772. 4.

Sprache, geschriebenen Schriften, erhielten niemals göttliches Ansehen bei den Juden, ungeachtet sie bekannt, gebraucht und häufig der griechischen Uebersetzung des A. T. beigefügt wurden. Ob die alexandrinischen Juden alle diese Schriften, von den Christen späterhin apokryphische genannt, oder nur einige derselben den heiligen Schriften beigezählt haben, bleibt ungewiß*); hingegen ist desto gewisser, daß diejenigen Väter der christlichen Kirche, welche das Hebräische verstanden und Bekanntschaft mit den Juden hatten, z. B. Melito, Cyrillus, Gregorius Nazianzenus und andere, die apokryphischen Schriften des A. Test. nicht mit zu den kanonischen rechneten, daß dieses aber von den ägyptischen Kirchenvätern, denen die lateinischen hauptsächlich folgten, allerdings geschehen ist. Das dritte Concilium zu Carthago, zu Ende des 4ten Jahrh., nahm die Apokryphen zuerst mit in den Kanon auf, und die römische Kirche rechnet sie noch jetzt (S. Decreta Concil. Trid. Sess. IV.) zum Ganzen der göttlichen Schriften; hingegen in der griechischen Kirche verloren sie, hauptsächlich durch des Origenes Hexapla, ihr Ansehen**), so wie auch unsre Kirche sie als göttliche Schriften nicht anerkannte.

---

*) Ueber die Meinung, daß der Kanon der alexandrinischen Juden von dem der palästinensischen verschieden gewesen sei s. Versuch einer Beleuchtung des jüd. und christl. Bibelkanons (von Corrodi), 2tes Bdchen. Halle, 1792. 8. Eichhorns Biblioth. 4ter Bd. S. 252. Dessen Einleit. ins A. T. §. 20 – 50. Vergleiche Repertor. für bibl. und morgenl. Literat. 5ter Thl. und Beiträge zur Beförder. des vernünft. Denk. rc. 5tes Heft.

**) Auch findet sich eine ausdrückliche Stelle bei Origenes (homil. in Cant. cant. p. 36.), die wir aber freilich nur in der vielleicht ungetreuen Uebersetzung von Rufin haben, wo er die alttestamentlichen Apokryphen ausdrücklich verwirft: — — „scripturae apocryphae, pro eo, quod multa in eis corrupta et contra fidem veram inveniuntur a maioribus traditam, non placuit eis dari locum, nec admitti ad auctoritatem. — Supra nos est pronuntiare de talibus. Illud tamen palam est, multa vel ab Apostolis vel Evangelistis exempla esse prolata, et novo testamento inserta, quae in his scripturis, quas canonicas habemus, nunquam legimus, in apocryphis tamen inveniuntur, et evidenter ex ipsis ostenduntur assumta. Sed ne sic quidem locus apocryphis dandus est, non enim transeundi sunt termini, quos statuerunt patres nostri. Potuit enim fieri, ut Apostoli vel Evangelistae sancto spiritu repleti

Das neue Testament ist die Sammlung glaubwürdiger Urkunden der christlichen Religion, die Lehre und Geschichte ihres Stifters und seiner Apostel enthaltend. Dem Inhalte nach theilt man es in historische Schriften (Evangel. und Apostelgesch.), apostolische Briefe und ein prophetisches Buch, die Offenbarung Johannis. Die frühere Abtheilung in τὸ εὐαγγέλιον und ὁ ἀπόστολος[161]) erlosch im 3ten Jahrh. und das Ganze bekam den gemeinschaftlichen Namen ἡ καινὴ διαθήκη, novum testamentum. Man nahm in diese Sammlung nur solche Bücher auf, die man von den Aposteln selbst geschrieben, oder doch, wie die Evangelien des Markus und Lukas, von ihnen für gebilligt und autorisirt hielt. In der ersten christlichen Kirche waren es hauptsächlich die Schriften des A. T., die man in den christlichen Versammlungen vorlas und erklärte, indem man sie als Codex der göttlichen Offenbarung für die Christen für verbindlich hielt, und durch die allgemein verbreitete allegorische Auslegung sie leicht auf das Christliche herüber zu deuten vermochte. Auch gab das A. Test. hinlänglichen Grund zu dem Unterricht über die beiden Hauptpunkte, welche als Gegensatz gegen Heidenthum und Judenthum die Lehrer des 1sten und 2ten Jahrh. vorzugsweise beschäftigten, nämlich daß es (Joh. 17, 3.) nur einen wahren Gott gebe, und daß Jesus von Nazareth der große durch das A. T. vorher verkündigte Prophet und Gesandte Gottes sei. Zugleich aber führte man auch Aussprüche Christi an, welche theils in unsern Evangelien sich wieder finden, theils aber auch nicht in ihnen enthalten sind*).

---

sciverint, quid assumendum esset ex illis scripituris, quidve refutandum: nobis auten non est absque periculo, aliquid tale praesumere, quibus non est tanta spiritus abundantia."

161) Die erste Sammlung des N. T. geschah in Kleinasien, und enthielt τὸ εὐαγγέλιον, wahrscheinlich den Lukas, und ὁ ἀπόστολος, mehrere apostolische Briefe. Nachdem mehrere Schriften ähnlicher Art damit verbunden worden waren, bediente man sich der Namen τὸ εὐαγγελικόν und τὸ ἀποστολικόν scil. σύνταγμα. (Clem. Strom. V, 664. VI, 784. ed. Pott. Tertull. de bapt. c. 15. de pudicit. c. 11. 12. Iren. adv. haer. I, 3—6 S. Bertholdts Einleit. 1ster Thl. S. 49 ff. Diese Eintheilung findet sich auch bei Origenes homil. in Num. 27, 1., wo er sagt: man höre mit Vergnügen „cum leguntur (in der Versammlung) Evangelia, vel Apostolus, vel Psalmi."

*) Einen solchen Ausspruch Christi, der sich in den Evangelien nicht

Schon im 2ten Jahrh. aber mehren sich die Anführungen aus den geschriebenen Evangelien und den apostolischen Briefen, und schon zu Origenes Zeiten wurde das neue Test. als Religionsurkunde fleißig gebraucht und erklärt, ohne daß man jedoch dadurch die Schriften anderer Lehrer, als den Hirten des Hermas, sogleich ausgeschlossen hätte. Je unsicherer aber in der Kirche die mündliche Ueberlieferung der Lehre der Apostel wurde, und je mehr man (schon Clemens von Alexandr. und Origenes) dem N. Test. Inspiration zuschrieb *), desto höher mußte das Ansehen desselben steigen, desto mehr mußte es als *κανών*, d. i. Regel des christlichen Glaubens und Lebens angesehen werden **). **Kanonische** Schriften heißen nun inspirirte Schriften, und dann, weil man diese allein in den Kirchen vorlas, **libri in ecclesia publice praelegendi**, wohin manche, ob man sie gleich mit unter die inspirirten rechnete, wegen möglichen Misbrauchs nicht gehörten, z. B. die Kohe-

---

findet, führt schon Paulus Apost. 20, 35. an. Mehrere finden sich bei den apostolischen Vätern, die überhaupt zwar wohl aus neutestamentlichen Briefen, besonders den Paulinischen Stellen anführen, aber nur wenige und meistens unsichere Anführungen aus unsern kanonischen Evangelien zeigen. Ausführlich und gründlich ist hierüber **Credner** in s. Beiträgen zur Einleitung in die bibl. Schriften (Halle, 1832. 8.) S. 26 ff.

*) **Origenes** in s. **commentar. in Matth. T. XVI, §. 12.** bemerkt, das N. T. dürfe keine Widersprüche enthalten, *εἴπερ γὰρ ἀκριβῶς πιστεύομεν ἀναγεγράφθαι συνεργοῦντος καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος τὰ εὐαγγέλια, καὶ μὴ ἐσφάλησαν ἐν τῷ ἀπομνημονεύειν οἱ γράψαντες ταῦτα.* — **Theophilus ad Autolic. III. p. 124.**: — — *τὰ τῶν προφητῶν καὶ τῶν εὐαγγελιστῶν, διὰ τὸ τοὺς πάντας πνευματοφόρους ἑνὶ πνεύματι θεοῦ λελαληκέναι.* Mehr darüber s. bei **Credner** a. a. O. S. 56 ff.

) *Κανών*, eigentlich ein Meßstift, Regel, Maaß, Vorschrift; Vorschrift des Glaubens und Lebens. S. **Henr. Planck: progr. nonnulla de significatu Canonis in ecclesia antiqua eiusque serie recte constituenda. Gött. 1820. 4. Daher *κανών* bei den Kirchenvätern: die Regel des christl. Glaubens und Lebens, wie **Clem. Alex. Strom. IV, 3.** *κατὰ τὸν κανόνα τοῦ εὐαγγελίου.* Daselbst **VI, 15.** *κατὰ τὸν ἐκκλησιαστικὸν κανόνα*, nach der kirchlichen Lehre. Dann metonymisch: die Bücher, welche diese Regel enthalten, wie bei Chrysost. **homil. 58. in Gen.** ὁ τῆς *θείας γραφῆς κανών*, und, weil man nur die inspirirten Schriften als Regel ansah, *βιβλία κανονικά*, inspirirte, von wirklich inspirirten Männern abstammende Schriften. In den lateinischen Vätern sagt der Ausdruck **regula fidei** oder **veritatis** dasselbe, was die griechischen *κανών* nannten.

leth, das Hohelied, die Apokalypse. Je mehr sich die Zahl untergeschobener Bücher häufte, desto sorgfältiger mußte man sein, um nur ächte Schriften der Evangelisten und Apostel in die kirchlichen Verzeichnisse einzutragen*); und so erhielt kanonisch auch die Bedeutung apostolisch, prophetisch. Nach dieser Verschiedenheit des Wortes kanonisch bildete sich auch die Bedeutung des entgegengesetzten Prädikats apokryphisch.

Der Kanon des N. Test. ist in den ältesten Zeiten nicht genau bestimmt gewesen[162]). Eusebius (hist. eccles. 3 B. 25 K. und 6 B. 25 K.) ist der erste, der ausführliche Nachricht davon giebt. Nach ihm nahm man zu seiner Zeit alle Bücher, die jetzt unser neues Test. bilden, als unbezweifelt ächt an, ausgenommen den 2ten Br. des Petrus, den 2ten und 3ten Br. des Johannes, den Brief an die Hebräer, die Offenbarung Johannis und die Briefe des Jakobus und Judas, welche von Einigen, manche auch von Mehrern für unächt gehalten wurden. Diese Schriften, deren Aechtheit Widerspruch gefunden hatte, nannte er *ἀντιλεγόμενα*, die andern Schriften des N. T., die einmüthig für ächt anerkannt wurden, *ὁμολογούμενα*, und die offenbar untergeschobenen *νόθα* oder *ἄτοπα*[163]). Doch am Ende des 4ten Jahrh. war der neu-

---

*) Origenes schließt bestimmt mit den apostolischen Schriften ab; Series comment. in Matth. §. 47.: " — — a primo initio creaturae mundi usque ad novissimam apostolorum scripturam, id est a Genesi usque ad apostolicos libros, post quos nullis scripturis ita credendum est, sicut illis."

162) Die Untersuchungen über den Kanon des N. T. findet man nicht nur in vielen besondern Schriften, sondern hauptsächlich in den Einleitungen in das N. T. — Die zahlreiche Literatur über den Kanon ist §. 53., die über die Einleitung in das N. T. §. 46. der Systemat. Entwickelung zusammengestellt. Unter den Einleitungen ins N. T. sind die wichtigsten die von Michaelis, Eichhorn, Schmidt, Hänlein, Hug, Schott, Bertholdt, de Wette und Credner.

163) Ueber diese Eintheilung des Eusebius sind die Meinungen der Gelehrten, da die Stelle einige Dunkelheit hat, nicht ganz übereinstimmend. S. Schmidt in Henke's Magaz. 5ter Bd. 3tes St. Flatt in s. Magaz. 7tes St. S. 227 ff. 8tes St. S. 75 ff. P. I. S. Vogel: commentatt. I—III. de canone Eusebiano. Erl 1809. — II. 4. Fr. Lücke: über den neutestamentl. Kanon des Eusebius von Cäsarea. Berl. 1817. gr. 8. Vergl. Bertholdts Einleitung, 1ter Thl. S. 116 ff. Die

testamentliche Kanon nach seinem gegenwärtigen Umfange bestimmt, und am Ende des 5ten Jahrh. anerkannt.

Die fides humana des neuen Test. wird durch die Authentie, Glaubwürdigkeit und Integrität desselben begründet. — Unter der Aechtheit (αὐθεντία) einer Schrift versteht man genuinam libri originem, oder die Eigenschaft einer Schrift, nach welcher sie von dem Verfasser, dem sie zugeschrieben wird, oder wenn sich der Verfasser nicht genannt hat, zu der Zeit, bei dem Volke und unter den Umständen geschrieben ist, als sie ihrem Inhalte nach geschrieben sein will. Die Glaubwürdigkeit (ἀξιοπιστία) einer Schrift, die von der Glaubwürdigkeit ihres Verfassers und ihrem Inhalte abhängt, ist die Beschaffenheit derselben, nach welcher sie öffentlichen Glauben verdient. Die Integrität aber ist die Beschaffenheit einer Schrift, nach welcher sie wirklich noch so vorhanden ist, wie sie ursprünglich geschrieben wurde, und keine solchen Verfälschungen erhalten hat, durch welche ihr Gebrauch unsicher und die Meinung ihres Verfassers unkenntlich geworden wäre. Einzelne corrupte Stellen und verdorbene Lesarten können diese Eigenschaft nicht aufheben. Die fides divina des N. T. setzt aber die fidem humanam desselben voraus, die daher erst erwiesen sein muß, ehe man ihr jene zuschreiben kann. Doch ist es ein Irrthum, wenn man glaubt, das göttliche Ansehen des N. T. hänge allein und einzig von dem historischen Zeugnisse seiner Aechtheit ab; daher der Vorwurf, den katholische Polemiker unsrer Kirche machen, daß sie die Tradition um der Göttlichkeit der Schrift willen verwerfe, und doch die Göttlichkeit der Schrift nur auf das Zeugniß der Kirche über die Aechtheit des N. T. gründe, ein grundloser ist. Das Ansehen der Schrift, oder des N. T. (denn von diesem als dem Erkenntnißprincip christlicher Offenbarung sprechen wir hier allein) als einer glaubwürdigen Urkunde der christlichen Offenbarung, gründet unsre Kirche nicht allein darauf, daß es Apostel und deren unmittelbare Schüler zu Verfassern hat, sondern auch auf seinen Inhalt. Denn auf diesen zwei Momenten beruht die Ueberzeugung von der Glaubwürdigkeit des N. T. — Was die Verfasser betrifft, so

---

Gründe, warum Einige die ἀντιλεγόμενα verwarfen, waren meistens innere Gründe, wie bei der Offenbarung, den Briefen des Jakobus und Petrus.

müssen die Urkunden der Offenbarung von glaubwürdigen Männern geschrieben sein, welche mit dem Dolmetscher der Offenbarung so verbunden waren, daß von ihnen eine wahre und treue Relation erwartet werden kann. Dieses waren nun bei Jesu die Apostel. Diese waren nicht nur Augenzeugen seines Lebens und Ohrenzeugen seiner Lehre, sondern sie wurden auch von Jesu zu Verkündigern des Evangeliums gebildet und berufen, sie bekamen die Vollmacht, es den Völkern vorzutragen; er sandte sie eben so, wie ihn der Vater gesendet hatte, und sie hatten daher einen Auftrag, wie ihn kein Andrer bekam und bekommen konnte (Matth. 18, 18. Luk. 10, 16. Joh. 13, 20. 17, 18. 20, 21.). Der Beweis also, daß eine Schrift von einem Apostel geschrieben sei, ist zugleich der Beweis, daß sie eine glaubwürdige Urkunde der christlichen Offenbarung sei. Dieß erstreckt sich auch auf die Schriften der unmittelbaren Schüler der Apostel, wenn für diese das historische Zeugniß vorhanden ist, daß eine solche Schrift aus dem Unterricht eines Apostels genommen und von ihm gebilligt worden sei.

Der Beweis aber, daß eine Schrift eine apostolische sei, ruht auf einem doppelten Zeugnisse, einem äußern: der ältesten Kirche, und einem innern, oder der innern Bewährung einer Schrift als einer apostolischen durch ihren Inhalt. Das äußere Zeugniß giebt die Kirche, aber nicht die Kirche überhaupt, sondern nur die erste Kirche, welche die Apostel noch kannte, ihren Unterricht hörte, ihre Handschriften besaß. Die spätere Kirche, bei der dieses alles nicht statt fand, kann nicht mehr bezeugen als noch jetzt jeder Christ, der in Hinsicht des äußern Zeugnisses sich auch an die Aussprüche der ersten christlichen Zeit halten und auf diese sich stützen muß. Wie wenig hierbei, blos historisch die Sache betrachtet, die Kirche als Kirche das Zeugniß giebt, sondern nur als erste mit den Aposteln noch durch's Leben verbundene Zeit, erhellt daraus, daß wir auch das historische Zeugniß der Feinde der Apostel über die Aechtheit ihrer Schriften würden gelten lassen müssen, wenn wir ein dergleichen Zeugniß hätten. Das historische Zeugniß kann also weiter nichts erhärten, als dieses, daß das mit den Aposteln verbundene erste Zeitalter gewußt habe, daß diese oder jene Schrift von ihnen herrühre. Dieses Wissen vom apostolischen Ursprunge jener Schrift konnte aber verschiedener Art sein, ein unmittel-

bares, oder ein abgeleitetes. Unmittelbar konnten die einzelnen Kirchen wissen, daß diejenigen Schriften apostolisch seien, welche sie selbst aus den Händen der Apostel empfangen hatten, wie z. B. die Gemeinden dieses bezeugen konnten von den durch die Apostel an sie gesendeten Originalbriefen. Auch kann man dahin das Wissen der Gemeinden rechnen, welche sich von einer solchen Originalschrift Abschriften machen ließen. Bei den historischen Schriften fand dieses unmittelbare Wissen statt bei den Kirchen, in denen die Apostel ihre Schriften vorgelesen, sie abgegeben, oder sie doch für die ihrigen anerkannt hatten. Nachdem aber die Autographa der apostolischen Schriften verloren waren, so wurde das Wissen von dem apostolischen Ursprunge der nun blos in gemachten Copien existirenden apostolischen Schriften ein mittelbares, d. h. ein nur aus den Zeugnissen der Gemeinden, welche ein unmittelbares Wissen gehabt hatten, abgeleitetes. Dieses mußte natürlich durch die Zeit nicht nur, sondern auch durch die große Ausbreitung der Gemeinden und durch die immer größer werdende Schwierigkeit, das abgeleitete Wissen auf das ursprüngliche zu beziehen, und den Zusammenhang beider nachzuweisen, an seiner Sicherheit verlieren; und dieses um so mehr, da in jenem Zeitalter das Vertrauen zu dieser Ableitung durch eine große Menge untergeschobener Schriften gestört wurde. So geschah es, daß schon von den sogenannten Antilegomenen zu Eusebius Zeiten keine genügende Nachweisung von dem Wissen ihres apostolischen Ursprungs mehr gegeben werden konnte, und daß die, welche ihre Aechtheit behaupteten, dieselbe nicht mehr aus dem Zeugnisse der ersten Kirche völlig zu erweisen vermochten. Hieraus ergiebt sich, 1) daß das Zeugniß der ganzen Kirche in späterer Zeit den apostolischen Ursprung einer Schrift nicht erweisen kann, sondern daß ihr Zeugniß nur dadurch ein Gewicht bekommt, daß es aus dem Zeugnisse derer, die ein unmittelbares Wissen hatten, abgeleitet werden kann; und 2) daß man da, wo das unmittelbare Wissen fehlt, oder die Nachweisung des ursprünglichen Zeugnisses nicht vollkommen geschehen kann, auch innere Gründe zu Hülfe nehmen müsse. Und dieses ist nun beim N. T. der Fall. Schon die älteste Kirche unterschied aus innern Gründen ächte und unächte apostolische Schriften, ohnerachtet sie dem unmittelbaren Zeugniß so nahe stand, und verhütete dadurch,

daß manche Apokrypha, die in vielen Gemeinden gebraucht wurden, nicht in den Kanon kamen. Wie viel mehr werden wir, bei so weiter Entfernung von dem ursprünglichen Zeugnisse, dazu berechtigt sein? Für uns, die wir die geoffenbarte Lehre nicht aus dem Munde, sondern aus den Schriften der Apostel empfangen, tritt das äußere und innere Zeugniß in Eins zusammen. Der Glaube an die Göttlichkeit des Christenthums ruht, wie wir sahen, für uns hauptsächlich auf innerm Grunde, auf der innern Beschaffenheit des Christenthums und seinen Wirkungen aufs Gemüth. Diese innere Wahrheit kann nun nicht anders erfahren werden, als durch das Lesen der evangelischen und apostolischen Schriften; und wenn dadurch der Glaube an die Göttlichkeit des Christenthums gewonnen wird, so ist auch das innere Zeugniß, daß eine Schrift apostolisch sei, gewonnen, und dadurch die Mangelhaftigkeit des äußern Zeugnisses ersetzt, das nie die Göttlichkeit des Inhalts des N. T., sondern blos seinen apostolischen Ursprung beglaubigen kann[164]). Die Untersuchung darüber, ob etwas apostolische Schrift sei, kann also von der Kirche wegen ihres Zeugnisses nicht versagt und nicht dadurch unerlaubt werden, daß unsre Kirche die Aechtheit der neutestamentlichen Schriften unbezweifelt angenommen hat. Denn sie nahm diese Schriften aus den Händen der ältern Kirche bona fide als ächt an, und erklärte nur unter der stillschweigenden Voraussetzung der Wahrheit dieser Annahme das N. Test. für die Regel des Glaubens und Lebens. Es ist daher selbst nach dem System der Kirche Pflicht, sich von dem apostolischen Ursprung der Schriften des N. T., oder von der Richtigkeit jener historischen Annahme zu versichern, und dabei weder zu leichtsinnig zu zweifeln, um nicht Theile des göttlichen Unterrichts zu verwerfen, aber auch nicht zu leichtgläubig

---

164) I. Gerhard Exeges. I, 3. 39.: „auctoritas scripturae quoad nos nihil aliud est, quam manifestatio et cognitio unicae illius divinae auctoritatis, quae scripturae est interna et insita. Ecclesia igitur non confert scripturae novam aliquam auctoritatem quoad nos, sed testificatione sua ad agnitionem illius veritatis nos deducit. — Quemadmodum enim literarum regiarum auctoritas non pendet ex tabularii eas afferentis testimonio: ita quoque scripturae auctoritas non pendet ex ecclesiae de ea testificantis auctoritate."

der hergebrachten Meinung zu folgen, um nicht durch unächte Schriften die göttliche Offenbarung zu verunreinigen und zu entstellen. Die Kirchenlehre muß daher hier der Kritik ganz freie Hand geben, wenn sie nicht mit sich selbst in Widerspruch gerathen will. Auch bei Luther hinderte die Verehrung, die er der Idee eines Codex der Offenbarung erwies, die Kritik nicht, sondern schärfte sie[165]).

Was den Beweis der fides humana des N. T. betrifft, so sind die Beweise seiner Aechtheit theils äußerliche: die Zeugnisse glaubwürdiger früher Schriftsteller, theils innerliche: die Beschaffenheit der Bücher selbst, welche der Zeit, dem Orte, den Personen und Umständen angemessen sind. Die genauere Darstellung dieser Beweise ist das Geschäft der Einleitung in das N. T. und so weitläuftig, daß es hier nicht geführt werden kann*). Es genügt hier die allgemeine Bemerkung, daß die Aechtheit der vier Evangelien, der Apostelgeschichte, der Briefe an die Römer, Korinther, Galater, Epheser, Thessalonicher, des Briefs des Jakobus und des ersten Briefs des Petrus als erwiesen angesehen wird, obgleich über den Matthäus, die Johanneischen Schriften, die Briefe an den Timotheus und Titus, und 2ten Brief des Petrus, den Brief Judä und die Apoka-

---

165) Einige seiner Urtheile über neutestam. Schriften verdienen hier eine Stelle. — „Daß die Epistel an die Hebräer nicht St. Pauli noch einiges Apostels sei, beweiset sich aus Kapitel 2, 3. — man mag sie den apostolischen Episteln nicht allerdings gleichen. — Die Epistel Jakobi achte ich für keines Apostels Schrift. — Johannis Evangelium, St. Pauli Episteln und St. Peters erste Epistel sind der rechte Kern und Mark unter allen Büchern (des N. T.). — Die Epistel Judä kann niemand läugnen, daß sie ein Auszug oder Abschrift ist St. Peters andrer Epistel. Also redet er von den Aposteln als ein Jünger längst hernach, und führet auch Sprüche und Geschichte an, die in der Schrift nirgend stehen. — Die Offenbarung Johannis halte ich weder (für) prophetisch noch apostolisch, — sondern achte sie fast gleich dem 4ten Buche Esdr., und kann allerdings nicht spüren, daß es vom heil. Geiste gestellt sei. Jedermann halte davon, was ihm sein Geist gibt; mein Geist kann sich in das Buch nicht schicken." Das Ausführlichere hierüber, so wie über das A. T. und Offenbarung überhaupt, s. in meinem „Luther an unsre Zeit," S. 190 ff. 202 ff.

*) Die zahlreichen Schriften hierüber sind angeführt in der Systemat. Entwickel. S. 294 — 303.

lypse Zweifel erregt, aber bis jetzt noch nicht zu einer solchen Evidenz gebracht worden sind, daß sich darüber ein Verwerfungsurtheil in Allgemeinheit gebildet hätte[166]). Nur in Ansehung des Briefs an die Hebräer dürfte das Resultat, daß er zwar nicht von Paulus geschrieben sei, aber doch der apostolischen Zeit angehöre, als entschieden angesehen werden können. Eben so ist gewiß entschieden, daß der Verfasser des vierten Evangeliums und der Apokalypse nicht eine und dieselbe Person gewesen sein kann, und nicht zweifelhaft dürfte es sein, daß das Evangelium Matthäi wenigstens nicht in der Gestalt und in dem Umfange, in welchem wir es jetzt haben, von Matthäus selbst geschrieben sei. Ueber die übrigen Antilegomena des Eusebius scheint die Untersuchung nicht weiter gebracht werden zu können, als sie schon zu Eusebius Zeit war. Was die Glaubwürdigkeit der neutestamentlichen Relationen aus innern Gründen betrifft, so ist sie gleichfalls theils in den Einleitungen ins N. T., theils in besondern Schriften[167]) dargethan wor-

---

166) Die Schriften hierüber s. in der System. Entwickel. S. 292 ff. Der Zweck, den meine Probabilia de Evangelii et epistolar. Ioannis apostoli indole et origine (Lips. 1820. 8.) hatten, nämlich die Untersuchung über die Aechtheit der Johanneischen Schriften neu anzuregen und weiter zu führen, ist erreicht worden, und die aufgestellten Zweifel können nun wohl als erledigt angesehen werden. Außer den 10 Gegenschriften, welche in der Systemat. Entwickel. S. 300. und 858. angeführt sind, verdienen die Recensionen jener Schrift in den Heidelb. Jahrb., den neuen theol. Annalen, Bengels Archiv und in der kritischen Predigerbibliothek besondere Erwähnung. Dazu kommen: F. W. Rettberg: an Ioannis in exhibenda Iesu natura reliquis canonicis scriptis vere repugnet. Goett. 1826. 8. C. W. Hauff: die Authentie und der hohe Werth des Evang. Johannis, mit Rücksicht auf neuere Einwendungen. (gekrönte Preisschrift.) Nürnberg, 1831. 8. Io. Paré: de Iohannis Evangelio non prorsus dissimili prioribus Evangeliis, nec ob dissimilitudinem repudiando. Traj. ad Rhen. 1828. 8. Ueber die Verschiedenheit der Schilderung Jesu bei Johannes und den drei ersten Evangelisten s. auch F. Fl. Fleck: de imagine Christi Ioannea et synoptica commentatio. Lips. 1831. 8. und den Aufsatz von Heydenreich in der Zeitschrift für Predigerwissenschaften herausg. von Heydenreich und Hüffel, 1stes u. 2tes St. (Marb. 1827.)

167) Nath. Lardner: Glaubwürdigkeit der evangelischen Geschichte. Aus dem Engl. übers. von D. Bruhn. 3 Thle. in 5 Bdn. Berlin und Leipz. 1750 f. 8. J. G. Töllner: Versuch eines Beweises der christl. Religion für Jedermann. Mitau, 1772. 8. (beschäftigt sich mit den innern

den. Im Allgemeinen hat man die Glaubwürdigkeit der Verfasser der neutest. Schriften auf den doppelten Satz zu gründen gesucht, daß sie nicht nur die Wahrheit wissen konnten, sondern auch dieselbe berichten wollten. Denn bei wem dieß statt findet, von dem ist auch schlechthin vorauszusetzen, daß er die Wahrheit gesagt habe. Man führte nun hierüber Folgendes an. Die Verfasser des N. T. waren größtentheils selbst Augenzeugen (αὐτόπται) von den Thatsachen, wenigstens den meisten, welche sie erzählen, wie Matthäus, Johannes, Lukas in der Apostelgeschichte, oder hatten mit Augenzeugen vertrauten Umgang, wie Markus, Lukas. — Die Apostel zeigten sich auch nicht leichtgläubig: denn Jesus selbst wirft ihnen ihren Unglauben öfters vor, und bei seiner Auferstehung zweifelten sie, wie vorsichtige Männer, so lange, bis sie durch die unzweideutigsten Beweise überzeugt worden waren. Auch waren sie keine Schwärmer, die sich von Jesu hätten betrügen lassen, denn sonst würden sie bei seiner Gefangennehmung und seinem Tode nicht so furchtsam gewesen sein, und gewiß auch in ihren Erzählungen von Jesu den Charakter der Schwärmer nicht haben verläugnen können. Die Lehre Jesu, die sie ihm in den Mund legen, hat vielmehr eine solche Klarheit, treffende Wahrheit und innere Beglaubigung, daß Schwärmer unmöglich ihren Meister in dieser Art würden haben sprechen lassen, wenn er nicht selbst so gesprochen hätte, und was sie von Jesu Thaten und Schicksalen erzählen, ist größtentheils so beschaffen, daß es nur gesunder Sinne und gewöhnlicher Aufmerksamkeit bedurfte, um nicht getäuscht zu werden. Daß sie aber die Wahrheit nicht etwa absichtlich entstellten, erhellt aus dem Gepräge der Wahrheit, das ihre Erzählungen an sich tragen. Sie zeigen sich durchaus als ehrliche Referenten, erzählen ihre eigenen Fehler, Schwächen und Uneinigkeiten, und wie sie Anfangs in Jesu Unterricht Manches nicht verstanden und von ihm getadelt wurden (Matth.

Gründen der Glaubwürdigkeit der evangel. Geschichte). J. F. Kleuker: Ausführl. Untersuchung der Aechtheit und Glaubwürdigkeit der schriftlichen Urkunden des Christenth. 5 Bde. 1793 ff. 8. Th. Wizenmann: die Geschichte Jesu nach Matthäus als Selbstbeweis ihrer Zuverlässigkeit betrachtet. Lpz. 1789. 8. J. A. G. Meyer: Versuch einer Vertheidigung und Erläuterung der Geschichte Jesu und der Apostel, allein aus griechisch. und röm. Profanscribenten. Hannov. 1805. 8.

9, 34. 12, 24. 38 f. 11, 19. 16, 1—4. 26, 69 ff. Mark. 6, 49 ff. 8, 11—22.); sie verschweigen die nachtheiligen Urtheile der Feinde Jesu über ihn keineswegs, erzählen, wie viele Feinde er hatte und wie oft er keinen Glauben fand. Sie schmücken ihre Erzählungen nicht aus, sondern lassen die Sache selbst sprechen, und setzen nichts hinzu, um sich Glauben zu verschaffen oder möglichen Einwendungen zu begegnen. Sie erzählen, mit wenigen Ausnahmen, nur das, was sie wissen konnten, und wovon sie selbst Augenzeugen gewesen waren, und ihre häufigen Abweichungen von einander in Nebensachen zeigen deutlich, daß sie auch nicht nach gemeinschaftlicher Verabredung schrieben. Noch weniger mag der Verdacht eines Betrugs auf ihnen haften, da sie von ihrer Anhänglichkeit an Jesum nicht den geringsten Vortheil, wohl aber Gefahr, Leiden und Schmach hatten und fast alle Märtyrer ihres Glaubens wurden. Sie konnten und wollten also die Wahrheit erzählen; folglich, müssen wir schließen, werden sie dieselbe auch wirklich erzählt haben[168].

---

168) Origenes gründet (c. Cels. III, 39 f.) die Glaubwürdigkeit der Evangelisten auf ihre Frömmigkeit, und die Einfachheit und Schmucklosigkeit ihrer Erzählung, die moralischen Wirkungen ihrer Schriften, (II, 10) auf das, was sie für ihre Ueberzeugung litten. Lactantius instit. div. V, 3.: „Abfuit ergo ab his (den Schülern Jesu) fingendi voluntas et astutia, quoniam rudes fuerunt. Aut quis posset indoctus apta inter se et cohaerentia fingere, cum philosophorum doctissimi — ipsi sibi repugnantia et contraria dixerint? Haec est enim mendaciorum natura, ut cohaerere non possint. Illorum autem traditio, quia vera est, quadrat undique ac sibi consentit; et ideo suadet, quia constanti ratione suffulta est. Non enim quaestus et commodi gratia religionem istam commenti sunt, quippe qui et praeceptis et re ipsa vitam secuti sunt, quae et voluptatibus caret, et omnia quae habentur in bonis spernitet, et qui non tantum pro fide mortem subierint, sed etiam morituros esse se et scierint et praedixerint, et postea universos, qui eorum disciplinam secuti essent, acerba et nefanda passuros.“ Man sehe auch die weitläuftige Stelle bei Arnobius adv. gentes I, p. 19 ff., wo auch Einwendungen der Heiden gegen die Sprache der Evangelien angeführt und widerlegt werden, nämlich: „Sed ab indoctis hominibus et rudibus scripta sunt, et idcirco non sunt facili auditione credenda; trivialis et sordidus sermo est; barbarismis, soloecismis obsitae sunt res vestrae, et vitiorum deformitate pollutae.“

Diese hier entwickelte Beweisführung findet ihre volle und strenge Anwendung freilich nur auf die, welche Augenzeugen des Lebens und Ohrenzeugen des Lehrens Jesu gewesen waren, also auf die Apostel, nicht aber in ganz gleicher Weise auf deren mittelbare Schüler, wie auf Markus und Lukas.

So sehr aber auch der Beweis der historischen Glaubwürdigkeit der Evangelisten der Einleitung in das N. T. angehört, so ist doch der in den Evangelien gegebene Thatbestand des Lebens Jesu für die christliche Glaubenslehre zu wichtig, um hier den Versuch unerörtert zu lassen, den neulich Strauß in seinem Leben Jesu gemacht hat, die Thatsachen des Lebens Jesu als Mythen zu erweisen. Denn als factisch läßt er nur bestehen, daß Jesus zu Nazareth aufgewachsen, von Johannes getauft worden, lehrend umhergezogen sei, das Reich Gottes verkündigt, sich Schüler gesammelt, den Priestern sich entgegengesetzt habe und von diesen ans Kreuz gebracht worden sei. Es kann jedoch hier nicht auf die einzelnen neutestamentlichen Erzählungen eingegangen, sondern nur das allgemeine Verfahren, das Strauß eingeschlagen hat, um die mythische Ansicht zu begründen, erörtert werden.

Zuerst geht Strauß nicht von der geschichtlichen Bedeutung des Mythus aus, sondern faßt ihn auf nach einer speculativen Vorstellung, die er aus Hegels Schule herübergenommen zu haben scheint, nämlich als absichtslose Dichtung, durch welche die in der Gemeinde vorhandenen Ideen eine geschichtartige Einkleidung bekommen hätten. Durch das Merkmal des Erdichteten scheidet er den Mythus von der Sage, die zwar auch Erdichtung, aber auch Wahrheit, und auch halb Wahrheit und halb Dichtung sein kann; und durch das Merkmal des Absichtslosen von der Fabel, die für einen gewissen Zweck erfunden ist. Indem er nun die Sage von der neutestamentlichen Erzählung ausschließt, stellt er sich gleich Anfangs auf einen unhistorischen Standpunkt, gestattet seinem philosophischen Begriff von Mythus einen zu großen Einfluß auf die Beurtheilung des Geschichtlichen *), und verkümmert der Sage, d. i. der mehr oder we-

---

*) Μῦθος hieß in der ältesten Zeit Gemüth; das im Gemüth Gedachte, Gewollte; das aus dem Gemüth Ausgesprochene, die Rede, die Erzählung; bei den spätern Schriftstellern: die Erzählung aus der Vorzeit;

niger durch mündliche Ueberlieferung veränderten und ausgeschmückten Geschichte, das Recht, das ihr überhaupt in der Geschichte, und auch in der evangelischen, zukommt. Denn ein Verhältniß der evangelischen Sage zur geschriebenen evangelischen Geschichte muß man anerkennen. Auch ist die Sage etwas von Erdichtung weit Entferntes. Ehe man die Buchstabenschrift hatte, konnte alle Geschichte nur durchs Weitersagen von Geschlecht zu Geschlecht, also als Sage, fortgepflanzt werden. Die Sage blieb aber überall auch nach der Buchstabenschrift, ja sie ging neben der geschriebenen Geschichte her bis zur allgemeinen Verbreitung des Bücherdrucks, und ist noch jetzt nicht ganz aus der Geschichte verschwunden. Die Geschichte der ältesten Zeit kann daher nur als Sage auftreten, bis sie endlich, was oft sehr spät geschah, in Buchstabenschrift niedergeschrieben und dadurch fixirt wurde. Die Sage kann aber nie sein ohne eine thatsächliche Grundlage, nicht völlige Erdichtung, wohl aber kann sie im Laufe der Generationen entstellt, verändert, ausgeschmückt worden sein. Gänzliche Erdichtungen können nur dadurch in die Reihen der Sagen eintreten, daß man irrthümlich die Dichtung auch für historische Sage hielt. — Zu Jesu Zeit war das Schreiben in Palästina oder namentlich in Galiläa gar nicht so gewöhnlich, daß man etwa alles, was sich ereignete, aufgeschrieben hätte, und noch weniger gab es öffentliche Nachrichten, wie bei uns, sondern die Sage, als das allgemeinste und bequemste Mittel der Mittheilung, war es, welche die Ereignisse aufnahm und fortpflanzte. Auch finden wir keine Spur, daß die Jünger Jesu bei seinem Leben oder gleich nach seinem Tode etwas aufgeschrieben hätten. Die Mittheilungen der Apostel über Jesu Person und Reden an andere waren daher im Anfang ohnstreitig blos mündliche, also Sage. So lange die Apostel von Jerusalem, ihrem Mittelpunkte aus, wirkten und überhaupt noch die Gemeinden übersehen und leiten konnten, so lange war ein geschriebenes Evangelium kein Bedürfniß. Sehr wahrscheinlich ist es, wie Gieseler gezeigt hat,

---

die Sage; endlich die erdichtete Erzählung, das Mährchen, die Fabel. Der Begriff von Mythus, den Strauß hat, findet sich im Alterthum nicht. Es ist auch nicht der Begriff, sondern das Urtheil über die Entstehung der Dichtung.

daß durch die öftere Wiederholung dieser mündlichen Mittheilungen sich allmälig ein gewisser Typus der evangelischen Geschichte bildete, der nachher, vermuthlich bereits als geschriebenes erstes Evangelium, die Quelle wurde, aus der unsre drei synoptischen Evangelien geschöpft haben mögen. Das Bedürfniß aber, das mündliche apostolische Evangelium niederzuschreiben, also die evangelische Sage in Schrift zu fassen, mußte dann entstehen, als das Christenthum sich auch außerhalb Palästina's weiter und weiter verbreitete, mithin das Bedürfniß durch den mündlichen Unterricht der Apostel nicht mehr befriedigt werden konnte. Dieß Bedürfniß mußte sich schon vor der Zerstörung Jerusalems fühlbar machen, wo wir christliche Gemeinden in ganz Kleinasien, Griechenland, Aegypten, Rom finden. Wo aber ein Bedürfniß heraustritt, da stellt sich auch die Abhülfe ein. Wir werden daher nicht irren, wenn wir annehmen, daß das erste schriftliche Evangelium schon um das Jahr 65 begonnen haben möge. Dieses erste Evangelium ist uns aber nicht erhalten worden; es ist aber gar nicht unwahrscheinlich, daß es dasjenige gewesen ist, was der unmittelbare Schüler der Apostel, Papias gesehen hatte und als ein hebräisch, d. i. aramäisch geschriebenes Evangelium des Matthäus bezeichnete. Es liegt aber in der Natur der Sache, daß eine solche Schrift nur allmälig durch Abschriften eine größere Verbreitung erhalten konnte, und daß also die mündliche Erzählung, oder die Sage darneben immer fortgegangen ist, wie sie denn auch, nachdem unsre vier Evangelien schon da waren, neben ihnen noch fortdauerte und uns in den apokryphischen Evangelien aufbehalten ist. Unsre drei synoptischen Evangelien sind nun später geschrieben, und ihre Verfasser (denn wir wollen hier voraussetzen, was wohl nicht zu läugnen ist, daß nicht der Apostel Matthäus der Verfasser unseres ersten Evangeliums ist) haben nicht angegeben, welcher Quelle sie folgten, ob der mündlichen oder der schriftlichen Ueberlieferung, der Sage oder den ersten schriftlichen Evangelien. Nur Lukas giebt Kap. 1, 1—4. die bedeutende Versicherung, daß er mehrere schriftliche Erzählungen von Jesu kenne, die nach der mündlichen Ueberlieferung der Augenzeugen abgefaßt seien, und deren er sich daher auch bedient haben wird. Styl und Einkleidung bei Matthäus, Markus und Lukas zeigen indessen, daß sie aus gemeinschaftlichen geschriebenen Quel-

len schöpften, aber auch nicht aus diesen allein, sondern zugleich aus der mündlichen Ueberlieferung oder der Sage. Wir müssen daher nothwendig in unsern synoptischen Evangelien das Dasein der evangelischen Sage anerkennen *).

Aber daß diese Sage, wie Strauß will, ohne allen historischen Gehalt und bloße Dichtung sei, das folgt nun auf keine Weise, und er verwirft ohne allen Grund das Verfahren derer, welche, hier und dort in unsern Evangelien die Sage anerkennend, das Historische, das ihr zu Grunde liegt, zu ermitteln suchen. Denn dadurch, daß man z. B. die Engelerscheinung im Grabe Jesu für eine Ausschmückung der Sage hält, ist doch nicht begründet, das Factum selbst, das erst die Entstehung der Sage möglich machte, die Auferstehung Jesu, abzuläugnen. Der Schluß: weil der Anfang einer Geschichte oder gewisse Umstände in derselben unhistorisch sind, so ist die ganze Geschichte Fabel, ist ein Schluß vom Möglichen aufs Wirkliche, der nach bekannten logischen Gesetzen ganz unzulässig ist. Denn der Schluß: weil einiges in einer Erzählung unhistorisch ist, so muß es auch das Ganze sein, muß ja, da sich fast in aller Geschichte neben dem Wahren auch Irriges findet, so rectificirt werden: weil einiges unhistorisch ist, so ist es möglich, daß auch anderes, daß alles Fabel ist. Aus der Möglichkeit aber folgt nichts. Denn wenn nun Strauß consequent sein wollte, so müßte er auch die römische Geschichte, weil sie mit Mythen beginnt, verwerfen, ja er dürfte überhaupt nicht zugeben, daß ein Galiläer mit Namen Jesus gelebt, gelehrt habe und am Kreuze gestorben sei. Denn da der Name Jesus auch eine mythische Auffassung zuläßt, so würde es consequent gewesen sein, Jesu Existenz auch für mythisch zu erklären.

Um aber Raum zu gewinnen, nicht für die Sage, sondern für die Erdichtung oder den Mythus, so sucht Strauß die Zeit der Abfassung unsrer vier Evangelien möglichst tief herabzusetzen, ohne jedoch in die Untersuchung selbst einzugehen. Nach dem bisher Gesagten kommt auch nichts darauf an, ob unsre synoptischen Evangelien zehn Jahre eher oder später geschrieben sind. Ohne Grund wird von Strauß angezweifelt, ob der Markus,

*) Weiteres hierüber kann hier nicht gegeben werden; man findet es aber in Credners Einleitung in das N. T. 1ster Thl. S. 187 ff.

der nach dem Zeugnisse des Presbyter Johannes, das uns Papias aufbehalten hat, das Leben Jesu nach der Erzählung des Petrus, dessen Begleiter er war, aufgeschrieben hat, unser Evangelist Markus, und ob der Lukas, der in der Apostelgeschichte genannt wird, der Verfasser des Evangeliums dieses Namens sei. Beides ist wohl gegen gegründete Zweifel hinlänglich gesichert. Eben so wenig aber trägt es aus, daß für die Bekanntwerdung und Anerkennung unsrer vier Evangelien erst in der Mitte des 2ten Jahrhunderts schriftliche Zeugnisse gefunden werden. Denn wir haben aus dem ersten und dem Anfange des zweiten Jahrhunderts überhaupt nur wenige literärische Ueberreste, und die ganze damalige Beschaffenheit des Schriftwesens macht es erklärlich genug, daß die Evangelien eine längere Reihe von Jahren brauchten, um in den so weit zerstreuten christlichen Gemeinden bekannt, abgeschrieben und anerkannt zu werden. Nehmen wir an, daß unsre synoptischen Evangelien um das Jahr 80 geschrieben wären, so würden sie allerdings nur erst gegen die Mitte des 2ten Jahrh. als in dem größten Theil der Gemeinden verbreitet und von diesen gebraucht gedacht werden können. Denn wenn auch eine solche Schrift in der Provinz, wo sie geschrieben wurde, in einem Jahrzehend sich leicht zu den meisten Kirchen in Abschriften verbreiten mochte, so dauerte es doch gewiß längere Zeit, ehe sie sich in andre Provinzen verbreitete, und noch mehr Zeit wurde erfordert, ehe eine solche Schrift in einer andern Provinz so vervielfältigt und gebraucht wurde, daß sie allgemein bekannt und als glaubwürdige Urkunde anerkannt war. Ein Zeitraum von 50 bis 60 Jahren ist daher gar nicht zu viel dafür. Auch mag wohl die Ursache davon, daß die Kirchenväter noch zu Ende des 2ten und in der ersten Hälfte des 3ten Jahrhunderts sich mehr auf die mündliche Ueberlieferung, oder auf die evangelische Sage, als auf die geschriebenen Evangelien berufen, darin liegen, daß zu ihrer Zeit immer noch die Evangelien nicht in so allgemeinem Gebrauch waren, um die Berufung auf die Sage entbehrlich zu machen. Da nun Markus und Lukas Zeitgenossen, wenn auch jüngere, von Petrus und Paulus waren, so müssen wir die Abfassung ihrer Evangelien, wenn auch noch so spät, doch wenigstens ins letzte Jahrzehend des ersten Jahrhunderts, wahrscheinlicher aber in die Zeit bald nach der Zerstörung Jerusalems und der Mut-

tergemeinde daselbst, also ums Jahr 80 setzen. Rechnen wir also, daß die Apostel Jesum noch ohngefähr 30 Jahre überlebt haben, die ersten schriftlichen Abfassungen evangelischer Geschichten aber noch vor der Zerstörung Jerusalems (Jahr 70) gemacht worden sind, und Markus und Lukas ums Jahr 80 mit Benutzung der frühern schriftlichen Nachrichten geschrieben haben; so bekommen wir einen Spielraum für die Sage dessen, was die Geburtsgeschichte von Jesu betrifft, von 80 Jahren, der groß genug ist, um die Entstehung von Ausschmückungen mannichfaltiger Art erklärlich zu machen, besonders da die Apostel selbst darüber kein Zeugniß geben konnten; dagegen bleibt für das öffentliche Leben Jesu seit seinem Auftritt vor dem Volk und der Wahl seiner Jünger, für die in den Evangelien von ihm berichteten Reden, Thaten und Schicksale, nur ein sehr kurzer Zeitraum für die unapostolische Sage übrig. Denn wären auch *alle* Apostel schon im Jahre 64 gestorben gewesen, so würde für die Zeit der freien Mythenbildung bis zu den Schriften des Markus und Lukas nur ein Zeitraum von etwa 20 Jahren übrig bleiben, und in diesem Zeitraume waren doch nach Lukas 1, 1—3. schon einige Schriften über das Leben Jesu, nach den Erzählungen der Augenzeugen abgefaßt, vorhanden, deren sich auch die Verfasser unsrer synoptischen Evangelien bedient haben. Wie viel bleibt also Zeit zur Mythenbildung über das öffentliche Leben Jesu? — Ja, wenn wir auch 20 volle Jahre für die unapostolische Mythenbildung annehmen wollten, so würde doch auch diese Zeit offenbar zu kurz sein, als daß in ihr die ganze Masse Mythen hätte erfunden werden können, welche Strauß in den Evangelien findet, um so weniger, da doch Markus und Lukas noch Männer waren, die mit den Aposteln verkehrt hatten. Mithin muß das, was sie von dem öffentlichen Leben, den Lehren, Thaten und Schicksalen Jesu erzählen, als glaubwürdige Relation aus der Apostel Zeit angesehen werden. Dafür spricht in Beziehung auf die von ihnen referirten Reden Jesu auch der Umstand, daß sie nichts von der Paulinischen Theorie über den Sohn Gottes angenommen hatten, und Jesu keine Aeußerungen in den Mund legen, welche die Paulinische oder Johanneische Vorstellung enthielten. Sie fanden nichts der Art in ihren Quellen, aus denen sie schöpften. — Zwar sagt Strauß (1. B. S. 74.), um mehr Zeitraum

für die Mythen zu gewinnen, es müßte den Aposteln und andern Augenzeugen des Lebens Jesu eine wahre Allgegenwart zugeschrieben werden, wenn sie an allen Orten und Enden, wo unhistorische Sagen über Jesum aufkeimten und fortwucherten, zu deren Ausjätung sollten zugegen gewesen sein: doch diese Bemerkung, obgleich nicht ohne Grund, trifft wenigstens den Markus, Lukas und Johannes nicht. Auch steht ihr entgegen, daß wirklich, so lange die Muttergemeinde zu Jerusalem bestand, die Apostel mit den andern Gemeinden in vielfacher Verbindung blieben, zu ihnen bisweilen reiseten, mit ihnen Briefwechsel unterhielten, und daher wohl auch verhindern konnten, daß Erdichtungen über das Leben Jesu sich nicht in allgemeinen Glauben verwandeln konnten, wenn sie auch das Auftauchen aller fabelhaften Nachrichten an einem oder dem andern Orte nicht unmöglich machen konnten. — Dazu kommt aber endlich, daß Strauß bei dem Bestreben, Raum zu gewinnen für die Entstehung der Mythen, die Zeugnisse über die Person und Thatsachen des Lebens Jesu nicht gehörig gewürdigt hat, die wir in den Briefen des Apostels Paulus und im ersten Briefe Petri finden, und welche allen unsern Evangelien an Alter vorgehen, auch wegen der Verbindung des Paulus mit den andern Aposteln (Gal. 1, 19. 2, 1 f.) völlig glaubwürdig sind. Hier finden wir aber die Abstammung Jesu aus dem Geschlechte Davids Röm. 1, 3. 2 Timoth. 2, 8.; die Niedrigkeit seiner äußerlichen Lebensverhältnisse 2 Kor. 8, 9. Philipp. 2, 6—8.; die Verheißung und Ausgießung des Geistes über die Apostel und die Gemeinde 1 Kor. 12. Galat. 3, 2. 14. Tit. 3, 6. 2 Kor. 12, 12.; die Anordnung der Taufe 1 Kor. 1. Tit. 3, 5.; die Einsetzung des heiligen Abendmahls 1 Kor. 11, 23 ff.; das Leiden Jesu, und daß er als ein Unschuldiger für die Seinen am Kreuze unter Pontius Pilatus gestorben sei 1 Thess. 2, 15. 1 Timoth. 6, 13. (und an vielen Stellen); die sittliche Reinheit seines irdischen Lebens 1 Petr. 2, 21—24. 3, 8. 2 Kor. 5, 21. 1 Joh. 3, 5.; seine Auferweckung von den Todten 1 Kor. 15. 1 Petr. 1, 3. 21. 3, 21 f. (und öfteres), und seinen Umgang nach der Auferstehung mit seinen Jüngern 1 Kor. 15, 1 — 7. Einstimmig wird auch Jesus in den Briefen der Apostel als zu Gott erhoben nach seiner Auferstehung dargestellt, wiewohl nirgends von einem sichtbaren Aufsteigen (doch s. 1 Tim. 3, 16.) die Rede

ist. Ueber Jesu Wunder finden sich zwar in den genannten Briefen keine bestimmten Zeugnisse, aber die Versicherung des Apostels Paulus, daß auch bei ihm die Wunderwerke eines Apostels sich fänden (2 Kor. 12, 11. 12. Röm. 15, 18. 19., vergl. Hebr. 2, 4.), welche man von dem mitgetheilten πνεῦμα ableitete, legen doch zugleich Zeugniß ab, daß die Wunderthaten in Jesu Leben nicht gefehlt haben können und daß sie zur apostolischen Beglaubigung gehörten.

Wenn aber somit zu urtheilen ist, daß Strauß die äußerliche Möglichkeit der Mythenentstehung unsrer Evangelien nicht erhärtet hat, so müssen wir noch viel stärkere Einsprache thun gegen seinen Beweis der innern Möglichkeit der neutestamentlichen Mythen über das öffentliche Leben Jesu.

Er versteht unter Mythe nicht eine von einem Einzelnen mit Bewußtsein erdichtete Fabel, sondern, wie schon bemerkt wurde, eine absichtslos entstandene Dichtung, welche urchristliche in der Gemeinde verbreitete Ideen in Geschichte eingekleidet habe. Da die beiden Merkmale, Dichtung und absichtslos, sich eigentlich widersprechen, so ist zu bemerken, daß Strauß mit der Hegelschen Schule hier an ein bewußtloses Ergreifen der Hegelschen Ideen denkt, welche der menschliche Geist in frühern Jahrhunderten, ohne sich der Sache bewußt zu werden, instinctartig vorausgeahndet und ergriffen habe. So sieht die Hegelsche Schule die kirchlichen Dogmen von der Trinität, dem Gottmenschen, der Erbsünde, der Genugthuung als bildliche Vorwegnahme der durch Hegel geoffenbarten philosophischen Speculation an. Das aber, was die ersten Christen zur Mythenbildung hingetrieben habe, das sei die aus alttestamentlichen Stellen und jüdischen Vorstellungen gebildete Messiasvorstellung gewesen. Diese Vorstellung habe in allen Gemeinden gelebt, und die Mythen seien daher, wenn auch durch Einzelne zuerst in bestimmterer Form ausgebracht, doch nicht aus einem individuellen Bewußtsein, sondern aus dem Bewußtsein der religiösen Gemeinde hervorgegangen, und daher auch mit allgemeinem Glauben aufgenommen worden (S. 1. B. S. 92.). Die Meinung ist also: das Messiasbild sei (aus alttestamentlichen Stellen) schon vor Jesu dagewesen und mit zu den ersten Christengemeinden gebracht worden; da man nun Jesum für den Messias gehalten habe, so habe man auch vorausgesetzt, es müsse

sich bei ihm durchaus alles gefunden, an ihm sich alles ereignet haben, was der Messias sein, thun und erfahren sollte. Und so habe man aus dem Glauben heraus seine Geschichte gedichtet. Strauß selbst giebt (1. B. S. 99.) den dabei zu Grunde liegenden Schluß mit den Worten an:

„Mit dem Messias muß sich das und das begeben;
Jesus war der Messias:
Folglich wird sich jenes eben mit ihm begeben haben."

Die erste Bedenklichkeit, die dem entgegensteht, ist, daß, wenn man ein so bestimmtes Messiasbild hätte, und Jesus diesem Bilde nicht in allen, oder doch nicht in den wesentlichsten Zügen entsprach, man ihn unmöglich für den Messias hätte anerkennen können. Statt ihm das Fehlende durch Dichtung zu leihen, würde man ihn haben verwerfen müssen. Da er nun aber doch Glauben fand, so muß er auch dem Messiasbilde entsprochen haben; folglich bedurfte es keiner dichterischen Ergänzung. Diesen wichtigen Einwand hat Strauß selbst gefühlt, aber ihm nur kurz und ungenügend zu begegnen gesucht. Er sagt dagegen blos: „so lange Jesus lebendig gegenwärtig war, ließ der übermächtige Eindruck seiner Persönlichkeit und Rede das Reflectiren auf jenen messianischen Maaßstab nicht aufkommen; auch wurde er theils nur allmälig in größern Kreisen als Messias anerkannt, theils mag sich das Volk schon zu seinen Lebzeiten manches Abentheuerliche von ihm erzählt haben; nach seinem Tode aber lag in dem, wodurch auch immer entstandenen, Glauben an seine Auferstehung mehr als hinreichende Ueberzeugungskraft für seine Messianität: so daß alles übrige Wunderbare in seinem Leben nicht als Veranlassung des Glaubens an dieselbe vorausgesetzt zu werden braucht, sondern als Product aus diesem Glauben hergeleitet werden kann."

Damit ist aber die Sache auf keine Weise abgemacht. Den ersten Grund, daß Jesu Persönlichkeit die Reflexion auf den messianischen Maaßstab nicht habe aufkommen lassen, schwächt Strauß selbst durch die folgende Behauptung, daß er nur allmälig in größern Kreisen als Messias anerkannt worden sei. Unsre Evangelien berichten aber, daß man allerdings bei Jesu Leben auf den messianischen Maaßstab reflectirte, daß daher Jesus nicht überall Glauben fand (Matth. 11, 19. 13, 54—57. Mark. 6, 2—4. Luk. 4, 22—29. Joh. 4, 44. 6, 64—66

7, 5. 20. 41. 42. 52. 8, 48—53.), und daß man ihm nur deßwegen, weil er so außerordentliche Thaten vollbrachte, als man von dem Messias erwartete, Glauben schenkte (Joh. 6, 14. 7, 31. 10, 25. 15, 24. Mark. 2, 12. Luk. 24, 19.). — Daß Jesus nur allmälig in größern Kreisen als Messias anerkannt wurde, davon darf man den Grund nicht in dem Mangel außerordentlicher Thaten suchen, sondern in der Natur der Sache selbst. Seine Persönlichkeit mußte den Glauben gründen, und diese war nicht allgegenwärtig, sondern nur einzelnen auf kurze Zeit sichtbar. Auch war er ja kein Fürst, Gewaltiger, oder ein solcher, der schon durch seine bürgerliche Stellung aller Blicke auf sich gezogen hätte, sondern ein unbekannter Galiläer. Dieser Umstand, daß er ein Galiläer war, würde es ihm unmöglich gemacht haben, in Judäa nur einigen Glauben als Prophet oder Messias zu finden, wenn er nicht wirklich Außerordentliches gethan hätte. — Daß sich das gemeine Volk noch bei Jesu Lebzeiten manches Abentheuerliche von ihm erzählt haben möge, ist zwar nicht unwahrscheinlich, aber es liegt durchaus kein Grund vor, zu glauben, daß dieses Pöbelgeschwätz von den Aposteln und Zeugen Jesu beachtet, oder von ihnen (da sie dessen gar nicht bedurften) in den mündlichen Unterricht über Jesu Persönlichkeit aufgenommen und etwa durch sie auf Lukas und Markus fortgepflanzt worden sei. Auch mußte ja wohl Jesus sich wirklich als eine außerordentliche Erscheinung dargestellt haben, wenn man Abentheuerliches von ihm zu vermuthen Veranlassung haben wollte. Uebrigens ist auch diese Vermuthung so vag, daß sie von einer besonnenen Kritik gar keine Berücksichtigung verdient. — Was aber endlich die Auferstehung Jesu betrifft, so zeigen die apostolischen Briefe, daß diese Thatsache für ihren Glauben von höchster Wichtigkeit war, aber nicht darum, als ob sie den Glauben an Jesum erst gegründet hätte, sondern deßhalb, weil sie ihren durch die Kreuzigung tief erschütterten Glauben wiederherstellte. Weder sie noch die Juden ihrer Zeit hatten einen Gedanken daran, daß der Messias getödtet, noch weniger aber daß er als Missethäter hingerichtet werden müßte oder würde. Dieses ganz antimessianische Schicksal hätte ihren Glauben ganz zerstören müssen, wenn Christus nicht auferstanden wäre. „Ist Christus nicht auferstanden, so ist euer Glaube eitel," sagt Paulus. Die Auferstehung Jesu stellte den erschüt-

terten Glauben in den Seelen der Jünger wieder her, aber es ist kein Grund vorhanden, zu glauben, daß sie nun eine ganz andere Geschichte seines Lebens und seiner Thaten hätten erdichten sollen, als sie an ihm wirklich erlebt hatten. Hätten sie es unbewußt und absichtslos thun sollen, so hätten sie das wirkliche Leben Jesu, das sie gesehen hatten, vergessen müssen; hätten sie es mit Absicht thun sollen, so würde ihnen dieses eben ihr ehrfurchtsvoller Glaube an ihn nicht verstattet haben.

Das Zweite, was dem obigen Schlusse über den Grund der Mythenbildung entgegen steht, ist dieses, daß auch der Obersatz desselben: „Mit dem Messias muß sich das und das begeben," nicht fest stehet. Die Voraussetzung bei Strauß ist, es habe bei den Juden zu Jesu Zeit sich ein ganz bestimmtes Messiasbild nach allen einzelnen Zügen aus alttestamentlichen Stellen erzeugt gehabt, das auch die erste Christengemeinde in sich aufgenommen habe. Da man nun in Jesu von Nazareth den Messias zu haben überzeugt gewesen sei, so habe man auch geglaubt, daß alle Züge dieses Messiasbildes in ihm wirklich geworden sein müßten, und so habe man nach alttestamentlicher Prophetie alles in gutem Glauben hinzugedichtet, was dem historischen Jesus etwa noch zum Christus gefehlt habe, z. B. seine Geburt zu Bethlehem, seine Abstammung von David, den Messiasstern, die Wunder 2c.

Dagegen aber ist zu erinnern, a) daß das Messiasbild bei den Juden zwar vorhanden, aber auf keine Weise so bestimmt war, als Strauß voraussetzen muß, sondern daß es darin sehr wesentliche Differenzen gab. Nach der Volksvorstellung sollte er aus Bethlehem hervorgehen und ein Nachkomme Davids sein; nach der höhern jüdischen Theologie sollte er ein Himmelsgeist sein und mit Glanz und Majestät zur Erde kommen, um sein Reich zu eröffnen. Auch über seinen Vorläufer war man nicht einig; einige erwarteten den Elias, andere den Jeremias, andere selbst den Moses. Eben so erwarteten einige ein blos jüdisches Messiasreich mit Bestrafung der Heiden, andere auch eine Bekehrung der Heiden zu Jehovah. Manche dachten sich das messianische Reich als ein blos temporäres, andere als ein ewiges. Einige glaubten, der Messias werde nur die Juden, andere, er werde alle auferwecken. Von einer übernatürlichen Erzeugung des Messias aber wuß-

ten die Juden nichts. Dagegen lag manches in dem Messiasbilde, was sich bei Jesu nicht fand; nämlich daß dem Auftritte des Messias große Unglücksfälle und für das jüdische Volk schreckliche Zeiten vorhergehen würden, die man חֶבְלֵי הַמָּשִׁיחַ, **dolores Messiae**, das ist: die Schmerzen der messianischen Zeit (nicht Leiden, die den Messias selbst treffen sollten) nannte; ferner die Erscheinung des Antichrists, die Bekehrung des jüdischen Volks, die Befreiung der Juden von ihren auswärtigen Feinden. Endlich aber fehlte im jüdischen Messiasbilde auch etwas, was im Leben Jesu ganz wesentlich war, der Kreuzestod. Von des Messias Tode wußte die jüdische Vorstellung gar nichts. Zwar deutet der Targumist Jonathan den Knecht Gottes Jes. 52. 53 vom Messias, aber alles, was dort von seiner Schmach gesagt wird, deutet er um zu einem den Messias verherrlichenden Sinne, der sich für das Volk wohl Todesgefahren aussetzen, aber keinesweges ihnen unterliegen werde*). Noch weniger aber dachte man daran, daß der Messias von den Juden selbst getödtet, oder gar als ein Verbrecher hingerichtet und dann von den Todten wieder auferweckt werden sollte. Da nun also das Messiasbild kein völlig festbestimmtes war, so ist auch die Folgerung, daß man Jesu, als Messias, alles angedichtet habe, was im Messiasbilde schon im Voraus bestimmt gewesen sei, eine unsichere, und man kann blos folgern, daß dadurch der einen oder andern Thatsache des Lebens Jesu eine Ausschmückung in der evangelischen Sage geliehen, nicht aber, daß das ganze Leben Jesu darnach gedichtet worden sei. Da aber ferner jenes Messiasbild auch Züge von Bedeutung enthielt, die an Jesu nicht in Erfüllung gingen, und Jesu Niedrigkeit, Machtlosigkeit und schmachvoller Tod von der Hand der Juden dem Messiasbilde direct widersprach: so ist jene Folgerung eine falsche.

---

*) S. v. Cölln's bibl. Theolog. 1 B. S. 488 ff. — Das Buch Sohar kennt zwar einen Messias, den Sohn Josephs, der für das Volk sterben werde, aber es ist erst im 2ten Jahrh. geschrieben, und sein Verfasser, Rabbi Schimeon, der sich stark zum Christenthum hinneigte, hat schon manches Neutestamentliche aufgenommen, wohin eben der Messias als Sohn Josephs gehört. Noch weniger sind die Testamente der 12 Patriarchen eine Quelle für die Messiasvorstellungen des ersten Jahrhunderts.

Dazu kommt, b) daß jene Mythenhypothese voraussetzt, das Messiasbild sei in allen christlichen Gemeinden des ersten Jahrh. genau dasselbe gewesen und der jüdische Messiastypus sei ganz in den Glauben der christlichen Gemeinden übergegangen. Diese Voraussetzung kann man aber nicht zugeben. Sie gilt wohl von den Gemeinden, die aus Judenchristen bestanden, aber gewiß nicht von den Gemeinden der Heidenchristen. Und diese waren ja bald der weit überwiegende Theil. Die Heiden wußten nun von dem jüdischen Messiasbilde nichts, und man müßte annehmen, die Apostel, namentlich Paulus, hätten ihnen erst die jüdische Messiaslehre in ihrem ganzen Umfange beigebracht, und daraus sei nun die spätere Mythendichtung erfolgt. Dem steht aber entgegen, daß wir eben in den Paulinischen Briefen gar nichts von dem Bestreben finden, seine Leser mit den Zügen des jüdischen Messiasbildes bekannt zu machen; eben so wenig in andern apostolischen Briefen. Ihr Hauptgeschäft in dieser Beziehung ist mehr, zu zeigen, wie der Kreuzestod mit der Erlösung zusammenhänge und wie Christus durch die Auferweckung von den Todten von Gott als Messias beglaubigt sei. Ferner ist auch die Messiasvorstellung in den ersten Christengemeinden, wie wir aus den apostolischen Vätern und den apokryphischen Schriften sehen, nicht ganz dieselbe, sondern in vielen Punkten verschieden gewesen.

Das Dritte aber, was jener Hypothese über die Mythen entgegensteht, und was von großer Bedeutung, gleichwohl aber von Strauß nicht berücksichtigt worden ist, ist die allgemeine Praxis der Juden und der ersten Christen so wie der Kirchenväter im Gebrauch der Prophetie. Es war nämlich fester Grundsatz, daß das Prophetische in der heiligen Schrift erst durch den Erfolg nach seinem bis dahin unbekannt gebliebenen prophetischen Sinn geoffenbart werde, und daher war es stehende Gewohnheit, Weissagungen für die Erfolge zu suchen, und sie nach dem Erfolge zu erklären. (S. oben Weissagungen). Jener Grundsatz nebst der daher entspringenden Gewohnheit, alttestamentliche Stellen nach dem Erfolge zu einer messianischen Weissagung zu deuten, war bei Juden und Nichtjuden damaliger Zeit so gewöhnlich und so allgemein anerkannt, daß die Christen des ersten Jahrhunderts gar kein Interesse haben konnten, Thatsachen im Leben Jesu zu erdichten, sondern nur

dafür zu sorgen hatten, für die Thatsachen im Leben Jesu, welche in der schon stehenden Messiasidee nicht schon als prophetisch gegeben waren, besonders aber für die, welche dieser Idee widersprachen, wie der Tod Jesu am Kreuze und die Auferstehung, Stellen im alten Testamente aufzufinden, welche sich darauf nach der damaligen Auslegungsweise beziehen ließen. Die Evangelisten und Apostel nun bekennen sich nicht nur ausdrücklich zu dem Grundsatze, daß der Erfolg erst den geheimen Sinn prophetischer Weissagung offenbare (Joh. 2, 17. 19—22. 12, 14. 16. 18, 32. 1 Petr. 1, 10—12.), sondern sie zeigen es auch in vielfältigen Beispielen, indem sie für eine Menge einzelner Thatsachen und Vorstellungen Stellen des alten Test. als Weissagungen anführen, welche niemals von den Juden von dem Messias gedeutet worden waren. Besonders war dieses der Fall mit dem Kreuzestod Jesu und dessen Auferstehung, die ganz außer dem Kreise jüdischer Messiaserwartungen lagen, wie denn auch Lukas Kap. 24, 25 ff. 44—46. ausdrücklich sagt, daß Jesus erst nach dem Erfolge diese Weissagungen ihnen erklärt habe, und die Stelle Apost. 2, 21—31. es bestätigt. Auch darf man nur das N. T. durchgehen, um auf eine Menge Beweise zu stoßen, daß die Verfasser nicht den Erfolg nach der Weissagung bestimmen, sondern nach dem Erfolg die alttestamentliche Stelle als weissagende erklären*). — Ueberall also, wo im N. T. Thatsachen des Lebens Jesu mit alttestamentlichen Stellen als prophetischen in Verbindung gesetzt werden, hat man zuerst zu prüfen, ob diese Stellen schon von den Juden zu Jesu Zeit vom Messias erklärt worden sind, oder nicht. Im erstern Falle ist der Schluß, daß die Thatsache nach der Prophetie erdichtet worden sei, wenn auch nicht wahrscheinlich

*) Man sehe Matth. 2, 15. 18. 23. 13, 14. 35. 15, 7 f. 21, 5. 16. 26, 31. 27, 9. 33. Mark. 7, 6. 12, 10. 14, 27. 15, 28. Luk. 20, 41 f. Joh. 12, 38—41. 13, 18. 15, 25. 17, 12. 19, 24. 28. 36 f. Apostelg. 1, 16—20. 2, 25—35. 3, 24 f. 8, 32—35. 13, 33—41. — Röm. 4. 22 f. 9, 25—29. 33. 10, 6—21. 11, 3—10. 26. 27. 14, 11. 15, 9—12. 21. 1 Kor. 1, 19. 20. 31. 2, 9. 3, 19. 20. 9, 9. 10. 10, 1—6. 11, 3. 14, 26. 15, 4. 2 Kor. 4, 13. 6, 2. 16—18. Gal. 3, 6—16. 4, 22—31. Eph. 4, 8. 5, 19. 1 Petr. 2, 7. 8. — Der ganze Brief an die Hebräer ist eigentlich nichts Anderes als eine Deduction aus dem A. T., daß der Messias habe sterben müssen und für welchen Zweck.

(er war gegen den Geist jener Zeit), doch wenigstens möglich; im letztern Falle aber ist jener Schluß entschieden falsch, und die Thatsache ist eher gewesen als die Erklärung der Stelle zu einem messianischen Sinne, und diese ist erst aus der Thatsache hervorgegangen. Wäre hier der Ort dazu, so würde sich nachweisen lassen, daß dieser falsche Schluß von Strauß oft gemacht worden ist.

Viertens spricht das Werk selbst für seinen Meister; die ungeheure Wirkung des Lebens Jesu, worin ihm kein andrer Sterblicher zu vergleichen ist, zeugt für die Außerordentlichkeit seiner Person und seiner Thaten. Es wäre ja schon etwas Beispielloses, daß ein unbekannter Galiläer, dem alles fehlte, was der Jude von seinem Messias erwartete, wenn er nichts Ungewöhnliches gethan hätte, sich bei seinem Volke als Messias hätte ausbringen können, und daß nach seiner Hinrichtung seine Anhänger und andre sich das Mährchen von seiner Auferweckung aus dem Grabe hätten können aufbinden lassen. Es wäre aber noch viel undenkbarer, daß dieser Galiläer, der nach Strauß nichts gethan hat, als sich von Johannes taufen zu lassen, sich für den Messias auszugeben, dieß einigen ungelehrten Männern des Volks einzureden, mit den Priestern sich zu zanken und sich von ihnen kreuzigen zu lassen, sein Zeitalter und die Welt hätte umwandeln und eine neue Epoche in der Geschichte der Menschheit beginnen können. Es wäre dieß eben so, als wenn man von Luther behaupten wollte, er sei nichts gewesen als ein entlaufener Mönch, der sich einigen Anhang bei dem Pöbel gemacht, mit Tetzel sich gezankt, und darüber vom Papste gebannt und vom Kaiser geächtet worden sei, — und er habe doch die Reformation bewirkt. — Strauß selbst hat nicht umhin gekonnt, die „übermächtige Persönlichkeit Jesu" als Erklärungsgrund herbeizuziehen, also etwas Außerordentliches in ihm anzunehmen. Dieß wird auch Matth. 21, 11. Luk. 7, 16. 24, 19. Mark. 2, 12. Joh. 6, 14. 7, 31. 10, 25. 15, 24. bezeugt. Worin soll aber das „Uebermächtige" bestanden haben, wenn alle große Thaten, welche ihm unsre Evangelien beilegen, nichts als Mythen sein sollen, erst spät, nachdem sich die Wirkung des Lebens Jesu schon so weit verbreitet hatte, entstanden? Vielmehr muß die Ursache mit der Wirkung nothwendig in Proportion stehen. Die außerordentliche Wirkung Jesu auf die Welt verlangt durch-

aus, daß er etwas Außerordentliches gewesen sein muß, und es wäre ungereimt zu glauben, daß die Jünger sich nur eingebildet hätten, Christus sei auferstanden, daß sie ihre Begeisterung aus einer Summe von ihnen selbst erdichteter Mythen geschöpft, und für diese Fabel ihrer Phantasie Ehre, Gut und Blut geopfert hätten.

Endlich fünftens ist das Bild von Jesu Charakter und Geiste, das die drei ersten Evangelien geben, in der Messiasvorstellung des Judenthums, die nur Aeußerliches von dem Messias aussagte, gar nicht enthalten, gleichwohl aber so ausgebildet, so erhaben und in sich vollendet, daß es schlechterdings nicht von ihnen erfunden, sondern nur wiedergegeben sein kann. Denn das Bild Jesu bei ihnen ist nicht etwa eine Mosaik aus alttestamentlichen Weissagungen zusammengestellt, sondern es ist ein Charakter, und zwar so erhaben, groß und einzig, daß sie nie vermocht hätten, ihn zu erfinden; und dieses um so weniger, da ihre Schilderung eine ganz objective ist, d. h. sie beschreiben nicht den Eindruck, den Jesus auf sie gemacht habe, sondern sie erzählen einfach seine Reden und Thaten, woraus das erhabene Bild für uns von selbst hervortritt. Man sieht, daß ihnen eine erhabene Persönlichkeit in der Wirklichkeit vor Augen gestanden hat, und daß sie nicht etwa ein Geschöpf ihrer Einbildungskraft darstellen und ihren Stoff beherrschen wie ein Künstler. Es ist eine Wirklichkeit, von der sie ergriffen waren, und die sie wiedergeben. Auch zeigen sich die Apostel und Evangelisten (vom Johannes abgesehen) da, wo sie selbst sprechen, auf eine ganz andre Weise als Jesus, und in einer andern Lehrart. Der Reichthum erhabener Phantasie, die Jesus in seinen Gleichnißreden zeigt, die Klarheit, Kürze und Tiefe seiner Aussprüche, und andere Vorzüge der Reden Jesu, finden sich in den Schriften seiner Jünger nicht wieder. Sie waren also unfähig, einen Charakter und Lehrer, wie Jesus, aus ihrer Phantasie zu nehmen. Ueberhaupt ist der Geist, der die christliche Kirche gleich Anfangs beseelte, und ihre blos durch die Kraft der Wahrheit bewirkte schnelle Verbreitung das sprechendste Denkmal von dem Leben Jesu als eines außerordentlichen Mannes. Wie groß mußte der Eindruck dieses Lebens auf die Jünger gewesen sein, da sie ihn als den Gottgesandten mit solchem unerschütterlichen Muthe

verkündigten, ob sie gleich dafür keinen irdischen Vortheil, sondern Schmach und die herbsten Leiden fanden? Wie rein mußte Jesu Leben von allen Flecken und allem Betruge gewesen sein, da ein Paulus und andre Pharisäer selbst Christen wurden, und in Jerusalem sich eine zahlreiche Gemeinde bildete?

Uebrigens aber kommt bei dem Christenthume nichts darauf an, wenn man auch die an Jesu geschehenen Wunder für sagenhafte Ausschmückungen hält, oder diese oder jene von ihm erzählte Wunderthat für Mythus erklärt, da wir oben gesehen haben, daß das Urtheil über die Göttlichkeit des Christenthums auf dem Wunderbeweise gar nicht beruht, und die in den apostolischen Briefen bezeugten Thatsachen genügen, wie denn auch von den Thatsachen des Lebens Jesu mehr nicht in das Glaubensbekenntniß der ersten Kirche, wie das apostolische Symbolum zeigt, aufgenommen war, als was die Briefe der Apostel enthalten. (Vergl. unten §. 41.)

Desto größeres Interesse haben wir an den in den Evangelien aufbehaltenen Reden Jesu, welche, nur mit Ausnahme weniger prophetischer, außer dem Bereich des mythischen Gesichtspunkts stehen. Sie sind ohnstreitig der kostbarste Schatz in unsern evangelischen Nachrichten. — Doch tritt uns hier eben eine Schwierigkeit entgegen, die wir nicht mit Stillschweigen übergehen dürfen, nämlich daß wir ein doppeltes Bild von Jesu, als Sprechenden, finden, das eine in den 3 ersten Evangelien, das andre im Evangelio Johannis. Beide sind nicht nur in der Form gänzlich, sondern auch im Inhalt wesentlich verschieden, und diese Verschiedenheit ist so groß, daß trotz aller versuchter Kunst (s. Anmerk. 166.) das Urtheil nicht abzuweisen ist, daß nicht beide Relationen zugleich historisch treu sein können, sondern daß eine von beiden eine freie sein muß, d. i. eine solche, wo der Evangelist die Reden Jesu aus dem Geiste Jesu, wie er sich denselben angeeignet hatte, selbst bildete. Daß der letztere Fall bei den 3 ersten Evangelien nicht denkbar ist, haben wir so eben gesehen; daß er aber im 4ten Evangelio vorliegt, zeigt nicht nur der Eingang des Evangeliums Kap. 1., sondern noch mehr zeigen es die drei Johanneischen Briefe. Wir haben also in den ersten 3 Evangelien die Reden Jesu in ihrer authentischen Form, wie sie durch locale und temporäre Veranlassungen entstanden, obgleich nicht immer an den rechten

Ort von den Evangelisten gestellt; bei Johannes aber haben wir ein Bild von Jesu als Lehrer, wie es sich in der Seele des Johannes im Laufe der Zeit gestaltet hatte, und es muß uns von großer Wichtigkeit sein, ein Document zu haben, wie sich das Bild Christi in dem Geiste eines seiner Apostel im Laufe der Zeit abgespiegelt hatte. Wir werden in der Folge Gelegenheit haben, von diesem Verhältnisse beim apostolischen Lehrbegriff Gebrauch zu machen. Die Erscheinung aber, daß Johannes aus seinem eigenen Geiste heraus Jesum sprechen ließ, erklärt sich theils daraus, daß Johannes, nach den kirchlichen Nachrichten über ihn, sein Evangelium in sehr hohem Alter geschrieben hat, wo sich die äußern Formen des Vortrags Jesu in seinem Gedächtnisse längst verwischt hatten, und bei den öftern Vorträgen über des Meisters Lehren allmälig in die subjective Lehrweise des Johannes selbst übergegangen waren, theils daraus, daß Johannes, wenn er die Reden Jesu selbst nach dem in seinem Geiste lebenden Bilde von seinem Meister bildete, nur der allgemeinen Sitte der besten und redlichsten Historiker seiner Zeit folgte, welche bei aller historischen Treue in den Thatsachen, doch das Recht zu haben glaubten, was man ihnen auch allgemein zugestand, die Reden der Handelnden aus dem Charakter und Geiste derselben in freier Form zu gestalten und das in die Reden der handelnden Personen zu legen, was sie glaubten, daß denselben in ihrem Bewußtsein damals gegenwärtig gewesen sein müsse. So die besten Historiker jener Zeit bei den Griechen und Römern, wie allgemein bekannt ist; so auch der wahrheitsliebende jüdische Geschichtsschreiber Josephus, der Zeitgenosse des Johannes. Obgleich Josephus das A. Test. als inspirirte Schrift aufs höchste verehrte, so erlaubt er sich doch, die Reden Gottes zu den Vätern und die Reden der Väter selbst, wie sie das A. Test. enthält, anders, nicht buchstäblich, sondern dem Geiste nach, wie er ihn auffaßte, zu gestalten*). Auf ähnliche Weise ist Johannes mit Jesu Reden ver-

*) So läßt Josephus (antiq. I, 1. 4.) Gott folgende Rede an Adam nach dem Falle halten: „ich hatte zwar beschlossen, daß ihr ein glückliches, von Uebeln freies Leben führen solltet, die Seele von keiner Sorge beschwert, und daß alles, was zur Erquickung und Annehmlichkeit des Lebens gehört, nach meiner Fürsorge euch von selbst zu Theil werden sollte, ohne eure Ar-

fahren, der eben so bona fide schrieb, wie Josephus, und deßhalb eben so wenig an seiner Glaubwürdigkeit verliert, als Josephus, Thucydides, Livius rc. aus gleichem Grunde. Eine lehrreiche Parallele zu dem Doppelbilde Jesu bei den Synoptikern und bei Johannes bietet das Doppelbild von Sokrates dar, das auf der einen Seite Xenophon, auf der andern Platon, beide Schüler des Sokrates, gegeben haben.

Bei dieser innern und äußern Bewährung der Glaubwürdigkeit unsrer evangelischen Geschichte haben die historischen Zeugnisse über Jesu Leben und Wirken, die sich bei den damaligen Profanscribenten finden, nur einen untergeordneten Werth[169]).

---

beit und Mühseligkeit, wodurch nur das Alter schneller herbeigeführt und das Leben euch verkürzt werden würde. Nun aber hast du mit Verachtung dieses meines Rathschlusses meine Gebote übertreten. Denn nicht deiner Tugend wegen schweigst du, sondern wegen deines bösen Gewissens." Aehnlich ist die Rede Gottes an Noah nach der Fluth umgearbeitet Ant. I, 3. 8. und an andern Stellen. Auch Reden werden Personen in den Mund gelegt, wozu im A. T. keine Veranlassung war. So (Ant. I, 19. I.) Gott an Jakob, als er die Himmelsleiter sah, u. a. m.

169) Das älteste dieser Art ist das Zeugniß des Josephus ant. XX, 9. 1.: „Ἄνανος καθίζει συνέδριον κριτῶν, καὶ παραγαγὼν εἰς αὐτὸ τὸν ἀδελφὸν Ἰησοῦ τοῦ λεγομένου Χριστοῦ, (Ἰάκωβος ὄνομα αὐτῷ), καὶ τινας ἑτέρους, ὡς παρανομισάντων κατηγορίαν ποιησάμενος, παρέδωκε λευσθησομένους." Antiq. XVIII, 3. 3.: „Γίνεται δὲ κατὰ τοῦτον τὸν χρόνον Ἰησοῦς, σοφὸς ἀνὴρ, εἴγε ἄνδρα αὐτὸν λέγειν χρή. ἦν γὰρ παραδόξων ἔργων ποιητὴς, διδάσκαλος ἀνθρώπων τῶν ἡδονῇ τἀληθῆ δεχομένων· καὶ πολλοὺς μὲν Ἰουδαίους, πολλοὺς δὲ καὶ τοῦ Ἑλληνικοῦ ἐπηγάγετο. Ὁ Χριστὸς οὗτος ἦν (d. i. ὁ λεγόμενος Χριστός, wie in der vorigen Stelle: das war der, der den Beinamen Christus führt). Καὶ αὐτὸν ἐνδείξει τῶν πρώτων ἀνδρῶν παρ' ἡμῖν σταυρῷ ἐπιτετιμηκότος Πιλάτου, οὐκ ἐπαύσαντο οἵ γε πρῶτον αὐτὸν ἀγαπήσαντες. Ἐφάνη γὰρ αὐτοῖς τρίτην ἔχων ἡμέραν πάλιν ζῶν, τῶν θείων προφητῶν ταῦτά τε καὶ ἄλλα μυρία θαυμάσια περὶ αὐτοῦ εἰρηκότων. Εἰς ἔτι νῦν τῶν Χριστιανῶν ἀπὸ τοῦδε ὠνομασμένων (weßwegen er oben die Worte: ὁ Χριστὸς οὗτος ἦν, hatte einfließen lassen) οὐκ ἐπέλιπε τὸ φῦλον. — Die letztere Stelle, ob sie sich gleich in allen Handschriften findet, hat man in neuern Zeiten für unächt, oder wenigstens von christlicher Hand stark interpolirt erklärt, und zwar hauptsächlich aus innern Gründen, weil man glaubte, Josephus habe dieses, besonders die Worte ὁ Χριστὸς οὗτος ἦν, nicht schreiben können, ohne selbst Christ zu werden. Wenn man aber des Josephus sämmtliche Schriften gelesen hat, so wird man über die völlige Richtigkeit dieses Grundes nicht zweifelhaft, sondern überzeugt sein, daß Josephus (der früher als Essener erzogen worden war) dieses alles, nach

Was endlich die **Integrität** der neutestamentlichen Schriften betrifft, so bürgen dafür nicht nur zahlreiche Citate alter Kirchenväter, sondern noch mehr die frühen davon gemachten Uebersetzungen, so wie der innere Zusammenhang der Schriften selbst *).

§. 35.

Der dogmatische Begriff der heil. Schrift. Lehre der Kirche.

Nach dem **dogmatischen** Begriffe der heil. Schrift ist sie eine völlig glaubwürdige und ihrem Zweck entsprechende Urkunde der göttlichen Offenbarung, welcher nicht nur fides humana (wovon zeither die Rede gewesen ist), sondern auch fides divina zukommt. Die symbolischen Bücher nämlich behaupten, daß die heilige Schrift allein der glaubwürdige **Codex aller göttlichen Offenbarung**, und als solcher Regel und Richtschnur des Glaubens und Lebens der Christen sei, nach welcher man alles, was als göttliche Lehre oder Anordnung angesehen werden soll, zu beurtheilen habe. S. §. 14. Sie setzen dabei die Aechtheit und historische Glaubwürdigkeit der biblischen Bücher voraus. — Ueber Namen und Zahl der Bücher, welche sie als zum Codex der Offenbarung gehörig ansehen, erklären sich

---

seinen anderweitig geäußerten Ansichten, schreiben konnte, ohne nur das Geringste von einer Verbindlichkeit, Christ zu werden, zu fühlen; daß er, besonders nach des jüdischen Staates Auflösung, viel zu wenig Pharisäer war, um Sectenhaß gegen Jesum zu fühlen; und daß er, der nichts Wichtiges, was seine Nation in den Augen der Griechen und Römer erheben konnte, überging, und auch das Schicksal des Täufers ausführlich referirt, Jesu merkwürdiges Leben, wovon die Folgen noch fortdauerten und selbst unter die Hellenen reichten, nicht mit Stillschweigen übergangen haben könne. Der neueste Vertheidiger der Aechtheit der Stelle des Josephus ist C. F. **Böhmert**: über des Flavius Josephus Zeugniß von Christo. Leipzig, 1823. 8.

*) Nach **Origen.** contra Cels. II, 27. warf **Celsus** den Christen vor, sie hätten den ersten Text der Evangelien dreimal, viermal und mehrmal verändert, um Einwürfen, die man ihnen gemacht habe, zu entgehen; worauf **Origenes** sagt: *μεταχαράξαντας δὲ τὸ εὐαγγέλιον ἄλλους οὐκ οἶδα, ἢ τοὺς ἀπὸ Μαρκίωνος, καὶ τοὺς ἀπὸ Οὐαλεντίνου, οἶμαι δὲ καὶ τοὺς ἀπὸ Λουκάνου.*

unsre symbolischen Bücher nirgends. Man sieht nur so viel, daß sie die Bücher des A. T., welche im hebräischen Codex sind, und das ganze N. T. zum Beweise ihrer Behauptungen gebrauchen, und also diese Schriften als den Codex der Offenbarung ansehen, nirgends aber die apokryphischen Bücher des A. T.[170]), welche auch unter dem Ausdruck scripta prophetica nicht verstanden werden können, da sie von der jüdischen Kirche nicht für scripta prophetica gehalten wurden. Die Symbole der reformirten Kirche dagegen geben die kanonischen Bücher bestimmt an, und schließen die apokryphischen namentlich aus (S. §. 15.). — Daß die heil. Schrift inspirirt, oder durch den Geist Gottes eingegeben sei, wird zwar nirgends als Lehrsatz in unsern Symbolen aufgestellt: aber aus dem Gebrauch, den sie von Schriftstellen machen, und aus gelegentlichen Aeußerungen erhellt, daß die symbolischen Bücher die Inspiration der heiligen Schrift in Sachen und Worten voraussetzen (s. §. 14. Anm. 3.) und sie für ein Werk des heiligen Geistes ansehen, was die reformirten Symbole (s. §. 14.) viel bestimmter aussprechen. Und auf diese Ansicht gründet sich auch das hohe Ansehen, das sie der heiligen Schrift beilegen, **alleinige** und **entscheidende** Richterin in Sachen des Glaubens und Lebens zu sein, welcher sich selbst die menschliche Vernunft unbedingt unterwerfen müsse (§. 14.). In diesem Ansehen setzen sie der Schrift durchaus nichts zur Seite, und verwerfen daher auch die von der römischen Kirche gleichfalls für eine Erkenntnißquelle der Offenbarung erklärte **Tradition***) und die Aus-

170) Apol. IX. p. 224. — „Testimonium nullum de mortuis orantibus extat in Scripturis, praeter illud somnium, sumtum ex libro Maccabaeorum posteriore“ (2 Makk. 15, 11.). Sie hielten also den Inhalt dieses Buches nicht für verbindlich. — Nur noch eine Stelle der Apokryphen wird angeführt, nämlich Tob. 4, 6—12. in der Apol. III. p. 117., und eben so behandelt und nach der Regel des Glaubens erklärt, wie die übrigen kanonischen Bücher. Aber es scheint doch nur *κατ᾽ ἄνθρωπον* zu geschehen, weil sich die Gegner auf diese Stelle, eben so wie auf 2 Makk. 5, 11. berufen hatten. Dieses war wohl die Veranlassung, beider Stellen zu gedenken. In der Aug. Conf. art. 12. wird jene Stelle des Tobias nicht angeführt.

*) S. Aug. Conf. art. 15. 26. 27. Apol. art. 14. Art. Sm. 15. und im Anhange de potest. et primatu Papae, vgl. §. 14. — Conf. Belgica art. 7., deßgleichen die Conf. Helv. c. 2.: „non patimur, nos in con-

sprüche des Papstes und der Concilien, von denen sie vielmehr behaupten, daß sie sich durchaus nach der Schrift richten müßten und nichts gegen dieselbe, auch nichts ohne dieselbe bestimmen könnten. (S. die Lehre von der Kirche). Sie erklären daher auch, daß die heilige Schrift für ihren Zweck hinlänglich sei, d. i. daß sie die geoffenbarte Lehre so weit enthalte, daß der Zweck derselben an dem Menschen, die ewige Seligkeit, erreicht werden könne[171]). Da nun dieses bei jedem Menschen vermittelst des Wortes Gottes und der Sacramente geschieht;

---

troversiis religionis et fidei causis urgeri nudis Patrum sententiis, aut Conciliorum determinationibus. — Non alium sustinemus in causa fidei iudicem quam ipsum Deum per scripturas sanctas pronuntiantem, quid verum sit etc. Pariter repudiamus traditiones humanas, quae tametsi insigniantur speciosis titulis, quasi divinae apostolicaeque sint, viva voce Apostolorum, succedentibus Episcopis, Ecclesiae traditae; compositae tamen cum scripturis ab his discrepant, discrepantiaque illa sua ostendunt, se minime esse apostolicas." Conf. Gallic. §. 5.: „— neque antiquitatem, neque consuetudines, neque multitudinem, neque humanam sapientiam, neque iudicia, neque edicta vel decreta ulla, neque concilia, neque visiones, neque miracula scripturae illi divinae opponere licet, sed potius omnia ad eius regulam et praescriptum examinari et exigi oportet." — In der Augsb. Confess., der Apologie und den Schmalk. Artikeln ist von den traditionell geordneten Dingen, welche die römische Kirche als genugthuend ansieher, vorzüglich die Rede; ein allgemeines Verwerfungsurtheil über alle Traditionen ohne Unterschied spricht erst die Concordienformel in der Einleitung aus, und alle protestantische Theologen haben sich auf gleiche Weise erklärt. Dagegen hat die römische Kirche (Concil. Trident. sess. 4. decr. 1.) festgestellt: „omnes libros tam V. quam N. T., cum unus Deus sit auctor, nec non traditiones ipsas, tum ad fidem, tum ad mores pertinentes, tanquam vel ore tenus a Christo vel a Spiritu S. dictatas et continua successione in Ecclesia catholica conservatas, pari pietatis affectu ac reverentia suscipit (ecclesia catholica) ac veneratur." Eben so die Confessio orthodoxa der griechischen Kirche. Die Socinianischen Symbole Catech. Racov. qu. 35.) verwerfen die Traditionen gleichfalls.

171) Form. Conc. ep. p. 571.: „— — catechismi Lutheri, in quibus omnia illa breviter comprehenduntur, quae in sacra script. fusius tractantur, et quorum cognitio homini christiano ad aeternam salutem est necessaria." Viel bestimmter die reformirten Symbole, s. §. 14. am Schlusse, — Conf. Scot. art. 18.: „in quibus (libris V. et N. T.) omnia credenda ad hominum salutem sufficienter expressa affirmamus."

so behaupten sie, daß auch jedem Christen, auch dem Ungelehrten, erlaubt sein müsse, die heilige Schrift zu lesen und sich daraus zu erbauen [172]). Die Sätze der symbolischen Bücher sind also: 1) die heilige Schrift ist der Codex der Offenbarung allein; 2) sie ist inspirirt und ein Werk des heiligen Geistes; 3) sie ist hinreichend für den Zweck der Offenbarung, und daher von allen, auch den Ungelehrten, zu lesen, und 4) sie hat allein in Sachen der Religion entscheidendes, richterliches Ansehen.

§. 36.

Beurtheilung des ersten Satzes: daß die Schrift allein Codex der Offenbarung sei.

Daß nach historischen Gründen das A. T. nicht als Codex der christlichen Offenbarung angesehen werden könne, ist schon oben §. 20. gezeigt worden. Es ist daher hier vom N. T. allein die Rede *).

Es ist unverkennbar, daß die symbolischen Bücher hierbei von dem Gedanken geleitet worden sind, daß eine Offenbarung, die stets bleiben und zu allen Völkern verbreitet werden soll, in Schriften glaubwürdig und zweckmäßig niedergelegt werden müsse. Ein Codex der Offenbarung erscheint allerdings als etwas von, wenn auch nicht absoluter, doch wenigstens relativer Nothwendigkeit, wenn die Offenbarung eine allgemeine Verbreitung bekommen und doch vor allmäliger Entstellung gesichert werden soll. Denn soll dieser Zweck erreicht werden, so ist wohl nur die Alternative denkbar, daß Gott entweder die Offenbarung in allen Individuen einzeln wiederholen mußte, wo es aber dann eines besondern Gesandten und Dolmetschers der

---

172) Dieses wird oft gesagt in den Artikeln vom Gesetz und Evangel., der Rechtfertigung und der Gnadenwahl, deßgleichen in der Vorrede zu dem großen Katechismus und bei Erklärung des 3ten Artikels. S. insbesondere F. C. II. p. 659. „— — non nobis praescriptae sunt, ut ad legendum, audiendum atque meditandum verbum Dei tardiores reddamur etc." — Ebendas.: „orandum est, ut per Spiritum, sua gratia, per quotidiana exercitia audiendi, legendi et ad usum transferendi verbum Dei, in nobis fidem — fovere, confirmare et conservare velit."

*) Auch die Socinianer betrachten das N. T. als die Haupterkenntnißquelle der christl. Religion und legen dem A. T. nur eine untergeordnete Autorität bei. S. Catech. Racov. qu. 2. und 18.

Offenbarung nicht bedurft hätte; oder daß er sie glaubwürdig und hinlänglich aufschreiben lassen mußte, so daß der Coder der Offenbarung nun der Nachwelt eben das ist und leistet, was der Dolmetscher der Offenbarung den Zeitgenossen war, — das Mittel, den Zweck der Offenbarung fortwährend an den Individuen zu erreichen. Eine mündliche Fortpflanzung der Offenbarungslehre (Tradition) führt, wie die Erfahrung lehrt, nur zu Entstellungen, Ungewißheit im Gebrauche und zu einer so großen Verschiedenheit der Ansichten, daß am Ende der Zweck der Offenbarung gefährdet werden würde. Wer nun den Zweck will, der muß auch die Mittel wollen; die Weisheit und Güte also, welche das Geben der Offenbarung durch einen Dolmetscher für nöthig fand, muß auch das Niederschreiben derselben für nöthig finden[173]). Nach dem kirchlichen Systeme folgt diese

173) Calvin. institutio relig. christ. I, 6. 3.: „Si reputamus, quam lubricus sit humanae mentis lapsus in Dei oblivionem, quanta in omne genus erroris proclivitas, quanta ad confingendas identidem novas et factitias religiones libido: perspicere licebit, quam necessaria fuerit talis coelestis doctrinae consignatio, ne vel oblivione deperiret, vel errore evanesceret, vel audacia hominum corrumperetur.“ Calov. syst. Vol. I. p. 535.: „Non neganda est scripturae s. necessitas hypothetica, ob humanae vitae brevitatem, hominum numerositatem et ecclesiae per totum orbem diffusionem, humanae memoriae imbecillitatem, custodiae a traditione expectandae infidelitatem, coelestis doctrinae certitudinem et stabilitatem, haereticorum ac adulterantium pravitatem, et alias eiusmodi causas, inprimis ubi cessarunt immediatae divinae apparitiones ac visiones; neque neganda necessitas ratione medii ad propagationem veritatis ac confutationem falsitatis.“ Daß das Christenthum keiner geschriebenen Urkunden bedurft hätte, behaupteten ganz mit Unrecht G. E. Lessing: Axiomata, wenn es deren in dergleichen Dingen gibt, wider Hrn. Past. Götze in Hamburg. Braunschweig, 1778. 8. vergleiche dessen theologischen Nachlaß (Berl. 1784. 8.) no. 2. und 9. (E. F. Böhme) neue Erklär. des Paulinischen Gegensatzes zwischen Buchstabe und Geist. Jena, 1799. 8. — Dagegen s. Berger in Stäudlins Beiträgen zur Philosophie und Geschichte der Religion, 2ter Bd. und besonders K. W. Hauff: Briefe, den Werth der schriftl. Religionsurkunde, als solcher, betreffend. 3 Bändch. Stuttg. 1809. und 14. 8. Nur dann möchten Calovs Gründe für die necess. Scr. S. verschwinden, wenn man die christliche Offenbarung blos als Einführungsmittel oder Hülle der philosophischen Religionslehre betrachtete. Auch verschwindet das Ansehen der Bibel, wenn man mit den Schellingia=

Nothwendigkeit noch insbesondere aus der Behauptung, daß alle Gnadenwirkung an den Gebrauch des Wortes Gottes und die Sacramente gebunden sei. — Ist nun aber einmal ein Codex der Offenbarung vorhanden, und kann sein Zweck kein andrer sein, als bei der Nachwelt die Stelle des ersten Dolmetschers der Offenbarung zu vertreten; so folgt, daß auch er allein die erste Erkenntnißquelle der gegebenen Offenbarung sein müsse. Da das N. Test. zu der Zeit, als seine einzelnen Bücher geschrieben wurden, noch nicht als ein Ganzes vorhanden war, so ist von selbst zu erwarten, daß sich im N. T. keine Stelle finden werde, wo gesagt sei, daß nur die Schriften der Apostel Norm des Glaubens und Lebens der Christen seien; denn was sich über den Codex des A. Test. findet, kommt hier nicht in Betrachtung. Jenes evangelische Princip von dem alleinigen Ansehen des Codex der Offenbarung findet daher zunächst seine Begründung in der Theorie der Offenbarung und in der Unsicherheit aller mündlichen Ueberlieferung. Indessen zeigen sowohl die Natur des N. T., als auch einzelne Behauptungen der neutestamentlichen Schriftsteller, daß sie ihren Schriften eine solche Autorität beigelegt wissen wollten, wie wir ihnen zuschreiben. Die Bestimmung der Evangelien kann schon ihrer Natur nach keine andre sein, als den in den Gemeinden gegebenen mündlichen Unterricht über Jesu Leben und Lehren zu fixiren, und dieses sagen auch Lukas Kap. 1, 1—4. und Johannes Kap. 20, 30. 31. ausdrücklich. Aus Luk. 1, 1—4. sieht man, daß es schon damals schwer war, durch den mündlichen Unterricht Zuverlässiges (τὴν ἀσφάλειαν) zu erfahren, und das frühe Dasein so vieler apokryphischer Evangelien stellt schon die frühere mündliche Ueberlieferung in ihrer Unsicherheit dar, und zeigt die Nothwendigkeit, sich an die geschriebenen ächten Evangelien zu halten. Was die Briefe der Apostel betrifft, so hatten die Circularbriefe (die sogenannten katholischen) offenbar eine bleibende Bestimmung, und auch Paulus wollte, daß seine Briefe in den Gemeinden vorgelesen würden (Kol. 4, 16. 1 Thess. 5,

---

nern die Bildung der spätern Kirchentheologie als die von den Theologen unbewußt gefundene und in ihren Dogmen dunkel erlebte wahre Philosophie ansieht, oder mit Schleiermacher von dem christlichen Bewußtsein ausgeht, wie es sich dermalen in der Gemeinde befindet.

27.). Ueberhaupt aber, obgleich die apostolischen Briefe an eine oder mehrere Gemeinden damaliger Zeit gerichtet waren, so hatten sie doch den Zweck, den schon ertheilten mündlichen Unterricht nicht nur zu befestigen, sondern auch ihn weiter fortzuführen, und die Gemeinden in Erkenntniß und Tugend weiter zu bilden. Da nun unser eigenes christliches Glauben und Leben desto ächter und reiner sein muß, je näher es sich an Christo selbst anschließt, nichts Anderes aber eine nähere Vermittelung zwischen Christo und uns gewähren kann als die Schriften der Apostel und der Evangelisten; so müssen auch diese es sein, welche für uns die höchste Autorität haben. Die Apostel selbst sprechen auch bei ihren Lesern einen solchen Gebrauch ihrer schriftlichen Mittheilungen an. Ihre Briefe sollten, wie man aus ihrem Inhalt und aus ausdrücklichen Stellen siehet, 1) die schon mündlich vorgetragene Lehre bestätigen, Röm. 16, 17. 2 Kor. 11, 4. Gal. 1, 6—12. 5, 10. Eph. 1, 13. Kol. 1, 23. 1 Kor. 3, 11. 4, 17. 11, 4. Phil. 4, 9. Daher Paulus versichert, daß das, was er in seinen Briefen sage, mit dem anderweitig den Gemeinden ertheilen Unterricht übereinstimme, 2 Kor. 1, 13. Phil. 3, 1. — Die Christen werden 2) ermahnt, bei der Lehre, die sie von den Aposteln entweder unmittelbar mündlich oder schriftlich empfangen haben, fest zu verharren, Kol. 2, 6—8. 1 Thess. 4, 1 f. 2 Thess. 2, 15. 3, 6. 1 Tim. 1, 10 f. 6, 20. 2 Tim. 1, 13 f. 2, 2. 3, 14. 1 Joh. 2, 24. Jud. v. 3. Die Apostel erklären 3), was die Christen von Jesu gehört hätten, das hätten sie allein von den Aposteln empfangen, und dagegen dürfe nichts gelehrt werden, 1 Kor. 4, 7. 15, 1 ff. 11. 12. 2 Petr. 3, 1 f. 1 Joh. 2, 7.; sie versichern 4), der mündliche Unterricht habe nur die unvollkommenen Anfangsgründe enthalten, der schriftliche gebe aber das Vollkommnere, Deutlichere, 1 Kor. 3, 1. 2. Hebr. 5, 11—14. 6, 2. und 5), der letztere sei hinreichend und wirksam zur Seligkeit, Kol. 1, 28. Röm. 1, 16. 1 Kor. 1, 21. Vielleicht bezieht sich selbst 1 Kor. 4, 9. das μὴ ὑπὲρ ὃ γέγραπται φρονεῖν auf geschriebene neutestamentliche Urkunden. Die Apostel legen daher ihren Schriften einen gleichen, wo nicht einen größern Werth als dem mündlichen Unterrichte bei, und betrachten ihre Schriften als ein sicheres principium cognoscendi der christlichen Lehre. Uns daher, die wir den mündlichen Unterricht

nicht empfangen haben und in der Geschichte finden, daß das, was man als mündliche Tradition aufstellte, nur die dürftigen Sätze des apostolischen Symbolums waren, — uns sind die neutestamentlichen Schriften mit Recht der einzige Codex der christlichen Offenbarung.

Die fides divina des N. Test., so wie der Schrift überhaupt, gründete die alte Theologie auf die Theorie von der buchstäblichen Inspiration der Bücher der heil. Schrift (s. den folgenden §.), welche jedoch auf keine Weise zulässig ist. Eben so wenig aber mag sie auf eine den Aposteln besonders ertheilte Inspiration gegründet werden, welche, wie wir §. 18. sahen, die Apostel gar nicht ansprechen und welche auch nicht in der Verheißung des heil. Geistes liegt, welche sich auf die ganze Gemeinde bezog, indem die Gaben des heil. Geistes sowohl im N. T. als von den ersten Kirchenvätern als etwas allen frommen Christen zukommendes angesehen wurden. Die fides divina der Apostel kann sich vielmehr nur auf die fides divina Christi selbst gründen, also nur eine abgeleitete sein, die ihnen als treuen, redlichen und verständigen ersten Empfängern der Offenbarung aus Jesu eigenem Munde, und aus dem ihnen von Jesu ertheilten apostolischen Berufe zukommt. Indem Jesus zu den Aposteln sprach: „gehet hin in alle Welt ꝛc.“ und: „wie mich der Vater gesendet hat, so sende ich euch“, so wies er nicht nur sein Zeitalter, sondern, da der Unterricht der Apostel niedergeschrieben wurde, auch die Nachwelt auf die Apostel an, als diejenigen, von denen authentische Nachricht von ihm und seiner Lehre zu erwarten sei. Ob nun aber gleich wohl zuzugeben ist, daß die Apostel manche Lehre, die in den uns aufbehaltenen Reden Jesu nur kurz und unvollständig vorgetragen ist, näher erläutern konnten; obgleich auch manches, was sich auf seinen Tod und seine Auferstehung bezog, wie er selbst Joh. 16, 12. anzudeuten scheint, erst durch die Begebenheiten selbst volles Licht bekam: so müssen wir doch immer, wie schon §. 18. bemerkt wurde, die Autorität der eigenen Rede Jesu höher anschlagen als die der Apostel, und daher bei theologischen Ausführungen der Lehren in den apostolischen Schriften auf den Geist der eigenen Reden Jesu zurückgehen. Sollte sich aber finden, daß ein Apostel theologische Ansichten vortrüge, welche mit den eigenen Aussprüchen Jesu in Widerspruch stünden, so kann kein Zweifel

sein, daß wir berechtigt sind, die in Jesu Reden niedergelegte Lehre vorzuziehen [174]).

Es fragt sich noch, ob die Autorität, welche wir hier den Schriften der Apostel beigelegt haben, auch den Briefen des Paulus und den Schriften des Markus und Lukas zukomme. Paulus selbst beruft sich häufig darauf, daß er nicht durch Menschen, sondern durch eine Offenbarung Christi selbst zum Evangelium gekommen und zum Apostel der Heiden bestellt worden sei (Gal. 1, 11. 12. 17. 1 Kor. 11, 23. Apost. 26, 16. Gal. 2, 8.), daß er gleiche Autorität habe, wie die andern Apostel (Gal. 1, 11. 1 Kor. 9, 1. 2 Kor. 12, 11 f.), daß auch er die Gaben des Geistes empfangen habe (1 Kor. 2, 12. Eph. 2, 3. 5.) und daß daher seine Verkündigung göttliche Autorität habe (2 Kor. 2, 17. 5, 20. 1 Thess. 2, 13.). Die Hauptsache ist, daß ihn, wie die Apostelgeschichte zeigt (vergl. Gal. 2, 6—9. 2 Petr. 3, 15.) die andern Apostel als einen Apostel anerkannten und ihm namentlich die Verkündigung des Evangeliums unter den Heiden überließen. Die Redlichkeit seines christlichen Eifers und die subjective Glaubwürdigkeit dessen, was er als Christi Lehre vorträgt, verbürgen die Art seiner Bekehrung, sein Charakter, seine Schicksale, seine Briefe selbst. (Vergl. §. 32.). Demohnerachtet aber darf man nicht verkennen, daß

---

174) S. Töllners theolog. Untersuchungen, 1ster Bd. 1stes St. Gablers neuest. theol. Journ. 2ter B. 1stes St. E. A. Ph. Mahn: comment. in qua ducibus IV Evangeliis Apostolorumque scriptis distinguuntur tempora et notantur viae, quibus Apostoli Iesu doctrinam divinam sensim sensimque perspexerint. Gött. 1811. 4. — Widersprüche zwischen Jesu und der apost. Lehre, die auch de Wette und Wegscheider, in ihren Lehrbüchern, gefunden zu haben glauben, suchte (Thurn) in seiner Sammlung abweichender Vorstellungen der neutestamentl. Schriftsteller über einen und denselben Gegenstand (2 Thle., Lpz. 1803. 8.) zu sammeln. Dagegen schrieben J. F. D. Richter: die Apostel in Harmonie mit Jesu. Zittau und Leipz. 1802. 8. S. G. Tscheggey: diss. de vera, non adulterata Iesu C. doctrina per Apostolos nobis tradita. Glog 1818. 4. Vergl. Henke's Museum, 1ster B. 1stes St. S. 428 ff. und Köthe's Zeitschrift für Christenth. und Gottesgelahrtheit, 2tes Hft. no. 16. — Ueber die Sache selbst wird bei den einzelnen Lehren gehandelt werden. Die Differenz des Vortrags der Apostel von der Lehrart Jesu entwickeln 3 diss. de discrimine disciplinae Christi et Apostolorum von J. A. H. Tittmann. Lpz. 1804 f. 4.

ihm doch das fehlte, was den eigenthümlichen Vorzug der andern Apostel ausmachte, nämlich daß er des persönlichen Unterrichts Jesu nicht genossen hatte, nicht ein Ohrenzeuge der Reden Jesu gewesen, und daß auch, wie er selbst Galat. 1, 17. 18. 19. 2, 1—15. erzählt, sein Verkehr mit den andern Aposteln nur ein beschränkter gewesen war. Wenn wir daher finden sollten, daß er sich über manche Gegenstände einen eigenthümlichen Lehrtypus, besonders mit einer Grundlage aus der rabbinischen Theologie, die er studirt hatte, gebildet habe, und daß dieser Lehrtypus von dem, wás Christus selbst in den Reden der Evangelien gelehrt hat, oder was andere Apostel entschieden lehren, abweiche, so haben wir volles Recht, uns an Christum selbst und die eilf zu halten, und diese der Paulinischen Theologie vorzuziehen; ja wir würden uns in dem Falle, wenn Paulus mit dem Christus der Evangelien in Widerspruch stehen sollte, dazu selbst verpflichtet fühlen müssen.

Markus und Lukas waren nicht Apostel; folglich können sie nicht gleiche Autorität mit den Aposteln oder die fidem divinam in gleicher Weise ansprechen. Zwar hat man sich darauf berufen, daß Markus durch Petrus und Lukas durch Paulus, wegen der engen Verbindung, in welcher sie nach dem Zeugnisse der Geschichte mit einander standen, die Gaben des heiligen Geistes unfehlbar empfangen haben würden; aber mit den Gaben des heiligen Geistes war das, was wir vorhin Inspiration nannten, nicht verbunden*). Mehr Gewicht hat das Zeugniß der ältesten Kirche über beide Schriftsteller, nach welchem ihre Evangelien von Aposteln durchgesehen und gebilliget worden sind, wodurch sie gleichfalls ein apostolisches Ansehen erhalten haben, wenn auch dieses Ansehen ein abgeleitetes ist[175]). Nämlich vom Markus sagt Papias, daß er der Dolmetscher des

*) S. Eichhorns Biblioth. der bibl. Lit. 2ter Bd. 5tes St. und 4ter Bd. 5tes St. Paulus im Repertor. für bibl. und morgenl. Lit. 1ster und 2ter Thl — Dagegen Storr in demselben Repertor. 3ter Thl.

175) Morus in seinem commentar. in suam theol. chr. epit. Tom. I. p. 76. sagt: „Proinde fides historica Marci et Lucae est indirecta; pendet enim hinc, quod demum ab aliis fide dignis sua acceperunt. Neutiquam vero cadunt in hos: unmittelbarer Ruf; tägliche Belehrung; Mittheilung des Geistes Gottes; das Befugniss, alle Völker zu lehren.“

Apostel Petrus gewesen, und die data des Lebens Jesu aus seinen Erzählungen aufgezeichnet habe [176]); wofür Storr sogar einige innere Gründe im Ev. des Markus gefunden zu haben glaubt [177]). Nach Clemens (s. Eusebius hist. eccles. 11, 15.) hat Petrus die Schrift des Markus durchgesehen und genehmiget, und Origines versichert aus glaubwürdiger Tradition, daß Markus sein Evangelium so geschrieben habe, *ὡς Πέτρος ὑφηγήσατο αὐτῷ*. (S. Euseb. h. e. 6, 25.). Dasselbe sagt auch Irenäus, der auch bezeugt, daß Lukas, der Begleiter des Paulus, das Evangelium, so wie es Paulus verkündigte, aufgeschrieben habe [178]). Eusebius [179]) versichert, Paulus habe das Evangelium des Lukas gelesen und gebilligt, und von Markus und Lukas berichtet die kirchliche Tradition [180]), daß Johannes die Evangelien des Matthäus, Markus und Lukas, als sie ihm von den Aeltesten zu Ephesus vorgelegt worden wären, für glaubwürdig und wahrhaftig erklärt habe. — Da jedoch das apostolische Ansehen des Markus und Lukas nur

---

176) Beim Euseb. hist. eccl. 3, 39.: *Μάρκος ἑρμηνευτὴς Πέτρου γενόμενος, ὅσα ἐμνημόνευσεν, ἀκριβῶς ἔγραψε.*

177) Storrs Lehrbuch der christl. Dogm. S. 44. und Diss. I. in libr. N. T. hist. aliquot loca S. 60.f. Er glaubt auch, daß Justinus M. das Ev. des Markus unter dem Namen *ἀπομνημονεύματα Πέτρου* angeführt habe. S. ebend. S. 108.

178) Irenaeus adv. heer. III, 1.: „Marcus, discipulus et interpres Petri, et ipse, quae a Petro annuntiata erant, per scripta nobis tradidit. Et Lucas, sectator Pauli, quod ab illo praedicabatur Evangelium, in libro condidit.“

179) Euseb. hist. eccl. 3, 24., Lukas habe *ἐκ τῆς ἅμα Παύλῳ συνουσίας καὶ διατριβῆς, καὶ τῆς τῶν λοιπῶν ἀποστόλων ὁμιλίας* geschöpft. Gegen des Lukas Inspiration streitet Ph. Sextro in zwei lat. Programmen. Helmst. 1786 und 1789. Die Hauptsache ist, daß Lukas selbst K. 1, 1. 2. sich auf den Unterricht, den er von Augenzeugen des Lebens Jesu erhalten habe, beruft.

180) Euseb. hist. a. a. O. Vergl. Storr: über den Zweck der evang. Geschichte und der Briefe Johannis. Tübing. 1786. 8. Origenes schon schrieb beiden, dem Markus und dem Lukas, gleiche Inspiration mit den andern Aposteln zu; er sagt homil. in Lucam, hom. 1.: „Matthaeus et Marcus et Iohannes et Lucas non sunt conati (nämlich proprio ausu) scribere, sed spiritu sancto pleni scripserunt Evangelia.“ Es gebe zwar mehrere Evangelien, aber „quatuor tantum Evangelia sunt probata, e quibus sub persona Salvatoris nostri proferenda sunt dogmata.“

ein abgeleitetes ist; so mag man es keinem verargen, wenn er sich, im Fall eines Widerspruchs mit einer apostolischen Schrift, mehr an die letztere hält *). Dasselbe gilt auch von den Theilen des N. T., deren apostolischer Ursprung sehr zweifelhaft ist, z. B. des Briefs an die Hebräer, des Briefs Judä, des 2ten Briefs Petri und der Apokalypse, welche auch Luther den unbezweifelt ächten Schriften nicht gleichsetzte [181]). Auch versteht es sich von selbst, daß, wenn von dem N. T. als Codex der Offenbarung die Rede ist, nur der durch die Kritik berichtigte Grundtext, nicht aber der gemeine Text, der durch die ersten gedruckten Ausgaben verbreitet wurde, und noch weniger eine Uebersetzung des N. T. gemeint sein kann. Die römische Kirche mag es daher mit nichts rechtfertigen, daß sie der alten lateinischen Uebersetzung der heiligen Schrift, der sogenannten Vulgata, ein gleiches Ansehen mit dem Grundtexte

---

*) Tertull. adv. Marc. lib. IV, cap. 2.: „Constituimus inprimis, evangelicum instrumentum apostolos auctores habere, quibus hoc munus evangelii promulgandi ab ipso domino sit impositum: si et apostolicos (Schüler der Apostel) non tamen solos, sed cum apostolis et post apostolos, quoniam praedicatio discipulorum suspecta fieri posset de gloriae studio, si non adsistat illi auctoritas magistrorum, imo Christi, qui magistros apostolos fecit. Denique nobis fidem ex apostolis Ioannes et Matthaeus insinuant; ex apostolicis Lucas et Marcus instaurant. — Lucas non apostolus, sed apostolicus: non magister, sed discipulus, utique magistro minor, certe tanto posterior, quanto posterioris apostoli sectator, Pauli sine dubio. Paulus habe aber erst durch eine Reise zu den andern Aposteln sich vergewissern müssen, daß er mit ihnen einstimmig lehre. Igitur (fährt er fort) si ipse illuminator Lucae auctoritatem antecessorum et fidei et praedicationi suae optavit, quanto magis eam evangelio Lucae expostulem, quae evangelio magistri eius fuit necessaria?"

181) Luther und die ersten Theologen unsrer Kirche machten einen Unterschied zwischen den Büchern, die Eusebius als Homologumena und Antilegomena bezeichnet. Die letztern setzte Luther in seiner Bibelübersetzung (mit Ausnahme des 2ten Br. Petri und des 2ten und 3ten Br. Johann. die er nicht von dem ersten trennen wollte) an das Ende des N. T., gleichsam als einen Anhang; daher er sie auch nicht, wie die andern Schriften des N. T., unter fortlaufender Nummer, sondern ohne Nummern, und mit der Bemerkung aufführte: „Bisher haben wir die rechten gewissen Hauptbücher des N. T. gehabt; diese vier nachfolgende aber haben vorzeiten ein ander Ansehen gehabt."

beilegt, und nicht diesen, sondern die Vulgata bei den Schriftbeweisen gebrauchen will [182]). Mit allem Rechte setzt daher unsre Kirche dem Codex apostolischer Schriften nichts zur Seite und verwirft das Ansehen der **Traditionen** oder der **Kirchenväter**, so wie das der **Concilien** und der **Päpste**.

Traditio, *παράδοσις*, bezeichnet zwar ursprünglich jede, besonders aufgeschriebene, Nachricht oder Belehrung, und bei den ältern Kirchenvätern die ganze christliche Lehre, sowohl die mündliche als die in der heiligen Schrift niedergelegte (traditio scripta et non scripta [183]); aber in spätern Zeiten schränkte man diesen Ausdruck blos auf die mündlich überlieferten Offenbarungen ein, und setzte Tradition als verbum Dei non scriptum (*ἄγραφον*) dem verbo Dei scripto (*ἐγγράφῳ*) entgegen, und das Concilium zu Trient (sess. 4. decr. 1.) gab diesen Traditionen (die man erklärte: doctrina christiana ore a Christo vel a Sp. S. dictata et continua successione in Ecclesia conservata) mit der heiligen Schrift gleiches Ansehen, indem es verlangte, daß man sich ihr eben so unterwerfen müsse, wie den Aussprüchen der heiligen Schrift. Man meinte nämlich, die Apostel hätten mündlich weit Mehreres gelehrt als in ihren Schriften stehe; die Gemeinden und besonders die Bischöffe

---

182) Das Tridentinische Concil. decretirte sess. 4. decr. 2., daß die Vulgata der authentische Text sei, dem man folgen müsse. S. die „kritische Geschichte der Vulgata" von G. **Riegler**. Sulzb. 1820. 8. — Man ging sogar so weit, den griechischen und hebräischen Text nach der Vulgata zu verändern, und **Ximenes** sagt in der Vorrede zur Complutensischen Bibel: se inter hebraicam veritatem et τῶν LXX interpretationem posuisse latinam versionem, velut **medium Iesum inter duos hinc latrones**.

183) S. **Döderleins** institut. theol. chr. Vol. I. p. 213. — Ueber den wahren Sinn der Tradition im katholischen Lehrbegriff und das rechte Verhältniß derselben zur protestantischen Lehre, von **Marheinecke**, im 2ten Heft der Studien von **Daub** und **Creuzer**, S. 289 ff. — Beantwortung der Frage: ist die Tradition eine zuverlässige Erkenntnißquelle der christlichen Religion in unsern Zeiten? Straßb. (Leipz.) 1803. 8. **De Wette** in s. theol. Aufsätzen (Berl. 1819.) 1stes Heft. Unter den ältern Schriften verdient **Dallaeus**: de usu patrum, Genev. 1655. 4. eine Auszeichnung. — **Weinmann**: Darstellung und unparteiische Kritik der Streitfrage über die Tradition als Quelle religiöser Lehren und Ueberzeugungen. Hildburgh. 1825. 8.

hätten diese mündlichen Belehrungen bewahrt und fortgepflanzt; die Kirchenväter hätten diese nach und nach in ihren Schriften niedergelegt: und so seien sie bis zu unsern Zeiten unverfälscht erhalten worden. Auch habe die Kirche, als eine fortgehend vom heiligen Geiste geleitete (was aber die römische Kirche nur auf die Priester bezieht, und die Laien von dieser Inspiration ausschließt) die Befugniß, nicht nur die christliche Lehre weiter zu entwickeln, sondern auch die Schrift authentisch zu erklären. — Man theilt die Traditionen ein in historische, Ueberlieferungen über gewisse Begebenheiten, die mit der Geschichte der Offenbarung in Verbindung stehen, z. B. von dem Primat Petri; in rituale, Ueberlieferungen über gewisse Kirchengebräuche, z. B. die Kindertaufe, Fasten 2c.; in doctrinelle, die Lehre betreffend, also theils moralische, solche, welche die Vollkommenheit der christlichen Tugend betreffen, z. B. die Mönchsgelübde, Kasteiungen, theils dogmatische, Ueberlieferung gewisser Glaubenslehren, z. B. vom Meßopfer, Fegefeuer 2c.; und in hermeneutische, Ueberlieferungen über den Sinn, in welchem die Verfasser der heiligen Schrift diese oder jene Stelle geschrieben hätten; denn die römische Kirche behauptet, die heilige Schrift müsse nach der einstimmigen Lehre der Kirchenväter ausgelegt werden, wodurch sie die Tradition wirklich über die Offenbarungsurkunden des Christenthums erhebt, indem sonach die heilige Schrift nichts Anderes lehren und sagen darf, als was die Kirche und die Kirchenväter wollen und erlauben. Die römische Kirche erhob aber deßwegen die Traditionen, weil sich ein großer Theil ihrer Lehren, und besonders die Hierarchie, nicht aus der Schrift beweisen, wohl aber in ihren Anfängen in den Schriften der Kirchenväter und den Decreten der Päpste und Concilien nachweisen lässet.

Das hohe Ansehen der Tradition gründete aber diese Kirche 1) auf die stete und unveränderte Einstimmung aller rechtgläubigen Kirchenväter in der christlichen Lehre; und 2) auf die Gaben des heiligen Geistes, welche in der Kirche durch Auflegung der Hände von einem Bischoff und Lehrer dem andern in ununterbrochener Folge (continua successio) mitgetheilt worden seien und noch immer mitgetheilt würden; daher auch die durch die Priesterschaft repräsentirte Kirche (ein allgemeines Concil) nicht irren könne. Doch die Geschichte lehrt uns unwidersprech-

lich, daß die Kirchenväter [184]) niemals ganz einstimmig dachten und lehrten; daß ihre verschiedenen Vorstellungen heftige Streitigkeiten erregten; daß die Orthodoxie seltner durch Gründe, als vielmehr durch Politik, Leidenschaft und Gewalt bestimmt wurde; daß die größte Anzahl der Ketzereien aus der angeblich inspirirten Priesterschaft selbst hervorging; daß jede der streitenden Parteien sich auf die Tradition ihrer Kirche berief, und das ganze Gebäude der katholischen Glaubenslehren und der hierarchischen Verfassung sich nur nach und nach in dem Ablaufe der Jahrhunderte zu seiner jetzigen Gestalt ausgebildet hat. — Noch weniger mögen die Gaben des heiligen Geistes, von denen es ganz ungewiß ist, wie lange sie gedauert haben, der dogmatischen Tradition Untrüglichkeit gewähren. Denn diese Gaben waren etwas ganz allgemeines, und auf keine Weise das, was man in dem System Inspiration nennt; sonst würde man auch nicht einsehen, warum die Apostel nöthig fanden, die Christen, nachdem sie schon den heiligen Geist empfangen hatten, noch durch ausführliche Briefe zu unterrichten und zurecht zu weisen. Paulus in dem 1sten Br. an die Korinther fällt über den Werth dieser Geistesgaben ein freimüthiges Urtheil und setzte sie alle weit unter die christliche Liebe herab; das besondere Ansehen, das die Apostel über die Gemeinden ansprachen, und das ihnen von diesen auch zugestanden wurde, beruhte auf keine Weise auf den Geistesgaben, die auch die Gemeinde hatte. Ueberhaupt aber beziehen sich im N. T. diese Gaben nicht allein auf Erleuchtung des Verstandes, sondern sie sind auch, und vielleicht hauptsächlich auf Begeisterung, aufs Gefühl, innere Entzückung gehend*). Von dem, was man im 1sten Briefe

---

184) Kirchenväter, die angesehensten Lehrer der ältesten Kirche, besonders der ecclesia catholica. Gewöhnlich rechnet man die Väter in der griechischen Kirche bis zu Joh. Damascenus, in der lateinischen bis zu Peter Lombardus. Unsre Kirche schließt ihre Reihe mit dem 6ten Jahrhundert.

*) Tertull de anima, c. 9.: „Est hodie soror apud nos revelationum charismata sortita, quas in Ecclesia inter dominica solemnia per ecstasin in spiritu patitur, conversatur cum angelis, aliquando etiam cum domino et videt et audit sacramenta (Mysterien), et quorundam corda dinoscit, et medicinas desiderantibus submittit. Iam vero prout scripturae leguntur, aut psalmi canuntur, aut adlocutiones proferuntur, aut petitiones delegantur;

an die Korinther darüber findet, ist kein Schluß aufs Allgemeine zu machen. Das γλώσσαις λαλειν in dieser Art, wie es hier beschrieben wird, scheint blos in der Gemeinde zu Korinth vorgekommen zu sein, und war dem Apostel wohl nicht durch Autopsie bekannt, sondern nur durch mündliche Nachrichten. Die Stelle 2 Thess. 2, 15. kann aber den Werth der römischen Tradition nicht erweisen, da die παραδόσεις διὰ λόγου nicht die Lehren der Kirchenväter, sondern den mündlichen Unterricht, den Paulus den Thessal. ertheilt hatte, bezeichnen, von welchem wir jedoch nicht das Geringste wissen.

Im Allgemeinen kann man zugestehen, daß der mündliche Unterricht der Apostel den ältesten christlichen Kirchen, welche die Schriften des N. T. noch nicht, oder nur einige besaßen, allerdings wichtig gewesen sein müsse. Auch würde es für uns sehr lehrreich sein, wenn wir, abgesehen von unsern Evangelien, auf glaubwürdige Weise erfahren könnten, was die Apostel mündlich in den Gemeinden gelehrt haben. Aber wir besitzen keine Nachricht über diese mündliche Lehre, wenn wir nicht unsre Evangelien selbst als die schriftliche Darstellung des apostolischen mündlichen Unterrichts ansehen wollen, wobei wir also wieder zur heil. Schrift zurückkehren. Die spätere Dogmatik der Kirchenväter können wir theils an sich, theils weil sie der Schrift so oft widerspricht, und aus andern vorhingedachten Gründen dafür nicht annehmen. Ueberhaupt ist, abgesehen von unsern kanonischen Evangelien, der Beweis, daß eine Lehre wirklich aus dem mündlichen Unterrichte der Apostel geflossen und nicht verändert worden sei, theils an sich, theils wegen Mangel ächter Schriften aus der frühesten Zeit, unmög-

ita inde materiae visionis subministrantur. — Sie sah auch einmal eine Seele: „ostensa est mihi, inquit, anima corporaliter, et spiritus videbatur, sed non inanis et vacuae qualitatis, imo quae etiam teneri repromitteret tenera et lucida et aërei coloris, et forma per omnia humana." — (Solche Geistesgabe ist jetzt im Königreich Würtemberg wieder zum Vorschein gekommen. S. die Seherin von Prevorst.) — Doch schrieb Tertullian den Aposteln ein höheres Maaß dieser Gaben zu, de exhortat. castitat. 5. c. 4.: „proprie Apostoli spiritum sanctum habent, qui plene habent in operibus prophetiae efficaciam virtutum atque documentorum, linguam, non quasi ex parte, quod ceteri."

lich*). Die Erfahrung lehrt, daß keine mündliche Ueberlieferung unentstellt bleibt; wir würden also die Traditionen nach der heiligen Schrift prüfen und nur die annehmen können, die mit ihr einstimmten[185]. In diesem Falle sind aber die Traditionen überflüssig, und ihre Zulassung neben einem als inspirirt angesehenen Codex der Offenbarung bleibt stets eine große Inconsequenz. Die Hauptsache aber ist, daß sich zwar die christlichen Lehrer der ersten drei Jahrhunderte auf die mündlich von den Aposteln in den Gemeinden vorgetragene Lehre berufen und diese als regulam veritatis ansehen, daß sie aber in derselben nichts Anderes fanden, als was auch das N. T. enthält. Denn nicht das verstand man darunter, was die Bischöffe etwa festsetzen würden, sondern die allgemeinen christlichen Grundwahrheiten von einem Gott, von Jesu Christo als dem Sohne Gottes, und daß er wahrhaft gelebt, den Tod gelitten habe, auferstanden und zum Himmel erhoben worden sei, und daß es eine Vergebung der Sünde, eine Auferstehung des Leibes, ein Gericht und ein ewiges Leben gebe; also das, was das apostolische Symbolum enthält. Diese Glaubenssumme (*κήρυγμα*) setzten die Kirchenväter den Gnostikern entgegen, welche einen andern Weltschöpfer als Gott, einen Scheinkörper Christi lehrten, und die Wahrheit seines sinnlichen Lebens und Todes, die Auferstehung des Leibes ꝛc. läugneten. Wir haben oben (§. 5. b.) von diesen Glaubenssummen schon ausführlich gesprochen und bemerkt, daß man sie der Theologie oder der Gnosis entgegensetzte. Von letzterer behauptete Clemens von Alexandrien, daß sie aus einem geheimen mündlichen Unterricht der Apostel herstamme**), worin ihm jedoch Irenäus (adv.

---

*) Dieses muß der scharfsinnige Bossuet gefühlt haben, als er die Behauptung aufstellte, daß man alle Traditionen für apostolisch halten müsse, deren anderweitigen Ursprung man nicht mit Sicherheit nachweisen könne; — eine bedenkliche Behauptung, durch welche manche ganz schriftwidrige Irrthümer gerechtfertiget werden könnten.

185) Papias rühmte sich, alles, was er in seinen 5 Büchern geschrieben habe, aus dem mündlichen Unterrichte der Apostel selbst empfangen zu haben. Gleichwohl sagt Eusebius von ihm: *καὶ ἄλλα δὲ ὁ αὐτὸς συγγραφεὺς ὡς ἐκ παραδόσεως ἀγράφου εἰς αὐτὸν ἥκοντα παρατίθεται, ξενάς τέ τινας παραβολὰς τοῦ σωτῆρος καὶ διδασκαλίας αὐτοῦ, καί τινα ἄλλα μυθικώτερα.* S. Routh, reliq. sacrae. Vol. 1. p. 12.

**) Clem. stromat. lib. VI, c. 7.: *ἡ γνῶσις δὲ αὐτὴ* (die Kunst

haer. III, 5. 1.) widersprach. — Außer dieser Glaubenssumme (dem κήρυγμα) kannten aber die Kirchenväter der drei ersten Jahrhunderte nichts als traditionelle regula fidei an, ja Origenes gründete seine Glaubenssumme auf das Zeugniß der Schrift, auf welches er überhaupt überall zurückgeht. Auf dieses, als die einzig sichere Regel des Glaubens, gieng auch Cyprian in seinem Streite mit dem römischen Bischoffe Stephan zurück*). Wenn aber die Kirchenväter im 3ten Jahrhund. bezeugen, daß die mündliche Tradition ihrer Zeit nichts weiter enthalten habe, als was ohngefähr das apostolische Symbolum enthält; so hat die spätere Zeit durchaus kein Recht, die Materie der Tradition zu erweitern, und noch weniger die Aussprüche der folgenden Bischöffe als von den Aposteln stammende Tradition zu betrachten. Da auch unsre Kirche das apostolische Symbolum annimmt, so kann man sagen, daß sie sich auch zu der alten Tradition bekenne, ob sie gleich dieses Symbolum nicht als traditionelles, sondern nur als ein solches, das aus der Schrift genommen sei, zu dem ihrigen gemacht hat. Auch ist wirklich die Glaubenssumme des Irenäus, Tertullian und Origenes, so wie das apostolische Symbolum, ganz mit dem N. T. übereinstimmend. Daß man sich aber in unsern symbolischen Büchern öfters auf die Lehre der Kirchenväter berief, geschah nicht, weil man ihnen ein verbindliches Ansehen beilegte, sondern theils, weil man die Reformation als einen Rückgang zur ältesten und reinen Lehre der Kirche, die man mit der Schrift-

---

die prophetischen Schriften recht zu verstehen und auszulegen) ἢ κατὰ διαδοχὰς εἰς ὀλίγους ἐκ τῶν ἀποστόλων ἀγράφως παραδοθεῖσα κατελήλυθεν.

*) Stephanus hatte an Cyprian geschrieben: „nihil innovetur nisi quod traditum est." Darüber schreibt nun Cyprian an Pompejus epist. 74. dieses: „Unde est ista traditio? Utrumne de dominica et evangelica auctoritate descendens, an de apostolorum mandatis atque epistolis veniens? Ea enim facienda esse, quae scripta sunt, Deus testatur Ios. 1., 8. — Si ergo aut in evangelio praecipitur aut in apostolorum epistolis vel actibus continetur, ut a quacunque haeresi venientes non baptizentur, sed tantum manus illis imponantur (wie Stephan wollte) in poenitentiam, observetur divina haec et sancta traditio." Es sei daher eine „obstinatio et praesumtio, humanam traditionem (die der römischen Kirche, worauf sich Stephan berufen hatte) divinae dispositioni anteponere."

lehre für identisch hielt, anzusehen gewohnt war [186]), und daher auch der augsburg. Confession die drei allgemeinen Symbola voranstellte, theils weil die römische Kirche solche Beweise verlangte [187]).

Noch weniger aber kann unsre Kirche dem Papst ein entscheidendes Urtheil in Sachen der Religion, nicht einmal neben der Schrift, geschweige denn gegen oder über dieselbe einräumen, und in ihm eben so wenig den unfehlbaren Ausleger der Schrift und Erklärer der Glaubenslehren anerkennen. Denn dessen Unfehlbarkeit, auf welche hierbei Alles ankommt, kann auch nicht mit dem Geringsten bewiesen werden. Vielmehr lehrt die Geschichte der Päpste ganz das Gegentheil.

Eine andre Frage aber ist es, ob nicht der in ihren Lehrern versammelten Kirche oder einem allgemeinen Concilio, eine auctoritas iudicialis in Glaubenssachen zukomme *)? — Die katholische und griechische Kirche behaupten es, die evangelische läugnet es, und muß es läugnen [188]): denn alle Lehrer können

---

186) Vorrede zum Concordienbuche: „Doctrinam etiam in illa (confess. Aug.) comprehensam, quam scirent et solidis scripturae testimoniis suffultam et a veteribus receptisque symbolis approbatam, unicum et perpetuum illum vere sentientis ecclesiae, ac contra multiplices haereses et errores olim defensum, nunc autem repetitum consensum esse, constanter iudicaverunt."

187) Artic. Smalc. II. p. 308.: „Ex patrum verbis et factis non sunt extruendi articuli fidei." Form. Conc. epit. p. 570. ed. R.: „Reliqua vero (praeter Scripturam s.) sive Patrum sive Neotericorum scripta, sacris literis nequaquam sunt aequiparanda, sed universa illis subiicienda etc." I. A. Ernesti, opusc. theol. p. 567 sqq. I. G. Rosenmüller: de usu traditionis in theolog. Lips. 1786.

*) Concilium im Allgemeinen ist eine gesetzliche Zusammenkunft der vornehmsten Kirchenlehrer eines Districts oder Landes (oder einer ganzen Kirche), um über wichtige, die Lehre, Einrichtung oder Gebräuche der Kirche betreffende Gegenstände zu rathschlagen und Beschlüsse zu fassen.

188) Apolog. art. V. p. 173.: „Consensus prophetarum iudicandus est universalis ecclesiae consensus esse. Nec Papae nec ecclesiae concedimus potestatem decernendi contra hunc consensum prophetarum." Apol. art. XIV. p. 296.: „Nec debent Episcopi traditiones contra evangelium condere, aut traditiones suas contra evangelium interpretari. Idque cum faciunt, obedientia prohibetur, iuxta illud Gal. 1, 8."

eben so gut irren, als einer oder einige; sie haben oft geirrt, die Concilia haben sich oft geradezu widersprochen und offenbare Irrthümer bestätigt. Wenn sie aber vom heiligen Geiste geleitet werden, so können sie nichts wider den Urtypus der geoffenbarten Lehre in der heil. Schrift lehren, weil sie sonst der Offenbarung selbst widersprechen würden. Aus gleichem Grunde kann auch kein Concilium über oder gegen die Schrift entscheiden wollen, und selbst seine hermeneutischen Entscheidungen können nur so lange auf Gültigkeit Anspruch machen, als man ihre Unrichtigkeit nicht nachweisen kann. Kein Concilium kann also vorschreiben, was man glauben soll, wohl aber kann es zum Frieden der Kirche entscheiden, was bei einzelnen Streitigkeiten als die durch den allgemeinen Standpunkt der theologischen Wissenschaft seiner Zeit ermittelte christliche Wahrheit angesehen werden soll. Es versteht sich aber von selbst, daß diese Entscheidungen auf keine Unfehlbarkeit Anspruch haben, sondern stets der Revision unterworfen bleiben, weil sie nur für ihre Zeit erfolgen und die theologische Wissenschaft eine fortschreitende ist. Die Stelle 1 Tim. 3, 15., wo die Kirche *στύλος καὶ ἑδραίωμα τῆς ἀληθείας* genannt wird, kann das Gegentheil nicht beweisen; denn *ἐκκλησία* ist hier nicht die Kirche, in wiefern sie sich versammelt und rathschlagt, nicht die auf einem Concilio repräsentirte Kirche; sondern die ganze Gesellschaft der Christen, in wiefern sie da ist, besteht, und durch ihr Bestehen auch den christlichen Glauben erhält. Doch die besten Interpreten setzen auch das Punktum nicht hinter *ἀληθείας*, sondern hinter *ζῶντος*, und verbinden die Worte *στύλος* ꝛc. unmittelbar mit dem 16ten V.

Wir können also dem Codex der christlichen Offenbarung kein andres mündliches Wort an die Seite setzen.

§. 37.

Beurtheilung des 2ten Satzes von der Inspiration des Codex der Offenbarung.

Das Zweite aber, daß die heilige Schrift inspirirt, oder ein Werk des heiligen Geistes sei, kann an sich einen doppelten Sinn haben, entweder: sie ist von Männern geschrieben, die im Zustande der Inspiration waren, also überhaupt unter dem Einflusse des Geistes Gottes standen, oder: der heilige Geist selbst

hat die Verfasser der Offenbarungsurkunden zum Schreiben bewogen, und ihnen inspirirt, was und wie sie schreiben sollten. Einen Lehrsatz oder ein Bekenntniß hierüber haben die symbolischen Bücher nicht; daß sie aber die letztere Meinung dabei voraussetzten, erhellt nicht nur aus gewissen Aeußerungen, z. B. daß der heilige Geist die Worte bedächtlich gesetzt habe, daß die Bibel eine Schrift des heiligen Geistes sei u. s. w., sondern auch daraus, daß sie hierin der damals in der christlichen Kirche allgemein angenommenen Meinung folgten.

Nach den §. 16. gegebenen Erläuterungen über die Vorstellung der alten Welt von Inspiration dachte man sich die Menschen, wenn sie im Zustande der Inspiration waren, als Werkzeuge des Geistes Gottes, durch welche er spreche oder auch schreibe. Die Juden hielten nun (s. §. 17. zu Ende) auch das A. T. für ein Werk des Geistes Gottes, durch die Propheten geschrieben[189]), zu dessen Verständnisse, nach Philo's Meinung, wieder Inspiration erforderlich sei, daher auch die alexandrinischen Juden, so wie auch Clemens von Alexandrien, Origenes, die Uebersetzung der 70 Dolmetscher für inspirirt hielten*). Ja die Rabbinen glaubten, und man findet diese Vorstellung auch Sir. 24, 1 ff. Tob. 1, 6. Weish. 18, 4. und bei Philo, daß das mosaische Gesetz vom Himmel gekommen sei. Dieser strenge Begriff der Inspiration ging auch in die christliche Kirche über, und man trug ihn (z. B. Clemens und Origenes) vom A. T.

---

189) Vergl. 2 Petr. 1, 21. — Die Vorstellungen in den apokryph. Büchern des A. T. s. in meiner Dogmatik der apokr. Schriften des A. T. S. 68 ff. Ueber Josephus Meinung s. meine Capita theolog. iud. dogm. e Flavii Iosephi scr. collecta, p. 9. Ueber Philo s. d. Abhandl. „über Philos Lehrbegriff von Stahl," in Eichhorns allgem. Bibliothek. 4ter Bd. 5tes St. S. 785 ff. Ballenstedt, Philo und Johannes, 2ter Thl. S. 37 ff. vergl. 2 Tim. 3, 16. wo die Vulg. γραφὴ θεόπνευστος durch scriptura inspirata übersetzt, daher θεοπνευσία und inspiratio in den dogmatischen Sprachgebrauch übergingen. Ueber die Meinungen der Rabbinen s. Meuschen, N. T. ex Talmude illustrat. p. 213.

*) Clem. Alex. Stromat. I, c. 22. Origen. comment. in Cantic. Cant. lib. 1. p. 41. Auch Irenäus adv. haeres. III, 21. 2. sagt, die LXX hätten gedolmetscht κατ' ἐπίπνοιαν τοῦ θεοῦ, und (§. 4.) es sei derselbe heilige Geist in ihnen gewesen, der in den Propheten und Aposteln gewirkt habe.

Digitized by Google

auch auf das neue Test. über, nachdem dieses allmälig gesammelt worden war. Die ältesten Kirchenväter, z. B. Justinus Martyr, Clemens von Alexandrien, Origenes, hielten daher den heiligen Geist für den eigentlichen Verfasser der Schrift, die Verfasser selbst aber nur für **instrumenta Spiritus S.**, wobei sie sich gern der Vergleichung bedienten: **Spiritum S. ora virorum sanctorum tanquam instrumenta musica movisse, eosque inflasse, ut tibicen tibiam, — ut plectrum lyram vel citharam pulsat.** (S. §. 16. Anmerk. 14.). Ob nun gleich einzelne Kirchenlehrer von der Inspiration eine freiere Vorstellung hatten [190]), so blieb doch der strengere Begriff bis zur Refor-

---

190) So streng auch die Vorstellungen von Inspiration bei den ältesten Kirchenvätern waren, so finden sich doch auch bei ihnen abweichende Vorstellungen, z. B. bei **Origenes homil. in Luc. 29.**: „Quando legis (Luc. 4, 1.): „Iesus autem plenus spiritu s. reversus est," et in Actis apost., ubi (c. 2, 4.) dicitur, quod repleti fuerint spiritu s., vide ne aequales putes esse apostolos servatori; sed et Iesum, apostolos, et alium quemlibet sanctorum plenos spiritu s. cognosce secundum mensuram vasciculi sui; — eodem modo Iesus et Paulus pleni erant spiritu s., sed multo vas Pauli minus erat vase Iesu, et tamen erat secundum mensuram suam utrumque completum." Ders. comment. in Ioann. Tom. I. §. 5: *λεκτέον — ὥςτε σοφὰ μὲν καὶ πιστὰ λέγειν καὶ σφόδρα ἐπιτεταγμένα τὰ ἀποστολικὰ* (die Schriften der Apostel), *οὐ μὴν παραπλήσια* (daß sie aber nicht gleich zu achten sind solchen Schriftstellen, wo es heißt) *τῷ· τάδε λέγει κύριος παντοκράτωρ· καὶ κατὰ τοῦτο ἐπίστησον, εἰ ἐπὰν λέγῃ ὁ Παῦλος· πᾶσα γραφὴ θεόπνευστος, καὶ ὠφέλιμος, ἐμπεριλαμβάνει καὶ τὰ ἑαυτοῦ γράμματα, ἢ οὐ τό· κἀγὼ λέγω καὶ οὐχ ὁ κύριος, καὶ τό· ἐν πάσαις ἐκκλησίαις διατάσσομαι, — καὶ τὰ τούτοις παραπλήσια, ἐνίοτε ἐπ' αὐτοῦ γραφέντα, καὶ κατ' ἐξουσίαν, οὐ μὴ τὸ εἰλικρινὲς τῶν ἐκ θείου ἐπινοίας λόγων.* — Ders. homil. in Numer. 16, 4.: „per Mosen quidem multa locutus est Deus, aliquando tamen et Moses propria auctoritate mandavit. — Unde similiter etiam in caeteris prophetis aliqua quidem Dominus locutus est et non prophetae, alia vero prophetae et non Dominus." — Eben so unter den spätern Kirchenvätern Theodorus Mopsvestenus, Petrus Lombardus sentent. l. 10. 16. und 17., Petr. Abaillard introduct. in theol. christ. — Ueber die Geschichte des Inspirationsbegriffs: G. F. N. Sonntag: comment. doctrina inspirationis eiusque ratio, historia et usus popularis. Heidelb. 1810. 8. Andere Schriften, so wie die Vorstellungen der ältern und neuern Theologen unsrer Kirche s. in der Systemat. Entwickel. S. 313 — 328.

mation der herrschende, und ihm folgten auch die Verfasser der symbolischen Bücher, obgleich Erasmus Gedächtnißfehler bei den Verfassern des N. T. nachwies, Luther aber zugab, daß die Apostel sich selbst überlassen gewesen wären, und ihnen bisweilen etwas Menschliches begegnet sei. Je mehr man im Streite gegen die Tradition und gegen die laxern Begriffe der Socinianer von Inspiration zur nähern Befestigung des ausschließenden richterlichen Ansehens der Schrift hingetrieben wurde, desto mehr fanden die Theologen unsrer Kirche Grund, an der ältern Vorstellung festzuhalten und die Theorie weiter auszubilden. Sie gaben der Inspiration zwei Theile: a) impulsum ad scribendum, den Antrieb des heiligen Geistes zum Schreiben, der doch höchstens nur bei den Weissagungen als erforderlich erscheinen konnte, und b) suggestionem rerum et verborum, die sie auf den ganzen Inhalt der Schrift ausdehnten, selbst auf die hebräischen Punkte, so wie auf die Geschichte und jedes Wort der heiligen Schrift [191]).

Nach dem Urtheile der Vernunft muß zwar die Gottheit, wenn sie durch einen Gesandten Offenbarung giebt, dafür Sorge tragen, daß die Offenbarung auch schriftlich niedergelegt werde, oder daß ein Codex derselben, von glaubwürdigen und in der geoffenbarten Lehre richtig unterrichteten Männern geschrieben, vorhanden sei, weil dieses ein unumgängliches Erforderniß ist für die treue Fortpflanzung der erhaltenen Wahrheit. Es folgt aber nirgends, daß dieser Codex selbst aus Inspiration geflossen sein müsse, die vielmehr selbst bei der kirchlichen Theorie etwas

---

191) So schon Chemnitz; bestimmter Gerhard, Calov, Quenstedt, Hollaz, Hutter, zum Theil auch Baumgarten und Buddeus. Musäus, der in s. diss. de stylo N. T. 1641. die Inspiration der Worte bezweifelt hatte, mußte widerrufen. Calixt, der die Inspiration blos in eine assistentia und directio Spir. S. gesetzt hatte, wurde verketzert. Der heil. Geist, sagte man, sei die caussa efficiens, die Verfasser aber die caussa instrumentalis der Schrift, die Notare und Secretaire des heil. Geistes. Schon Baier hatte jedoch zugegeben, daß sich der heil. Geist nach der Schreibart der Schriftsteller accommodirt habe; Baumgarten aber ließ Wahl der Sachen und Diction den Schriftstellern fast ganz frei, und Carpov schied auch bereits die mathematischen und physikalischen Gegenstände in der Schrift von den inspirirten Dingen, und gab zu, daß die Schrift darüber nur secundum apparentiam spreche. Das Weitere s. in der System. Entwickel. S. 313 ff.

Ueberflüssiges ist, indem ja nach dieser Theorie die Verfasser der heiligen Schrift, schon ehe sie schrieben, in statu inspirationis waren. Bei der Annahme einer doppelten Inspiration, erst zum eigenen Unterrichte dem Empfänger, dann aber zum Vortrage des Empfangenen, läßt man Gott entweder, wenn der erste Unterricht vollkommen klar war, mit dem zweiten etwas Ueberflüssiges thun, oder man muß seiner Weisheit zu nahe treten und den ersten Unterricht für unvollkommen erklären. Nur wenn die Offenbarung von Männern, die nicht selbst schon in statu inspirationis sind, aufgeschrieben würde, könnte man eine besondere Thätigkeit des göttlichen Geistes beim Schreiben für nöthig finden. Da nun nach der kirchlichen Theorie die Schriftsteller des N. T. (mit Ausnahme von Markus und Lukas) in statu inspirationis überhaupt waren; so ist eine besondere Inspiration beim Schreiben bei ihnen überflüssig [192]). Dieses ist sie nach dem kirchlichen System auch noch in einer doppelten Beziehung. Denn zuerst ist es eine offenbare Inconsequenz, wenn man nach dem kirchlichen System die Bibel im Ganzen und in allen ihren Theilen für inspirirt erklärt. Denn da der ganze Inhalt des A. und N. T., in wie weit er zur Offenbarung gehört, auf Gesetz und Evangelium zurück kommt*); so kann man consequenter Weise auch die Inspiration nur auf diese beiden Gegenstände erstrecken, nicht aber auf alles auch zur Offenbarung nicht Gehörige. Die symbolischen Bücher konnten die Inspiration der Bibel in dieser Allgemeinheit nur dann behaupten, wenn sie weiter gar nichts wäre als Codex der Offenbarung, und nichts enthielte als göttliche Lehre für alle Zei-

192) Die Unterscheidungen zwischen revelatio und inspiratio liefen daher auch immer auf Logomachie oder willkürliche Distinction hinaus. S. Systemat. Entwickel. S. 319. Es ist auch gar nichts gewonnen, wenn man Offenbarung von Bekanntmachung noch unbekannter Wahrheiten, Inspiration von der Leitung im Vortrage jener Wahrheiten erklärt, und das Verhältniß beider durch den Unterschied zwischen Bekanntmachung eines Plans und zwischen Aufsicht bei dessen Ausführung erläutert. Denn entweder ist die Aufsicht überflüssig und blos etwas Negatives, oder, wenn sie nöthig ist, so war die Bekanntmachung unvollkommen.

*) Apolog. II. p. 60.: „Universa scriptura in hos duos locos praecipuos distribui debet, in legem et promissiones. Alias enim leges tradit, alias tradit promissionem de Christo" etc. Vergl. §. 9.

ten. Diese Idee liegt zwar bei jener Behauptung zum Grunde; aber sie paßt nicht auf die Bibel, nicht einmal aufs neue Testament. Wenn sie aber paßte, so wäre doch die Inspiration des Offenbarungscodex überflüssig, weil ihm zweitens dadurch keine größere Autorität und Sicherheit im Gebrauch (und dieses ist es, was die Kirche dabei beabsichtiget) zuwachsen kann, als er schon dadurch hat, daß er von Männern geschrieben worden ist, welche Inspiration, schon ehe sie schrieben, empfangen hatten, oder sich überhaupt im Zustande der Inspiration befanden. Denn wäre der frühere göttliche Unterricht, den sie empfingen, ihnen nicht deutlich, oder zum Theil unfaßlich gewesen, oder von ihnen falsch gefaßt worden; so wäre entweder die Offenbarung selbst mangelhaft und unvollständig, oder es wäre überhaupt unmöglich für den Menschen, eine Offenbarung richtig aufzufassen. In beiden Fällen würde man aber ein Gleiches mit der Inspiration beim Schreiben annehmen können, und es wäre wenigstens kein Grund vorhanden, der letztern größere Richtigkeit zuzuschreiben, als der erstern.

Es ist also zur sichern Fortpflanzung und zum Gebrauch der Offenbarung nichts weiter nöthig, als daß der Codex der Offenbarung von Männern geschrieben sei, welche göttlichen Unterricht aus reiner und erster Quelle empfangen hatten, nicht aber, daß der Codex selbst ein Werk Gottes oder seines Geistes sey.

Daß das A. Test. sich nicht selbst als eine vom Geiste Gottes geschriebene Urkunde ankündige, ist schon §. 17. gezeigt, und auch §. 19. erinnert worden, daß auch das N. T. keinen Grund darbiete, die kirchliche Theorie auf das A. T. überzutragen. Nichts aber widerspricht der kirchlichen Vorstellung, daß das A. T. vom heiligen Geiste geschrieben sei, entschiedener als die Beschaffenheit des A. T. selbst. Schon Sprache und Vortrag ist ungemein verschieden, und drückt überall die sehr verschiedene Individualität der Verfasser aus. Von vielen Schriften kennen wir gar die Verfasser nicht. Die historischen Schriften beziehen sich zum Theil auf andere geschriebene Quellen, welche wir nicht näher kennen, und geben die Urgeschichte nach den nationalen mündlichen Ueberlieferungen. Sowohl in der Chronologie als in der Geschichte finden sich nicht selten irrthümliche Angaben. Die Psalmen und die Sprüche Salomo's

sind Sammlungen von Aussprüchen, Liedern, Aufsätzen sehr verschiedener, zum Theil uns unbekannter Verfasser. Die religiösen Vorstellungen, besonders das Verhältniß Gottes zur Welt und zu den Menschen tragen noch das Gepräge der alten unvollkommenen Weltanschauung und Ideenentwickelung, und sind, wie dieses bei Schriften so verschiedener Verfasser nicht anders sein kann, nicht durchgängig harmonirend. Dieses alles ist so offenbar, daß es auch schon vielen Kirchenvätern der ersten Jahrhunderte nicht entgehen konnte, deren empirische und ideale Erkenntniß schon auf einer über die Gott- und Weltanschauung der Vff. des A. T. hinausgehenden Stufe stand. Sie sahen zum Theil recht gut ein, daß das A. T. der Vorstellung, als ob es eine Schrift Gottes selbst sei, nicht entspreche*), und

*) Origen. homil. in Genes. VII, §. 1. wo zu der Erzählung 1 Mos. 21, 4—7. gesagt wird: „Quid? putamus, quia (ὅτι) propositum sit Spiritui Sancto historias scribere, et narrare quod lacte depulsus sit puer, et convivium factum sit, quomodo luserit aliaque puerilia egerit? An per haec putandum est, quod divinum aliquid nos edocere velit, et dignum quod humanum genus Dei vocibus discat? — (Er führt dieß an als Beweis für die Nothwendigkeit der allegorischen Auslegung). In den homil. in Levitic. hom. V, §. 1. sagt er zu Levit. 6, 24 ff.: „Haec omnia nisi alio sensu accipiamus, quam literae textus ostendit, cum in ecclesia recitantur obstaculum magis et subversionem chritianae religioni, quam hortationem aedificationemque praestabunt“, weßhalb auch viele Ketzer das A. T. nicht von Gott abgeleitet hätten. — Woran man sich stieß, das sehen wir aus den in vieler Rücksicht merkwürdigen Homilien des Clemens Romanus. Hier heißt es homil. II, §. 38.: dem geschriebenen göttlichen Gesetz sei manches Falsche durch den πονηρόν, den Teufel, beigemischt worden; man müsse daher (§. 40.) den Grundsatz festhalten: πᾶν λεχθὲν ἢ γραφὲν κατὰ τοῦ Θεοῦ ψεῦδός ἐστιν. Dergleichen sei (§. 42.): daß mehrere Götter seien, und Gott mit ihnen herrsche, daß Gott lüge, etwas versuche, daß er überlege, daß ihn etwas gereue, daß er eifersüchtig sei, daß er die Herzen verhärte, blind und taub mache, Betrug veranstalte, täusche, schwach und ungerecht sei, Böses schaffe (κακὰ κτίζει), (§. 44.) fette Opfer verlange, im Tabernakel wohne, an Lichtern und Leuchtern Wohlgefallen habe, — daß er mit Trompeten, Geschrei, Bogen und Pfeilen komme, ein Gott des Kriegs sei, Uebel hervorbringe, — Böse, Ehebrecher und Mörder liebe. Da es nun (§. 51.) in der Schrift Wahres und Falsches gebe, so sage Jesus (Mark. 12.) mit Recht: γίνεσθε τραπεζῖται δόκιμοι. (§. 52.) Er Petrus (denn alles dieses wird dem Apostel Petrus in den Mund gelegt) glaube daher nicht, daß Adam, ὁ ὑπὸ τῶν τοῦ Θεοῦ χειρῶν κυοφο-

glaubten sich eben deßhalb zur allegorischen Auslegung berechtigt.

Was das N. T. betrifft, so ist gleichfalls oben §. 18. gezeigt worden, daß sich die Verfasser desselben weder selbst, und noch weniger ihren Schriften eine Inspiration nach der kirchlichen Theorie zuschreiben. Bei ihrem unmittelbaren Verhältnisse zu Jesu erscheint auch eine besondere Inspiration beim Schreiben nicht nothwendig. Denn zuerst standen sie mit Jesu, während er lehrte, in engster Verbindung, begleiteten ihn überall, hörten ihn täglich lehren und, weil er so oft andere Zuhörer hatte, dasselbe öfters und in mancherlei Weise lehren. Dadurch vermochten sie seine Aussprüche, Gleichnisse und Lehren genau aufzufassen und fortzupflanzen, auch wenn sie längeren Inhalts waren; und daher kommt es höchst wahrscheinlich, daß sie in Anführung einzelner Aussprüche und Gleichnisse in der Hauptsache so übereinstimmen, in einzelnen Worten aber und in Angabe der Veranlassung zu einem Ausspruch oder Gleichnisse von einander oft abweichen. Jesus selbst mochte sich nicht immer derselben Worte bedient, auch dasselbe Gleichniß, dieselbe Parabel bei verschiedenen Gelegenheiten und für verschiedene Absichten gebraucht haben. Ferner wurden sie von Jesu besonders ausgewählt zu Verkündigern seiner Lehre, und deßhalb sorgfältig unterrichtet. Dieses gilt besonders von den Zwölfen (Matth. 10, 2–4. Mark. 3, 17—19. Luk. 6, 14—16. Apost. 1, 13.), welche vorzugsweise Apostel Christi (d. i. Gesandte des Messias) heißen, und welche die Bestimmung hatten, theils Zeugen von Jesu Leben und Thaten zu sein (Joh. 15, 27. Apost. 1, 8. 21. 10, 39. Joh. 17, 6–8. Luk. 24, 45. 46.), theils seine Religion weiter auszubreiten (Mark. 3, 14. Luk. 6, 13.), welches er ihnen ausdrücklich befahl (Joh. 20, 21 ff. Matth. 28, 19. 20. Mark. 16, 15.), indem er aber zugleich sie erinnerte, daß sie

---

ρηδεὶς ein παραβάτης gewesen, daß Noah, der Gerechte, betrunken gewesen, daß Abraham, der Enthaltsame, drei Weiber zugleich, Jakob vier und darunter zwei Schwestern gehabt, daß Moses einen Aegypter erschlagen und von einem Götzendiener das Recht sprechen (κρίνειν) gelernt habe. — [9] Wie das Falsche in das Gesetz gekommen sei, wird homil. 3. §. 47. so erklärt: das mosaische Gesetz sei erst ungeschrieben (ἀγράφως) den 70 Aeltesten übergeben, und erst nach Moses Tode von irgend einem (ὑπό τινος) niedergeschrieben worden.

erst die Sendung des heiligen Geistes abwarten sollten (Apost. 1, 4. Luk. 24, 49.). Sie erhielten daher von Jesu, wie wir aus mehrern Beispielen sehen (z. B. Mark. 4, 10 ff.), öfters nähere Aufschlüsse über seine Vorträge an das Volk. Endlich waren sie als Juden schon vorbereitet, die beiden Hauptlehren des Christenthums, von Einem Gott, und von der Erlösung, zu fassen und sich anzueignen, so wie auch das, was Jesus über die Zukunft nach dem Tode lehrte, sich an ihre frühern Vorstellungen anschloß.

Noch weniger bedurften die Evangelisten in dem, was sie von Jesu Leben erzählen, einer Inspiration. Sie waren entweder Augenzeugen, oder schöpften aus den Belehrungen der Augenzeugen und aus der ersten unmittelbar apostolischen Ueberlieferung. (Luk. 1, 1—3. 1 Joh. 1, 1. 2.). Die so häufige Erscheinung, daß sie in vielen Umständen der Erzählungen von einander abweichen, die sich aus dem, was §. 34. gesagt worden ist, hinlänglich erklärt, und durch keine der vielen gezwungenen Evangelien-Harmonien weggeschafft werden kann, ist die vollständigste Widerlegung der ältern Theorie von Inspiration.

So wie nun schon hieraus folgt, daß ihre Schriften nicht vom heiligen Geiste dictirt sind; so ergibt sich dieses auch noch aus andern Gründen[193]. Denn 1) die dafür angeführten biblischen Gründe sind nicht beweisend. Man berief sich a) auf die Verheißung des Paraklets, dessen Wirkung sich eben sowohl beim mündlichen als beim schriftlichen Vortrage der Lehren habe zeigen müssen, und das letztere um so mehr, da der geschriebene Unterricht blieb und auf die Nachwelt kam, folglich ein geschriebener Irrthum nothwendiger zu verhüten sei, als ein blos ausgesprochener. Aber die Johanneischen Stellen (14, 16 f. 26. 15, 26. 16, 7—15.) verheißen durchaus nicht eine Be-

---

193) Die Inspiration der Bibel oder doch des N. T., wiewohl gemildert, vertheidigten J. G. Töllner: die göttl. Eingeb. der heil. Schrift. Lindau und Leipz. 1771. 8. T. G. Hegelmaier: diss. de θεοπνευστίᾳ eiusque statu in viris sanctis libror. sacror. auctoribus. Tub. 1784 4. L. Meyer: comment. de inspiratione scripturae sacrae. Ultraj. 1784. 8. — Richtigere Ansichten enthält: I. I. Griesbach: stricturarum in locum de theopneustia libror. sacr. part. I — V. Ien. 1784 sq. 4.

lehrung beim Vortrag, sondern einen Unterricht für die Apostel selbst; sie sollen erst selbst vom Geiste gelehrt werden (ἐκεῖνος ὑμᾶς διδάξει πάντα K. 14, 26.). Waren sie aber einmal vom Geiste belehrt; so bedurfte es keiner zweiten Belehrung, wenn sie das Gelehrte vortrugen, wenn sie anders der Geist recht gelehrt, in alle Wahrheit geleitet hatte. — Dasselbe gilt b) von den Stellen, wo sich die Apostel den Geist zuschreiben, und in seiner Kraft zu lehren versichern, wie 1 Kor. 2, 4 ff. Denn daraus folgt, daß sie den Geist hatten, daß also der Inhalt ihrer Lehre Lehre des Geistes sei, keineswegs aber, daß ihnen der Geist ihre Schreiben dictire. Noch weniger mag c) 2 Tim. 3, 16. beweisen, da dort Paulus vom alten Test. spricht, und nicht von seinen eignen oder andern neutestamentlichen Schriften (S. §. 19.), oder 2 Petr. 1, 21. wo nur von den Weissagungen des A. T., nicht von den Büchern desselben die Rede ist. — Ferner, was die Hauptsache ist, 2) das N. T. selbst giebt sich auch nicht in einer einzigen Stelle für inspirirt aus, die einzige Offenbarung Johannis ausgenommen, und auch da vindicirt der Seher das Aufschreiben sich selbst. Matthäus, Markus und Lukas in der Apostelgeschichte enthalten auch nicht das Geringste über einen Anspruch auf Inspiration. Lukas beruft sich auf Augenzeugen und deren Glaubwürdigkeit (Luk. 1, 1—3.). Johannes schrieb, wie er selbst Kap. 20, 31. sagt, um zu beweisen, daß Jesus der Sohn Gottes und Messias sei, und versichert zwar K. 21, 24., daß er Wahrheit schreibe, beruft sich aber nirgends auf Inspiration, oder den Beistand des Paraklets. Eben so 1 Joh. 1, 1—3. Auch Paulus und die andern Apostel schreiben in ihren Briefen in ihrem eigenen Namen, nach ihrem Urtheil (Röm. 12, 1. 1 Kor. 7, 10 ff. 25. 26. 2 Kor. 11, 17 ff.), und es ist ganz unmöglich, daß z. B. der 2te Brief an die Korinther, der so vieles Persönliche enthält, vom heiligen Geiste dictirt sein könnte. Vielmehr spricht hier und anderwärts (Kol. 4, 18. 2 Thess. 3, 17.) der Apostel nach eigener Selbstständigkeit. Die Selbstständigkeit verbürgt auch 3) der durchaus verschiedene Genius der Sprache, Darstellung und Beweisführung, der sich bei Matthäus, Johannes, Paulus, Jakobus findet. Mit der Ausflucht aber, daß der heilige Geist sich nach eines jeden Schriftstellers Eigenthümlichkeit accommodirt habe, wird nichts gewonnen, da dadurch entweder die In-

spiration aufgehoben, oder wenigstens, wenn man sich dabei noch etwas Bestimmtes denken könnte, überflüssig gemacht würde. — Besonders ist es bei der Beweisführung sichtbar, daß die Apostel ihrem eigenen Urtheil folgen, und die Beweise nach der Individualität ihrer Denkart und ihrer Leser auswählen, daher auch ihre Beweisführung nicht zur Lehre gehört, und sich darin vieles blos *κατ' ἄνθρωπον* Gesagte und auch manches Unhaltbare befindet (1 Kor. 5, 5. 11, 30.), so wie auch Luther ohne Anstoß bekannte, daß die Allegorie Gal. 4, 22—27. „zum Stich", d. i. zum Beweise zu schwach sei. — Ueberhaupt aber 4) erscheint alle Inspiration des N. Test., und besonders der Worte, deßwegen als etwas Nutzloses, weil sie einen Mechanismus des Unterrichts voraussetzen würde, der auf menschliche Seelen ganz unanwendbar ist. Denn jeder menschliche Geist faßt das ihm Dargebotene wieder nach seiner Eigenthümlichkeit auf, und verknüpft das Gegebene mit dem Vorrath seiner Ideen und Ansichten ganz unvermeidlich. Eine allgemeine Einerleiheit der Auffassung und des Ausdrucks kann man daher wohl in den todten Buchstaben (z. B. in öffentlichen Bekenntnissen einer Kirche), nie aber in dem Geiste der Menschen bewirken. Sollte daher eine Inspiration des Codex der Offenbarung nothwendig sein; so wäre auch eine Inspiration aller Leser und Interpreten des Codex erforderlich, wie auch wirklich Philo, Clemens von Alexandr. und Origenes behaupteten, und einige Neuere wiederholt haben[194]), obgleich die vorhandene Verschiedenheit in der Auffassung der Schrift diesen Gedanken aufs Bündigste widerlegt.

Es war daher vergeblich, eine Inspiration der Worte des N. T. zu behaupten, die auch durch Ernesti's Erinnerung, daß man Gedanken und Lehren nicht anders mittheilen könne als durch Worte, nicht gestützt werden konnte. Denn der vor-

194) Außer den Fanatikern, den Anabaptisten, Schwenckfeldern, Jac. Böhme, Weigel, Gichtel, auch Marheinecke, in s. Grundlehren der Dogmatik. S. 534 f.: „Dadurch, daß die Bibel sagt, dieß oder jenes sei wahres Wort Gottes, wird es als solches uns noch nicht klar, sondern allein dadurch, daß Gott in ihr und in uns es sagt. — Ohne die Irradiation des göttlichen Lichts ist und bleibt uns die heil. Schrift ein verschlossenes Buch."

handene und den Aposteln zu Gebote stehende Sprachschatz der damaligen Welt (selbst mit Einschluß des λόγος beim Johannes) war völlig hinreichend, um alle Vorstellungen der christlichen Offenbarung richtig zu bezeichnen und Andern deutlich mitzutheilen. Auch Matth. 10, 19. 20. Mark. 13, 11. Luk. 12, 11 ff. 21, 15., wo man πῶς auf die Worte (Form) und τί auf die Sachen (Materie) bezog, beweisen nichts, da diese Stellen nicht vom schriftlichen Unterricht in der Lehre, sondern von der mündlichen Vertheidigung der Personen der Apostel vor Gericht handeln, und πῶς recht füglich auf die Art der Vertheidigung und das Verhalten dabei bezogen werden kann. Auch 1 Kor. 2, 13. sind λόγοι nicht die Ausdrücke, sondern die Sache, indem Paulus die menschliche Weisheit, nicht ihrer Form, sondern ihrem Inhalt nach, der göttlichen Lehre entgegengesetzt, wie besonders v. 6. 7. 11. 12. 14. 16. zeigen*). — Eben so wenig aber, als einer Inspiration der Worte, bedurfte es eines impulsus zum Schreiben, da die Evangelisten und Apostel in dem Zustande der Gemeinden, in deren Anfragen und in ihrem eigenen apostolischen Beruf Veranlassung genug fanden, die Feder zu ergreifen, und auch selbst öfters den Grund, der sie zum Schreiben bewog, angeben (Joh. 20, 31. Luk. 1, 4. Apost. 1, 1. Röm. 1, 13. 16, 1 f. 1 Kor. 1, 10 ff. 2 Kor. 1, 13 ff. Gal. 3, 1 ff. Eph. 6, 21 ff. 2 Thess. 2, 1 ff.). Wo sie ihn aber auch nicht angeben, da legt er sich durch den Inhalt selbst hinlänglich an den Tag.

Es ist daher zwar der Satz festzuhalten, daß das N. T. die Schriften von Männern enthalte, welche völlig glaubwürdige Referenten der durch Christum ertheilten Offenbarung sind, und daß es also, in wie weit es Religionslehre vorträgt, fidem divinam habe; aber eine Inspiration der Schriften selbst ist nicht anzunehmen. Die neuern Theologen haben daher auch die Vorstellung von Inspiration zuerst eingeschränkt und laxer gemacht, wie schon Carpov, Baumgarten, Reinhard, Storr, Döderlein, Augusti, Knapp, dann aber sie ganz aufgegeben, wie

*) Storr (in s. notit. hist. in epp. ad Corinth. not. 45.) glaubt zwar, daß Paulus 1 Kor. 1, 17. 2, 16. Form und Materie seiner Lehrvorträge wohl unterscheide, und auch die Form vom heil. Geiste ableite; aber die Erklärung ist zu gekünstelt, um wahr zu sein.

Semler, Michaelis, Morus, Henke, Eckermann, Ammon, Wegscheider, de Wette, Schleiermacher, Twesten, Baumgarten-Crusius, Hase **).

§. 38.

Beurtheilung des 3ten Satzes: von der Zureichenheit und Deutlichkeit des Codex der Offenbarung.

Da der Zweck eines Codex der Offenbarung kein andrer sein kann, als die Stelle des Dolmetschers der Offenbarung bei der Nachwelt zu vertreten; so muß man im Voraus annehmen, daß, wenn einmal ein Codex einer wahren göttlichen Offenbarung vorhanden ist, derselbe auch geschickt sei, diesen Zweck zu erreichen (perfectio finalis). Er ist dann Mittel zum Zweck, und von Gottes Weisheit muß der Mensch stets voraussetzen, daß sie ihrem Zweck entsprechende Mittel wähle. Wenn also bewiesen ist, daß die christliche Offenbarung eine wahre göttliche ist; so liegt darin schon auch der Beweis des Satzes, daß der Codex des N. T. die christliche Offenbarung vollständig enthalten werde. Aus der Erfahrung können wir dieses zwar nicht nachweisen, weil wir keine andere Nachricht von der christlichen Offenbarung haben als die Schriften des N. T., aber wir müssen es glauben, weil es aus dem Begriffe der Offenbarung folgt, und wir werden davon dadurch gewiß, daß das N. T. keinen wesentlichen Punkt unsrer religiösen Bedürfnisse unbefriedigt läßt, und alle religiösen Ideen zum klarsten Bewußtsein gebracht hat. — Darüber aber erklärt sich das N. T. selbst, daß es 1) alles enthalte, was der Mensch zu seinem Seelenheil in dieser und in jener Welt zu wissen und zu thun habe, sufficientia finalis, so wie wir darüber, daß es 2) so deutlich sei, daß jeder, auch der Ungelehrte, dieses aus ihm lernen, in ihm finden könnte (perspicuitas finalis), durch die Beschaffenheit des N. T. gewiß werden.

Was das erste betrifft, so ist nach Joh. 17, 3. die Kennt-

**) Ammon summa p. 59.: „Subscribi potest huic iudicio (daß die Schrift die einzige und gewisse Regel des Glaubens sei), dummodo in explicandis libris sacris non tam divinae originis, quae ubique demonstrari nequit, quam divini eorum argumenti ratio habeatur." Uebrigens s. Systemat. Entwickel. S. 323 f.

niß und Verehrung des einen wahren Gottes und der Glaube an Jesum, als Erlöser, die wesentliche Bedingung des Seelenheils. Da uns nun das N. T. über beides vollständige Belehrung giebt; so müssen wir urtheilen, daß es als Offenbarungsurkunde zureichend sei, und daß es also neben ihm weder der Tradition der Kirche, noch eines innern Lichts, oder einer neuen Offenbarung zum Verständnisse des N. T. bedürfe, wie die Fanatiker (Schwenkfeld, Weigel u. a.) wollten [195].

Eben so wenig ist zu zweifeln, daß das N. T., um das zum Seelenheil Nothwendige aus ihm zu schöpfen, deutlich genug sei, d. i. so beschaffen, daß durch das Lesen desselben bei jedem Menschen, auch dem Ungelehrten, wenn er nur einigermaßen an das Denken gewöhnt ist, der Zweck der Offenbarung erreicht werden könne. Diese Deutlichkeit ist also keine absolute, sondern eine relative, was sie auch der Natur der Sache nach sein muß [196]; sie erstreckt sich nicht auf Alles, sondern nur auf den Zweck der Offenbarung, Glaube, Tugend und Hoffnung. — Sie findet bei dem N. T. in hohem Grade statt. Denn nicht nur die Geschichte der Offenbarung, sondern auch ihre Glaubens- und Sittenlehre ist so vorgetragen, wie sie für den Ungelehrten am faßlichsten ist, und die Hauptlehren des Glaubens insbesondere sind mit den deutlichsten und verständlichsten Worten ausgedrückt (z. B. Joh. 17, 3. Matth. 5, 6 und 7. Joh. 5, 24. 4, 23. 24. u. s. w.), und können in wenige Sprüche zusammengefaßt werden. Man hat gegen diese Eigenschaft des N. T. die so verschiedenen Erklärungen der Theologen, die vielen dunkeln oder zweideutigen Stellen und die zahlreichen religiösen Mißverständnisse des gemeinen Mannes angeführt. Die verschiedenen Erklärungen der Gelehrten dürfen uns aber nicht befremden, da man sich lange

195) S. das, was §. 5 b. theils nach dem N. T., theils nach den ältesten Kirchenvätern über den zur Seligkeit nothwendigen Religionsglauben der Christen gesagt worden ist.

196) I. A. Ernesti: de perspicuitate sacrarum liter. Ein Excurs in s. lectionibus acad. in Epist. ad Hebr. (Lips. 1795. 8.) Unsre ältern Theologen unterschieden perspicuitatem rerum und persp. vocum, und behaupteten nur die letztere, von der sie sagten, sie sei nicht perspic. absoluta, sondern ordinata, d. i. die den Gebrauch des Nachdenkens und gelehrter Hülfsmittel verlange.

Zeit über die Auslegungsgrundsätze nicht vereinigen konnte, zum Theil die nöthigen Hülfsmittel der Auslegung nicht besaß, von vorgefaßten Meinungen ausging, und nicht den Sinn der Schrift aufsuchte, sondern seine Meinungen in die Schrift hineintrug. Die Erfahrung lehrt, daß selbst Schriften der besten Philosophen, mit aller logischen Präcision geschrieben, wie z. B. die Kantischen, nicht auf dieselbe Weise verstanden, sondern verschieden erklärt werden. Wahr ist es aber, daß in der heiligen Schrift dunkle und zweideutige Stellen vorkommen, welche nicht jedem verständlich sind, und deren Sinn zweifelhaft bleiben zu müssen scheint. Aber es ist auch nicht zu verlangen, daß alle Stellen der Offenbarungsurkunden vollkommen deutlich sein sollen, sondern nur dieses, daß die Lehren derselben in dem ganzen Codex deutlich ausgesprochen sind. Einzelne Stellen können immer dunkel bleiben. Auch ruhet die meiste Dunkelheit auf solchen Stellen, welche weder zu der Lehre, noch zu der Geschichte der Offenbarung gehören, sondern Zeitumstände, Geographie, Alterthümer, Erläuterungen und Beweise betreffen. — Daß endlich der gemeine Mann seine religiösen Mißverständnisse mit der Bibel belegt, kann ihr gar nicht zum Vorwurf gereichen *). Der größte Theil dieser Mißverständnisse kommt auf die Dunkelheiten der Uebersetzungen, deren sich der gemeine Mann bedient; auf das unverständige Festhalten einzelner Wörter dieser Uebersetzungen; auf das Vorurtheil, als sei alles, was in der heiligen Schrift nur immer stehet, besonders im A. T, Wort Gottes; auf die Unfähigkeit, manche Offenbarungslehren [197]) zu fassen, und auf die Ungeschicklichkeit des gemeinen Mannes überhaupt, Anderer Worte rich-

---

*) Origenes (de orat. §. 29.) rechnet zu den unvermeidlichen Versuchungen des Christen auch die Mißverständnisse bei Lesung der Schrift, in welche der Aufmerksame so leicht verfalle.

197) Mit Recht sagt Buddeus p. 120.: „Alia est perspicuitas rerum, alia verborum.“ Man sieht wohl, daß nur die letztere eine Eigenschaft der Offenbarungsurkunden, die erstere aber eine Eigenschaft der Offenbarung selbst ist. — Richtig bemerkt Quenstedt Syst. I. p. 216., daß man mit der Deutlichkeit der Schrift nicht behaupte: „laicos scripturae lectione instructos de gravissimis quibuscunque quaestionibus iudicium ferre, sed praecipua ac fundamentalia fidei capita et vitae regulas ex scriptura petere debere.“

tig zu verstehen Die klarsten landesherrlichen Gesetze, die deutlichsten Documente werden ja oft eben so wenig, selbst von Gelehrten, auf einerlei Weise verstanden, und der populärste Prediger sieht oft seine Worte von dem gemeinen Mann gänzlich verdreht, wenn er auch noch so deutlich ist. Man kann also deßwegen den Gebrauch der heiligen Schrift dem gemeinen Manne nicht entziehen, oder ganz untersagen, wie dieses die katholische Kirche thut, und wie es auch einige Protestanten, wenn auch nur unter gewissen Einschränkungen, nützlich finden wollen [198]): denn der Mißbrauch der Sache hebt ihren rechten Gebrauch nicht auf; die Kirche hat Ausleger der Offenbarungsurkunden angestellt, um diesem Mißbrauch vorzubeugen; der Nutzen beim Lesen der heiligen Schrift überwiegt unendlich den Nachtheil, den einige Grübler, die es auch ohne Schrift sein würden, davon haben, und endlich sind die Urkunden der christlichen Religion [199]) bestimmt, von allen Christen gelesen zu

---

198) Schon Gregor der 7te brachte das Bibelverbot in Gang. Auf dem Concil. Tolosano im J. 1129. (wo es hieß: prohibemus, ne libr. V. T. aut N. laicis permittantur habere, nisi forte Psalterium vel breviarium pro divinis officiis; — sed ne permissos libros habeant in vulgari translatos, arctissime inhibemus) wurde es ausgesprochen, vom Papst Innocenz dem 3ten genehmigt, und vom Concilium zu Tolosa 1229 bestätigt. Eine vom Papst der Tridentiner Synode zugefügte Clausel machte es zum Gesetz, das von Clemens dem 11ten in der Bulle Unigenitus (1713) nochmals bestätigt wurde, indem er den Satz Quesnells: lectio scripturae s. est pro omnibus, feierlich verdammte. Zwar hält man jetzt nicht mehr so streng über dieses Gesetz, aber aufgehoben ist es nicht, und der Papst Pius der 7te hat das Lesen der Bibel in Uebersetzungen, welche die Kirche nicht approbirt habe, in seinem Breve vom 29ten Jun. 1816. an den Erzbischoff von Gnesen, und in einem dergleichen vom 3ten Sept. 1816. an den Erzbischoff von Mohilew verboten. Die griechische Kirche dagegen hat das Lesen der Schrift den Laien niemals verboten. — T. G. Hegelmaier: Geschichte des Bibelverbots. Ulm, 1783. 8. Augusti: Denkwürdigkeiten aus der christl. Archäologie, 6ter Bd. — G. E. Lessing, in seinem theol. Nachlaß. Berl. 1784. 8. — I. G. Becker: tract. ad quaest. utrum lectio literar. sacrar. omnibus omnino christianis, maxime imperitae multitudini, valde sit commendanda? Rost. 1793. 4. — Voigtländer, die Bibel kein Erbauungsbuch; im Predigerjournal für Sachsen. November 1809. Untersuchung, ob die Bibel in unsern Zeiten als ein Volksbuch zu empfehlen sei? Eisenach, 1816. 8.

199) Vom N. T. ist hier allein die Rede. Das A. T. ist aus einem

werden. Denn die Evangelien sind nicht für Bischöffe, sondern für alle, besonders die Täuflinge, und die Briefe der Apostel nicht an Bischöffe und Aelteste, sondern an die ganzen Gemeinden geschrieben (Röm. 1, 7. 1 Kor. 1, 2. 2 Kor. 1, 2. Gal. 1, 2. 3, 1. Eph. 1, 1. u. s. w.); der Religionsunterricht ist für alle Christen bestimmt (Luk. 16, 29. Joh. 5, 39. 1 Tim. 2, 4.); alle Christen sollen von ihrem Glauben Rechenschaft geben können (1 Petr. 3, 5. Kol. 3, 16. 1 Thess. 5, 21.), und endlich zeigt das Beispiel der ältesten Kirche [200]), daß das Lesen der heiligen Schrift allen Christen erlaubt sei. Es versteht sich aber von selbst, daß Ungelehrte sich hauptsächlich an die Bücher und Schriftstellen halten müssen, welche die deutlichsten und fruchbarsten sind, und daß nicht das A., sondern das N. T. es ist, aus welchem sich Christen hauptsächlich erbauen sollen.

§. 39.

Beurtheilung des 4ten Satzes von: der Autorität des Codex der Offenbarung.

In dem §. 14. angegebenen Princip aller christlichen Theologie wird der Codex der göttlichen Offenbarung als die alleinige Regel

andern Gesichtspunkte zu beurtheilen, wovon weiter unten. — Das Bibellesen vertheidigen: Von der Vortrefflichkeit der Bibel als Volksschrift. Erf. 1814. 8. — Die Bibel, nicht wie Viele wollen, ein Buch für Priester nur, sondern auch für Fürst und Volk. (München) 1818. 8. (von einem kathol. Verfasser).

200) Ch. W. F. Walch: krit. Untersuch. vom Gebrauch der heil. Schrift in den ersten drei Jahrhunderten. Lpzg. 1779. 8. Vergl. Beitr. zur Beförderung des vernünftigen Denkens in der Religion, 1stes Heft. S. 160 ff. — Hieronymus (apol. I. contra Ruffin.) lobt den Phamphilus, quod scripturas quoque sanctas non ad legendum tantum, sed ad habendum tribuebat promptissime, non solum viris sed etiam feminis, quas vidisset lectioni deditas. Julian warf nach Cyrill. Alex. contra Iul. 6, 9. den Christen vor: „Quod mulieres pueros que paterentur scripturas legere.“ Origen. homil. in Ierem. 4, 6.: „ἡ οὖν ἀληθῶς ἐπιστροφή ἐστιν ἀναγνῶναι τὰ παλαιὰ — τὰ βιβλία τῆς καινῆς διαθήκης καὶ ἀποστόλων τοὺς λόγους.“ Cyprian de spectac. p. 342.: „scripturis inquam sacris incumbat christianus fidelis, et ibi inveniet condigna fidei spectacula. Vergl. den 59sten Kanon des Concil. Laodic. bei Mansi Vol. II. p. 568 sqq.

und Richtschnur des Glaubens und Lebens der Christen aufgestellt, was man auctoritatem normativam der heiligen Schrift nannte. Der Offenbarungscodex also, als einzige Erkenntnißquelle der Offenbarung, muß auch bei der Untersuchung, ob eine vorgetragene Meinung christlich sei oder nicht, den entscheidenden Ausspruch thun, oder iudex controversiarum sein, was man auctoritatem iudicialem nannte, die jedoch in der auctorit. normat. schon begriffen und nichts ist, als die Anwendung derselben auf einen besondern Fall [201]). Daß dem N. T. diese Autorität zukomme, ist eine nothwendige Folgerung aus dem bisher Gesagten, und es bedarf dazu keines Schriftbeweises [202]). Daß aber diese Autorität allein dem N. T. oder dessen durch die Kritik berichtigtem Grundtexte zukomme; daß diese Autorität das Recht der Vernunft, über den Inhalt des N. T. zu urtheilen, nicht ausschließe, selbst dann nicht, wenn man überzeugt ist, im N. T. die göttliche Offenbarung zu finden, ist gleichfalls schon gezeigt worden.

So leicht aber auch dieses Ansehen des N. T. aus dem bisher Gesagten abfolgt; so schwierig zeigt sich doch die praktische Anwendung dieses 4ten Satzes. Zuerst nämlich ist klar, daß die auctoritas normativa nicht dem N. T. selbst, als Buch, sondern einzig und allein der in ihr enthaltenen göttlichen Lehre zukomme. Denn da die Kirche die Schrift überhaupt, und also auch das N. T., nur deßwegen als norma fidei et vitae aufstellt, weil es allein die Relation über die Offenbarung enthält; so folgt, daß ihm das normative Ansehen auch nur zukommen könne, in wiefern es Relation über die Offenbarung ist. Enthält es mehr als diese Relation, so kann diesem Mehr (z. B. in Physik, Astronomie, Profangeschichte rc.) auch kein normatives Ansehen beigelegt werden, denn es gehört

---

201) Die Eigenschaften der heil. Schrift, als Codex der Offenbarung, nannte man affectiones scripturae s., die nach unsern ältern Theologen waren: 1) divina auctoritas, 2) divina veritas, 3) perfectio finalis et materialis, 4) perspicuitas, 5) semet ipsam interpretandi facultas. S. Systemat. Entwickel. S. 328 ff.

202) Die dafür angeführten Stellen sind nicht beweisend. Joh. 12, 48. ist κρίνειν nicht decernere credenda, sondern convincere, oder damnare. Hebr. 4, 12 f. ist λόγος wenigstens nicht die niedergeschriebene Lehre, sondern entweder Drohung oder der göttliche Logos.

nicht zur Offenbarung. Wäre das N. T. eine Schrift, welche Jesus oder die Apostel als Relation über Geschichte und Inhalt der Offenbarung für die Nachwelt aufgesetzt, und als solche selbst gegeben hätten, und enthielt es nicht mehr als dieses, (etwa so wie die drei allgemeinen Symbola nur Glaubensbekenntniß sind): so wäre es schlechthin norma fidei et vitae.— Eine solche Schrift ist aber das N. T. nicht. Die Evangelien des Markus und Matthäus sagen über ihre Bestimmung nichts; aus ihrem Inhalt aber sieht man, daß sie zunächst für ihre Zeit geschrieben waren, und Nachricht geben sollten über Jesu Schicksale, Thaten und Lehre. Lukas sagt selbst (Luk. 1, 1 — 3. Apost. 1, 1.), daß er zur Belehrung eines angesehenen Freundes schreibe. Nur das Evangelium Johannis scheint nach Kap. 20, 30 f. eine allgemeinere Bestimmung gehabt zu haben. Die apostolischen Briefe sämmtlich sind aber Schreiben, an einzelne oder mehrere Zeitgenossen gerichtet, die daher einen localen und temporellen Grund und Zweck hatten. Die Offenbarung Johannis endlich beschäftigt sich blos mit Visionen über die Zukunft. Der Codex der christlichen Offenbarung besteht daher aus Schriften, die nicht zunächst, wenigstens nicht alle und nicht allein, den Zweck hatten, der Nachwelt zum Codex der Offenbarung zu dienen. Sie enthalten daher, was hieraus nothwendig folgt, auch Vieles, selbst manches Gebot, was nicht zur Religionslehre gehört, vieles Locale und Temporelle, was also in die christliche Religionslehre nicht aufzunehmen ist, nicht norma fidei et vitae sein kann. Sie enthalten ferner nicht bloße Relation und Lehre, sondern auch Beweisführung und Polemik für Zeiten und Personen, für welche ihre Verfasser schrieben, die daher oft, wie alle Polemiker, ex concessis disputiren und *κατ' ἄνθρωπον* beweisen *). Sie sind endlich von verschiedenen Verfassern, und der Beweis ihres apostolischen Ursprungs kann

*) Ex concessis beweisen heißt, aus Sätzen etwas folgern, die der Gegner selbst eingesteht. Sind diese Sätze falsch, und man braucht sie doch, weil sie der Gegner einmal für wahr hält, so heißen diese argumenta *κατ' ἄνθρωπον*, für den Mann, mit dem man es gerade zu thun hat, ausgewählte, also individuelle Argumente; z. B. wenn man mit dem Katholiken aus der Tradition disputirt. Ihr Gebrauch ist erlaubt, da sie bei Unwissenden überall erst den argumentis ad veritatem (absoluten Beweisen) vorangehen müssen, und zu keiner Täuschung führen.

nicht bei allen mit gleicher Schärfe geführt werden. Wenn aber diese Beschaffenheit des N. T. den Gebrauch desselben als Codex der Offenbarung etwas schwieriger macht; so ist sie es dagegen auch, welche dem für die ganze Offenbarung unendlich wichtigen Beweis der Aechtheit und Glaubwürdigkeit der neutestamentlichen Schriften die erforderliche Evidenz giebt, die außerdem, wenn das N. T. bloßes Bekenntniß wäre, etwa wie die 3 Symbola, höchst schwierig zu erlangen sein würde.

Es tritt also beim N. T. derselbe Fall ein, der nach §. 8. bei den symbolischen Büchern als Quellen der kirchlichen Dogmatik eintrat, nämlich daß nicht alles, was das N. T. enthält, schlechthin als Offenbarung anzusehen sei, sondern daß man Regeln feststellen müsse, um das, was geoffenbarte Lehre ist, aus dem N. T. zu sammeln, und von dem Localen und Temporellen oder allem, was nicht zur Offenbarung gehört, abzusondern. Diese Untersuchung ist unvermeidlich, durch das Princip der Kirche, wie wir sahen, selbst begründet, und durch den eigenen Vorgang der symbolischen Bücher für den kirchlichen Theologen autorisirt, welche (s. §. 15. Anmerk. 10. und 11.) selbst locale und temporelle Vorschriften, die nicht alle Zeiten angehen, im N. T. annehmen; ein Grundsatz, dem unsre Theologen noch mehr huldigten, wenn sie die sogenannten consilia evangelica (freiwillige Armuth, Ehelosigkeit), für unverbindlich erklärten. Es macht sich daher erforderlich, theils noch von den Grundsätzen der Auslegung des N. T. oder der Ermittelung des Sinnes desselben zu handeln, theils die Grundsätze aufzustellen, wie der gefundene Sinn der christlichen Urkunden für die Religionslehre zu gebrauchen sei.

Zweiter Abschnitt.

Von der Ableitung der geoffenbarten Lehre aus dem Codex derselben, dem N. T.

§ 40.

Auslegung des Codex der Offenbarung.

Das Mittel aller schriftlichen Mittheilung, also auch der Mittheilung der Offenbarung an die Nachwelt, sind Worte und

die Verbindung derselben nach den Gesetzen der Logik und Grammatik. Soll die Nachwelt eine Schrift verstehen können, so müssen die Worte in dem Sinne gebraucht werden, welchen der Sprachgebrauch an die Hand giebt, weil dieser für die Nachwelt das Hauptmittel aller Auslegung, folglich das Schreiben nach dem Sprachgebrauch die erste Bedingung ist, unter der ein Schriftsteller hoffen darf, daß ihn die Nachwelt verstehen, d. h. dasselbe bei den gebrauchten Worten denken werde, was er dabei dachte, und damit sagen wollte. So auch beim Codex der Offenbarung. Die Verfasser des N. T., da sie schrieben, um von ihren Lesern verstanden zu werden, mußten die Worte in der Bedeutung brauchen, welche sie zu ihrer Zeit nach dem Sprachgebrauch hatten. Der Sinn ihrer Worte kann daher nur einer sein: denn hätten sie einen andern, aus dem Sprachgebrauch nicht erkennbaren, geheimen Sinn ausdrücken, oder damit verbunden wissen wollen; so wäre dieser für die Nachwelt verloren, weil sie kein Mittel hätte, ihn zu entdecken [203]). Wenn dieser

203) Es ist bekannt, daß die Lehrer der ersten Kirche, besonders die alexandrinischen, einen doppelten Sinn der heil. Schrift annahmen, einen eigentlichen oder historischen, und einen allegorischen. Besonders ausführlich erklärt sich darüber Origenes, der (homil. in Levit. homil. 5, §. 5.) einen dreifachen Sinn der Bibel annimmt, sensum historicum, moralem et mysticum. Unter dem ersteren verstand er den wörtlichen, unter dem letzten den allegorischen Sinn, und der sensus moralis war ihm die erbauliche Anwendung einer Stelle im Unterricht der Gemeinde. Da er das A. T. auch als für Christen verbindlich ansah, so glaubte er, die Widersprüche, die dadurch in die christliche Theologie kommen würden, durch die allegorische Auslegung beseitigen zu müssen. Er erinnert daher mehrmals, daß, wenn man nur dem historischen Sinne folge, nur Unglaube erzeugt werde, indem dieser historische Sinn einer Urkunde göttlicher Offenbarung nicht würdig sei. Auch das N. T. erklärte er, so wie auch andere, allegorisch, und fand darin das Hauptmittel zur Lösung der Widersprüche in demselben, und der Entfernung historischer Schwierigkeiten. Wo man sich jetzt mit der Annahme einer Mythe hilft, da half er sich durch das Allegorisiren, ob er gleich anerkannte, daß das Meiste im historischen Sinne gefaßt werden müsse. So sagt er de princip. lib. IV, §. 16.: „wenn es heiße, der Teufel habe Jesum auf einen hohen Berg geführt, und ihm alle Reiche der Welt gezeigt, so könne dieses doch nicht eigentlich verstanden werden, da man von keinem Berge alle Reiche der Welt sehen könne. Und er setzt hinzu: *παραπλησίως δὲ τούτοις καὶ ἄλλα μυρία ἀπὸ τῶν εὐαγγελίων ἔνεστι τὸν ἀκριβοῦντα τηρῆσαι.* Die Schrift (§. 18.) erzähle bisweilen etwas, was *ἐπὶ τῷ ῥητῷ οὐκ ἀληθὲς, ἀλλὰ καὶ ἄλογον καὶ ἀδύνατον* sei,

geheime Sinn der Nachwelt kund werden sollte, so müßten ihn daher die Verfasser selbst mit Worten des bekannten Sprachgebrauchs erklärt haben, wo aber dann das Erstere, doppelsinnig Gesagte, ganz überflüssig wäre; oder sie müßten das Errathen desselben dem menschlichen Witze und der Phantasie überlassen haben, wodurch aber alle Sicherheit des Gebrauchs ihrer Schriften, alle Gewißheit des Glaubens verloren, der Zweck der Offenbarung nicht erreicht und der Willkühr der allegorischen Auslegung freie Bahn gegeben werden würde; oder endlich es müßte über diesen Sinn eine neue Offenbarung Gottes bei jedem Leser erfolgen, die aber das Geben und Aufschreiben irgend einer geschlossenen Offenbarung ganz überflüssig machen würde[204]).

Da der eine Sinn, den die Verfasser des N. T. ausdrücken wollten, und die Bezeichnung dieses Sinns durch Worte ein Factum ist; so ist die Auffindung dieses Sinns, oder die

---

um zum Forschen nach einem mystischen Sinne zu veranlassen." Diesen allegorischen Sinn zu erforschen war den Kirchenvätern die Sache der christlichen Gnosis. Sie beriefen sich darauf, daß Paulus selbst das A. T. allegorisch auslege; daß Jesus die Apostel über den geheimen Sinn seiner Reden belehrt habe; daß die Apostel eine doppelte Lehrart gehabt hätten, eine öffentliche fürs Volk (κήρυγμα, δόγμα, πίστις), und eine geheime für die Gelehrten (γνῶσις), die durch Tradition im Geheimen fortgepflanzt werde (was Irenäus, adv. haer. III, 5. 1. läugnet), und daß auch (Orig. adv. Cels. lib. IV, §. 48.) die griechischen Weisen ihre alte Götterlehre allegorisch auslegten, deren Deutungen man bei Arnobius (disput. adv. gent. lib. V.) zusammengestellt findet. Doch meinte Origenes (z. B. homil. in Ezech. II, 2.), es bedürfe zur Erkenntniß des allegorischen Sinnes auch der Inspiration des heil. Geistes, so wie auch der Erfolg den geheimen Sinn der Schrift aufschließe.

204) Auch Luther und unsre ältern Theologen nahmen nur einen Sinn der heil. Schrift an (Gerhard, loci theol. I, c. 25.), den wörtlichen (literalem) d. h. den durch den Sprachgebrauch und Zusammenhang bestimmten. Nur erst Calov, Quenstedt, Hollaz sprachen von einem sensu spirituali neben jenem, verstanden aber darunter eine geistliche Anwendung der unter den Worten begriffenen Sachen, was Origenes den anagogischen Sinn der heiligen Schrift nennt. Die folgenden Theologen aber verwandelten diesen sensum spiritualem in einen wirklichen, vom heil. Geiste intendirten mystischen Sinn der Worte, z. B. Baier, Baumgarten, Buddeus. S. Systemat. Entwickel. S. 347 ff. Der Unfug dieser willkührlichen Auslegung wurde durch Ernesti und Semler, besonders durch des erstern klassischen Interpres, verdrängt, welche die richtigen Grundsätze der Auslegung entwickelten.

Interpretation des N. T. etwas Historisches. Das Geschäft des Interpreten ist, die Geltung der von den Schriftstellern des N. T. gebrauchten Worte nach dem Sprachgebrauch und dem Zusammenhang zu bestimmen, und dadurch auszumitteln, was diese Schriftsteller haben sagen wollen. Dazu bedarf es a) der allgemeinen Grammatik, die jeder Sprache, als einem Producte der Vernunft, zu Grunde liegt, folglich auch der Logik, oder der Gesetze, nach denen Begriffe, Urtheile, Schlüsse, Ideen gebildet und verknüpft werden; b) der besondern Grammatik und des Sprachgebrauchs der griechischen Sprache überhaupt, und des hebraisirenden Sprachgebrauchs insbesondere, und zu letzterem auch der Kenntniß der hebräischen Sprache und der mit ihr zunächst verwandten Dialekte; c) endlich aller Realkenntnisse, welche das Verständniß des N. T. fordert, zu denen auch der Ideenkreis der Menschen gehört, unter denen und für welche die Apostel schrieben (jüdische Theologie). Das Geschäft der Interpretation des N. T. hat nach §. 22. allein der Verstand, oder die Wissenschaft überhaupt, zu verrichten, und dabei lediglich nach den Grundsätzen zu verfahren, welche man bei jeder Schrift des Alterthums befolgt. Es ist dabei nicht darauf Rücksicht zu nehmen, ob der gefundene Sinn einer Offenbarung angemessen sei oder nicht. Denn wenn geprüft werden soll, ob dem Christenthume das Prädicat einer göttlichen Offenbarung zukommen könne oder nicht; so muß die Interpretation erst das Subject, das Christenthum selbst, historisch ausmitteln, also aus dem N. T. durch die Auslegung darthun, was darin steht. Will man dem Christenthum jenes Prädicat schon im Voraus, ehe man noch untersucht hat, was Christenthum ist, zuschreiben, und nun das N. T. nach der Idee einer Offenbarung erklären; so macht man eine petitio principii, und schiebt dem N. T. etwas unter, was man ihm beizulegen noch gar kein Recht hat. Man würde dann eben das thun, was ein Ausleger des Plato thun würde, der diesen Schriftsteller nach irgend einer neuern Idee von Philosophie erklären wollte. Aber auch in dem Falle, wenn die Vernunft sich von der Göttlichkeit des Christenthums überzeugt hat, bleibt die fortgesetzte Interpretation des N. T. immer blos ein Geschäft der Wissenschaft, weil jenes Recht, die Offenbarung zu prüfen, ein bleibendes und unveräußerliches ist, und es keine Zeit für irgend ein Individuum geben kann, wo

die Prüfung so vollendet wäre, daß man nicht in den Fall kommen könnte, neue Zweifel auflösen, also eine Revision des Inhalts der Offenbarung veranstalten zu müssen. Selbst die Kirche kann ihre Erklärung über den Inhalt der Schrift zwar aussprechen, aber nicht für immer sanctioniren, sondern nur für so lange, als sie Grund findet, ihre Erklärung für richtig zu halten, und unbeschadet der Rechte der Auslegung. S. §. 8.

Eben so wenig kann das aus der Schrift geschöpfte theologische System selbst, wie unsre ältern Dogmatiker thaten, Grund der Interpretation sein. Sie nannten dieses analogiam oder regulam fidei: ein Ausdruck, der aus der Schrift entlehnt ist, wo er aber etwas Anderes bedeutet [205]). Schon die ältesten Kirchenväter suchten ein Regulativ für die Harmonie der christlichen Lehren, und Tertullian (de praescr. adv. haeret. c. 12 sq.) stellte als solches die regulam fidei, das ist die Tradition der apostolischen Kirche, auf, Irenäus aber das apostolische Glaubensbekenntniß, was auf dasselbe hinaus kam. Origenes (περὶ ἀρχῶν, lib. IV. c. 1. 2.) empfahl für denselben Zweck die allegorische Erklärungsart, Augustin seine regulam pietatis, d. h. eine solche Erklärungsweise, welche von dem, was Gottes würdig sei, ausgehe [206]), ein Grundsatz, der sich aber auch schon bei Origenes findet *). Auch Melanthon in der

---

205) Röm. 12, 6., wo πίστις nicht objectiv, für christliche Lehre, sondern subjectiv, für Erkenntniß derselben steht, und ἀναλογία nicht Aehnlichkeit oder Einstimmigkeit, sondern das, was v. 3. μέτρον τῆς πίστεως, das Maaß christl. Einsicht bezeichnet. Nimmt man aber πίστις objectiv von der christlichen Lehre, so ist doch nur davon die Rede, daß die in der Versammlung auftretenden προφῆται nicht vortragen sollen, was nicht mit dem schon von den Aposteln vorgetragenen christlichen Lehren harmonirt, dem christlichen Glauben nicht homogen ist. Auch Röm. 6, 17. gehört nicht hieher, da dort nicht von der Auslegung des Codex der Offenbarung, sondern von dem Festhalten an der durch die Apostel vorgetragenen Lehre die Rede ist.

206) August. de praed. et grat. c. 1. S. Schütz: diss. de regula fidei apud Tertullianum. Ien. 1781. 4. Dürr: diss. de antiquissima fidei ac morum regula. Gött. 1781. 4. Semler in s. Anmerk. zu Baumgartens Polemik, 3ter Thl. S. 31 ff. und S. 507 f. C. F. Polze: vom rechtmäßigen Gebrauche und Mißbrauche der Glaubensähnlichkeit. Jen. 1755. 8.

*) Orig. homil. in Levitic. 4, 1.: „Puto, quod tanquam Dei verba non debeant secundum incapacitatem audientium, sed se-

Apologie der Augsburgischen Confession bedient sich oft der regula fidei, d. h. der klaren Lehre der Schrift, wie sie in ganz deutlichen Stellen enthalten ist, als Erklärungsprincipes, um andere widersprechend scheinende Stellen, besonders des A. T. in der Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben, nach dem Sinne des N. T. zu erklären[207]), und die Concordienformel spricht art. XI. p. 822. das Princip aus, daß die Stellen über die Prädestination gewiß falsch erklärt und verstanden würden, wenn ein Sinn herauskomme, der dem Zweck einer Offenbarung entgegenstehe, nämlich die Menschen zu bessern und zu beruhigen. Weiter findet sich in unsern symbolischen Büchern über die Grundsätze der Auslegung der Schrift nichts, und es ist sehr gut, daß man darüber nichts bestimmte, weil Luther, Melanthon und andere Theologen ihrer Zeit nur zu willkührlich in der Erklärung solcher Stellen verfuhren, die mit ihrem aus den Paulinischen Briefen geschöpften System über die Rechtfertigung rc. nicht einstimmen zu wollen schienen. Dagegen findet sich in der Confessio Helvet. ein besonderer Artikel über die Auslegung der Schrift, und die Confessio Scot. berührt ihn wenigstens*).

cundum maiestatem loquentis intelligi. — Si Deus spiritus est, quae spiritus loquitur spiritaliter debemus audire."

207) Apol. XIII. p. 290.: „Caeterum exempla iuxta regulam, hoc est, iuxta scripturas certas et claras, non contra regulam, seu contra scripturas interpretari convenit." Apol. III. p. 117.: „sed recurrendum est ad regulam (bei Tob. 4, 11.), quod doctrina legis sine Christo non prodest." — ibid.: „requirendi sunt integri loci, quia iuxta vulgare praeceptum incivile est, nisi tota lege perspecta, una aliqua particula eius proposita, iudicare vel respondere. Et loci integri prolati plerumque secum afferunt interpretationem." ib. p. 138.: „in his locis (der Schrift) et similibus omnibus, in quibus opera laudantur in scripturis, necesse est intelligere non tantum externa opera, sed fidem etiam cordis. Quoties fit mentio legis et operum, sciendum est, quod non sit excludendus Christus mediator. Is est enim finis legis et ipse inquit: sine me nihil potestis facere (Joh. 15, 5.). Ex hoc canone diximus supra, iudicari posse omnes locos de operibus." Man sehe auch Apol. III. p. 116. p. 106.; die Erklärung von 1 Petr. 4, 8. p. 111. 115. 138. XII. p. 258. XI. p. 239 sq. 245 sq.

*) Confess. Helvet. cap. II. de interpretandis Scripturis sanctis, et de Patribus, Conciliis et Traditionibus, wo es heißt: „Scripturas sanctas dixit Apost. Petrus non esse interpretationis pri-

Die nachfolgenden Theologen unsrer Kirche, **Gerhard**, **Chemnitz**, **Calov**, verstanden mit Melanthon unter der regula fidei die klarsten Schriftstellen, die sedes doctrinarum; andere, wie **Hollaz**, die Fundamentalartikel der christlichen Theologie selbst, daher man die Glaubensanalogie auch auf das Verhältniß der Lehren unter einander übertrug, wie **Mosheim**, **Baumgarten**, **Buddeus**. (S. System. Entwick. S. 347 f.). — Diese regula fidei aber, richtig verstanden, enthält nur den hermeneutischen Satz, daß man annehmen müsse, **ein** Schriftsteller wolle sich in einer und derselben Schrift oder Stelle nicht widersprechen, und daß man die Erklärung **dunkler** und **mehrdeutiger** Aussprüche nach den bestimmten und eindeutigen und dem anderweitig bekannten Geiste und den Grundsätzen der neutestamentlichen Schriftsteller zu bestimmen hat. Weiter aber darf man nicht gehen. Denn da der Interpret nicht im Voraus

---

vatae (2 Pet. 1, 20.). Proinde non probamus interpretationes quaslibet: unde nec pro vera aut genuina scripturarum interpretatione agnoscimus eum, quem vocant sensum Romanae ecclesiae, — sed illam duntaxat scripturarum interpretationem pro orthodoxa et genuina agnoscimus, quae ex ipsis est petita scripturis (ex ingenio utriusque eius linguae, in qua sunt scriptae, secundum circumstantias item expensae, et pro ratione locorum vel similium vel dissimilium, plurium quoque et clariorum expositae), cum regula fidei et caritatis congruit, et ad gloriam Dei hominumque salutem eximie facit." Confess. Scotica art. 18.: „Cuius (scripturae) interpretationem neque ad privatam aliquam aut publicam personam pertinere confitemur, neque ad ecclesiam aliquam, — sed ius et auctoritas haec esse solius Spiritus Dei, per quem s. scripturae literis sunt mandatae." Wenn der Sinn einer Stelle streitig werde, „videndum nobis est, quid Spiritus S. uniformiter in corpore sacrae scripturae dicat; — — nullam enim interpretationem admittere audemus, quae alicui principali articulo fidei, aut alicui plano textui scripturae, aut caritatis regulae repugnat." — Dieses ist auch der von unsern Theologen festgehaltene Grundsatz: scripturam sui ipsius esse interpretem infallibilem, der aber schon bei den Schriften eines und desselben Verfassers, z. B. den Paulinischen Briefen nur eine eingeschränkte Anwendung zuläßt, aber noch weit mehr Vorsicht und Einschränkung fordert bei der Anwendung auf das ganze N. T. oder die ganze Bibel. Ausführlich habe ich ihn beleuchtet in der Schrift: Ueber die Grundprincipien der evangelischen Theologie (Altenb. 1832. 8.) S. 104. ff.

annehmen darf, daß im N. T. sich kein Widerspruch finde; da er überhaupt darauf, ob das, was er bei der Interpretation finden werde, einer göttlichen Offenbarung entsprechend sei, gar keine Rücksicht nehmen kann; so ist klar, daß die Anwendung der Analogie des Glaubens bei der Auslegung des N. T. in dem weiten Sinne, in welchem sie die ältern Theologen gebrauchen, unstatthaft, und eine petitio principii ist [208]).

Ein anderes Geschäft aber, das zwar dem Ausleger auch,

---

208) Mehr kann hier über die richtigen Grundsätze der Auslegung, die man in Ernesti's, Keils und Griesbachs Lehrbüchern vorgetragen findet, nicht gesagt werden. Die Kantische moralische Auslegung war keine Auffindung des wirklichen Sinns, sondern dessen Ausbeutung nach den Principien der moralischen Religionslehre, die allerdings nach der Analogie dieser Religionslehre, d. h. „nach der vermöge der Norm des Sittengesetzes zu bewirkenden Harmonie der Lehren Jesu unter sich" zu veranstalten war. Die „panharmonische Interpretation der heiligen Schrift" von F. H. Germar (Schlesw. 1821. 8.) stellt S. 364 f. das Princip auf: „der Gedankeninhalt der Offenbarung Gottes durch Christum, welche in der Schrift enthalten ist, wird in eben dem Grade richtig aufgefaßt, als derselbe mit den verschiedenen Aeußerungen Christi unter einander, und mit allem, was sonst entschieden wahr und gewiß ist, in der vollkommensten Harmonie steht. Wo dieses der Fall nicht ist, da darf jener gefundene Gedankeninhalt nicht als Offenbarung erkannt werden, bis die Disharmonie befriedigend gelöset ist ꝛc." Dieses ist aber offenbar kein hermeneutisches Princip zur Auffindung des Sinnes des N. T., sondern ein Princip zur Beurtheilung dessen, was von dem gefundenen Inhalt des N. T. als Offenbarungslehre anzunehmen sei. Sehr richtig hat dieses Twesten (Vorlesungen über die Dogmatik, 1ster Bd. S. 441.) bestimmt, indem er unterscheidet historische und dogmatische Auslegung, und dabei nicht die Auslegungsmittel, sondern den Zweck der Auslegung als Eintheilungsgrund betrachtet. „Die historische Interpretation geht auf Ausmittelung einer gewissen Thatsache, nämlich, was im Gemüthe des Schreibenden vorging, welches die Gedanken waren, die seiner Darstellung zum Grunde lagen, und die er in seinen Lesern hervorrufen wollte; sie hat ihr Ziel erreicht, wenn wir die Gedanken des Schreibenden in uns zu reproduciren vermögen. Die dogmatische Auslegung dagegen geht auf eine den Principien der christlichen Offenbarung angemessene Gedankenerzeugung in uns; sie betrachtet die Gedanken der heil. Schriftsteller nicht blos als eine Thatsache, — sondern als eine Norm, nach der wir unsre Ansichten und Ueberzeugungen einzurichten haben, und fragt, was wir dieser Norm gemäß annehmen oder verwerfen müssen." So richtig diese Unterscheidung ist, so dürfte doch das letztere Geschäft nicht zur Auslegung gehören, sondern, wie ich es früher (in der historisch-dogmat. Auslegung des N. T. Leipz. 1806. 8.) genannt habe, Kritik, dogmatische Kritik des gefundenen Sinnes sein.

besonders aber dem Theologen zukommt, und hauptsächlich durch die Geistesverwandtschaft des Auslegers mit dem Schriftsteller bedingt wird, ist das Eingehen in den Geist eines Schriftstellers, d. i. das Auffassen seiner Art zu denken und zu fühlen, das Nachempfinden seiner Gefühle, das Erforschen des ganzen Gedankenreichthums, der ihm, als er schrieb oder sprach, vorschwebte. Man könnte dieses die höhere oder geistige Auslegung, und die historische Interpretation die niedere oder buchstäbliche nennen. Jene aber muß sich auf diese gründen, wenn sie nicht Willkühr werden soll, und kann daher diese auf keine Weise entbehrlich machen, so wie dagegen jene bei Aussprüchen, die das Geistige und Ideale betreffen, erst zum vollen Verständnisse führt [209]). Zum vollen Verständnisse der religiösen Aussprüche des N. T. ist daher ein religiöser Sinn erforderlich, der zwar nicht pro lubitu, sondern nach der Grundlage der historischen Interpretation deuten darf, aber doch den durch die historische Auslegung gefundenen Sinn nach der Individualität eines religiösen Gemüths tiefer ergründet und anwendet, und in den Geist, die individuellen Ideen und Empfindungen Jesu und der Apostel einzutreten sucht.

§. 41.

Gebrauch der aufgefundenen Sätze für die christliche Religionslehre.

Aus der Beschaffenheit des N. T. (§. 39.) geht von selbst hervor, daß der Kanon unsrer ältern Theologen: „in scriptura

---

209) Hierin scheint mir die Auflösung des zwischen Keil und Stäudlin geführten Streits über die Interpretation zu liegen. Stäudlin: progr. de interpretatione libror. N. T. historica non unice vera. Gött. 1807. 4. weiter ausgeführt in Ammons und Bertholdts krit. Journal der neuest. theolog. Lit. 1ster Bd. 4tes St. 2ter Bd. 1stes u. 2tes St. Dagegen Keil in den Analekten 1ster Bd. 1stes St. und in der von ihm geschriebenen Vorrede zu Stein: über den Begriff und obersten Grundsatz der histor. Interpretat. des N. T. Leipz. 1815. Die Resultate beider Aufsätze sind zusammengestellt in der Abhandlung: vindiciae ultimae interpret. grammatico-historicae in Keilii opusc. acad. ed. Goldhorn p. 369., womit die ausführliche und gründliche Abhandlung von Schultheß zu vergleichen ist: „gemein-christliches Vermögen und Recht, die heil. Schriften sich auszulegen, ermessen nach seinem Begründniß und Umfang;" in der Oppositionsschr. 8ter Bd. S. 17 ff. und S. 161 ff.

sacra a veritate hermeneutica ad veritatem dogmaticam valet consequentia," d. i. daß jeder in der Schrift hermeneutisch aufgefundene Satz zur Offenbarung gehöre, sehr große Einschränkungen erleiden muß. Daß er nicht vom A. T. gilt, folgt aus dem, was wir über das Verhältniß desselben zum N. T. ermittelt haben. Aber auch beim N. T. findet jener Kanon Einschränkung. Denn es versteht sich von selbst, und dieß erkannten auch die alten Theologen, daß 1) alle Reden und Aussprüche der Pharisäer, Schriftgelehrten, des Volks, der Heiden und aller Personen, denen keine Erleuchtung beigemessen wird, davon ausgeschlossen sind. Wir müssen aber auch, was die ältern Theologen nicht thaten, dahin die Reden Johannis des Täufers, des Nicodemus und anderer, wenn auch frommer Personen, rechnen, weil wir blos in Jesu selbst und seinen Aposteln die Dolmetscher der göttlichen Wahrheit erkannt haben. Auch die Aussprüche der Apostel in den Evangelien, wo sie noch Schüler waren und noch keinen Auftrag hatten zu lehren, sind für uns unverbindlich[210]). — Ferner fallen weg diejenigen Sätze, welche vermöge ihres Inhalts weder mit der Glaubens- noch mit der Sittenlehre in Verbindung stehen, z. B. die Geschichte des Zacharias und der Elisabeth, die Relation über die Schicksale und Reisen der Apostel in der Apostelgeschichte, die Nachrichten über einzelne Gemeinden und Personen in den apostolischen Briefen.

Dieß führt uns 2) zur Frage über den Gebrauch des historischen Inhalts des N. T. für die Religionslehre, nämlich desjenigen historischen Inhalts, der die Person Jesu, sein Leben, seine Schicksale betrifft. Die §. 5. angeführten Glaubenssummen der Kirche der ersten Jahrhunderte, so wie das apostolische Glaubensbekenntniß, zeigen, daß die alte Kirche Jesu übernatürliche Geburt, sein Leiden, Tod, Auferstehung und Himmelfahrt als nothwendige Glaubenspunkte ansah; in unsern Zeiten

---

210) Dahin gehören, z. B. die Aeußerungen der Juden über den Messias Matth. 2, 5. 12, 23 f. 16, 13 ff. Joh. 1, 21. 50. 4, 25.; die Meinungen der Pharisäer und Sadducäer Matth. 22, 23. Apost. 23, 6 ff.; die Meinungen der Apostel Joh. 9, 2., daß Gebrechlichkeit Strafe der Sünde sei, daß Elias vor der Ankunft des Messias erscheinen solle Matth. 11, 14. 17, 10. — Luk. 24, 21.

aber hat man einige jener Thatsachen für ungewiß, ja wohl gar für bloße Mythen anzusehen versucht, oder auch an die Stelle des historischen Christus den kirchlichen dialektischen Begriff eines Gottmenschen gesetzt, an welchem sich der Glaube der neuesten Philosophie begnügt, jedoch mit einer offenbaren Inconsequenz, da zu dem kirchlichen Bewußtsein, von dem er ausgehet, der historische Christus, wie er in der geschichtlichen Darstellung des N. T. beschrieben ist, nothwendig gehört. (S. die Lehre von der Person und dem doppelten Stande Christi). Es würde ja wohl auch wunderlich lauten, wenn uns jemand, der den historischen Christus nicht kennete, oder, wenn er ihn kennete, nicht an ihn glaubte, überreden wollte, er habe den christlichen Glauben. Man erinnere sich nur, in welche providentielle Verbindung sich das ganze neue Testament und das ganze Christenthum mit dem alten Testamente setzt, wie es die Sendung Christi als eine Offenbarung und Beglaubigung der Vaterliebe Gottes darstellt, wie die Idee des Reiches Gottes an die Person Jesu, wie die Erlösung von Sünde und Tod an das Leben, das Beispiel, an das Leiden, Sterben und Auferstehen Christi aufs innigste gebunden ist; und man wird es fühlen, daß der Glaube an Jesu Persönlichkeit, an den historischen Christus ein wesentliches Stück im christlichen Religionsglauben ist. — Aber eben diese Verbindung mit den Grundwahrheiten des religiösen Glaubens muß für uns der Maaßstab des Bedürfnisses des Historischen von Christo sein. Alles was über dieses Bedürfniß hinausliegt, kann zwar auch mit dem Glauben in Verbindung gesetzt werden; aber diese Verbindung ist keine nothwendige; sie könnte auch fehlen, ohne dem Glauben einen Abbruch zu thun. Denn setzen wir den Fall, es hätte keine Evangelien des Matthäus, Markus und Lukas gegeben, und die Christen hätten nur das Evangelium Johannis gehabt, wer würde wohl behaupten wollen, daß dem christlichen Glauben etwas an seiner Vollständigkeit fehle? Dann wüßten wir aber nichts von Zacharias, Johannis Geburt, Mariä Verkündigung und Schwangerschaft vom heiligen Geiste, nichts von den Engelerscheinungen bei der Geburt Christi, der Ankunft der Magier, der Flucht nach Aegypten, der Versuchung Christi und von seiner sichtbaren Himmelfahrt. Wenn man denn aber nun doch nicht sagen kann, daß es ohne diese Thatsachen keinen histori-

schen Christus geben würde, und daß der Johanneische nicht genug sei, so muß man auch zugestehen, daß jenes Historische in den 3 ersten Evangelien nicht wesentlich zum historischen Christus gehört. Ja, wenn wir selbst vom Evangelio Johannis absehen, so haben wir den historischen Christus in den ächten apostolischen Briefen, wie oben §. 34. ausführlich angegeben worden ist. Die dort angeführten Thatsachen des Lebens Jesu sind es, welche die Apostel mit dem christlichen Glauben verknüpft haben, von denen sie zeugen, und welche sie gebrauchen, um zu zeigen, daß Jesus der von den Propheten verheißene Christus, daß er durch sein Lehren, Leben, Leiden, Sterben, Auferstehen und zu Gott Kommen der Erlöser sei von Sünde und Tod. Mit diesem allen aber steht das Besondere, was wir bei Matthäus und Lukas bis zum öffentlichen Auftritt Jesu finden, in gar keiner nothwendigen Verbindung. Wenn man uns also (Strauß, Leben Jesu, 1. B. S. 53. 54.) entgegensetzt, es sei inconsequent und willkührlich, einen Theil des Historischen im Leben Jesu als Historisches anzusehen, einen andern Theil aber als Sagenhaftes, und man müsse entweder alles oder nichts für Sage halten; so finden wir für jene Consequenz keinen Grund, da es nicht nur völlig denkbar, sondern in vielen Fällen nachzuweisen ist, daß Historisches und Sagenhaftes in der alten Geschichte sich vielfältig gemischt hat; den Vorwurf der Willkühr weisen wir aber ab mit dem eigenen Vorgange der Apostel, und mit dem Gebrauche, den sie von dem Geschichtlichen des Lebens Jesu gemacht haben.

Was 3) den Gebrauch der Beweise, Erläuterungen, Beispiele und die Form des Vortrags überhaupt betrifft, so ist darüber kein Zweifel, daß die Sätze der Beispiele, Erläuterungen, Gleichnisse, z. B. Luk. 8, 16. 1 Kor. 15, 36—41. 2 Kor. 11, 3. und an vielen Orten, eben nicht mehr sein sollen als Erläuterungen für diejenigen, zu denen man spricht, und daß nicht in ihnen, sondern in dem, was sie erläutern sollen, der Lehrsatz zu suchen sei. Zweifelhafter aber kann man sein über die zum Beweis angeführten Sätze, ob auch diese einen verbindlichen Anspruch an Glauben haben. Im Allgemeinen könnte man sagen, die Sätze, welche unter der Autorität eines Gottgesandten, also als göttliche Offenbarung verkündigt werden, bedürften keiner andern Beweise. Da nun aber Jesus

und die Apostel dennoch sehr oft beweisende Sätze beifügen, so kehrt die Frage, wie wir sie anzusehen haben, dennoch zurück. Man könnte ferner sagen, die Wahrheit selbst, und die Beweisführung für sie seien verschiedene Dinge, und jene sei von dieser unabhängig, wie z. B. der Glaube, daß Jesus ein göttlicher Gesandter sei, nicht gerade von den Anwendungen alttestamentlicher Stellen auf ihn im N. T. abhänge, oder das Dogma von der Auferstehung und Unsterblichkeit nicht gebunden sei an die Beweise, die Matth. 21, 31. 1 Kor. 15. dafür angeführt werden*); dennoch aber sind nicht alle beweisende Sätze als unverbindlich zu betrachten. Vielmehr müssen die Sätze, welche nach dem Willen des Sprechenden oder Schreibenden argumenta ad veritatem enthalten, zur Lehre gerechnet werden, da die Wahrheiten mit einander in einem abhängigen Verhältnisse stehen. Denn wer wollte z. B. läugnen, daß der Beweis Matth. 5, 45. „denn er lässet seine Sonne aufgehen über Böse und Gute ꝛc." nicht auch einen Satz enthalte, den Jesus als wahr aussprechen wollte? Oder wer wollte die Gründe, die Jesus Matth. 6, 1—8. anführt, nicht für religiöse Wahrheiten halten? — Allerdings aber muß man von der Religionslehre die Sätze sondern, welche argumenta ad hominem enthalten, oder solche Sätze, welche Jesus und die Apostel aus dem Ideenkreise ihrer Hörer und Leser entlehnen und daran ihre Lehren, Ermahnungen anknüpfen, weil dieses zur Accommodation in der Form gehört. (S. §. 42.). Nur ist es oft schwierig, zu beweisen, daß man wirklich nur ein argumentum ad hominem, und nicht ad veritatem vor sich habe, das heißt, daß nicht der Beweisführende die Vorstellung, aus welcher er argumentirt, auch für richtig gehalten und selbst getheilt habe. Man wird zwar argumenta ad hominem in den Fällen annehmen dürfen, wenn sie besondere Meinungen derjenigen, die belehrt werden sollen, enthalten, welche sich außerdem in der Lehre des N. T. nirgends finden, z. B. daß das Gesetz Mosis durch die Engel gegeben sei Hebr. 2, 2. Gal. 3, 19., die Sage Jud. v. 9., die Argumentation Hebr. 7, 5—10.[211]); wenn die Beweise nach dem Geschmacke

---

*) Dieß ist neuerlich besonders gezeigt worden in der „Hermeneutik Christi und der Apostel", von Döpke. 1ster Theil. 1829. 8.

211) Wenn Jesus Matth. 18, 10. zu den Juden sagt, daß die Kinder

der Leser gebildet, aus ihrem Ideenkreise genommen sind, und nur künstlich oder bildlich auf eine Lehre bezogen werden, wie Galat. 4, 22—31. und viele auf Jesum bezogene Anführungen aus dem A. T. in den Evangelien und Episteln; wenn die Beweise Sätze enthalten würden, welche andern bestimmten Sätzen der göttlichen Offenbarung widersprechen, z. B. Joh. 10, 34 f., aus welcher Stelle, wenn man in ihr ein Argument ad veritatem suchen wollte, folgen würde, daß auch die alttestamentlichen Personen, πρὸς οὓς ὁ λόγος τοῦ θεοῦ ἐγένετο, Götter gewesen wären. Daß aber diese Kennzeichen der Beweise ad hominem nicht überall ausreichen, legt sich bald an den Tag, und man muß daher darüber andere Bestimmungen treffen. (S. §. 42.).

Ferner kommen 4) die partikulären Sätze in Betrachtung, deren sich eine große Anzahl im N. T. findet, d. h. solche Sätze, die für die Person, der sie gesagt werden, bestimmt sind, und sich auf ihre Beschaffenheit und Verhältnisse beziehen, wohin auch alle Sätze gehören, die, obgleich Mehrern, Vielen gesagt, doch zunächst sich auf die Umstände der Zeit und des Orts beziehen (das Locale und Temporelle). Daß solche Sätze im N. T. enthalten sind, und daß man sie nicht geradezu als Sätze für alle Zeiten und so, wie sie lauten, in die Religionslehre aufnehmen könne, ist nicht nur schon von den ältern Kirchenvätern[212]), sondern auch von den symbolischen Büchern und

---

die erhabensten Engel zu Schutzgeistern hätten, so ist dieses wohl auch nur ein Argument ad hominem, um den Hörern, mit denen Jesus sprach und die an Schutzengel glaubten, den Gedanken zu bewahren, daß Kinder Gott eben so theuer seien, als Erwachsene. Denn nirgends wird weiter in dem Unterrichte Jesu der Schutzengel gedacht.

212) Tertull. de praescript. c. 8.: „Omnia quidem dicta domini omnibus posita sunt, quae per aures Iudaeorum ad nos transierunt; sed pleraque in personas directa non proprietatem admonitionis nobis constituerunt, sed exemplum.“ Ders. de monogamia, c. 14.: „Nunc si et absolute apostolus (Paulus) permisisset in fide admisso matrimonio nubere: proinde fecisset quemadmodum et caetera, quae adversus formam regulae suae pro conditione temporum gessit, circumcidens Timotheum etc. Vergl. Dens. de exhort. cast. c. 4. Auch Origenes rechnet das, was Paulus 1 Korinth. über die Ehe sagt, zu den temporellen Vorschriften.

unsern Theologen anerkannt worden[213]). Denn in solchen Fällen wird das, was der Sprechende sagt, von besondern Umständen bestimmt, kann also auch nur unter diesen Umständen richtig und anwendbar sein; ja es würde sogar ein Mißverständniß des Sprechenden und ein Unrecht gegen ihn sein, wenn man das von ihm für ein oder mehrere Individuen oder für Zeit und Ort Gesagte, als allgemeinen Satz auffassen wollte. Das Locale und Temporelle aber wird entweder aus der eigenen Angabe des Sprechenden, daß er blos für Personen und Umstände rede, erkannt, wie Paulus 1 Kor. 7, 29. ausdrücklich sagt, daß er die Rathschläge in Betreff des ehelosen Lebens nur der Zeitumstände wegen gebe; oder es ergiebt sich daraus, daß der Sprechende nur mit einer oder einigen Personen spricht, und die Rede nur an sie richtet[214]); oder es erhellt endlich aus der Veranlassung, und der offenbaren Beziehung des Ausspruchs auf

---

213) Ueber die symb. Bücher s. §. 15. Anmerk. 10. 11. — (Luther sagt bei der Auslegung zu Jonas 1, v. 4.): „wir müssen nicht darnach fragen, ob etwas in der Schrift Gottes Wort sei; sondern ob **uns** dasselbige sei gesagt oder nicht, und alsdann desselbigen uns annehmen oder nicht.“ Und in seinem „Unterricht, wie man sich in Mosen schicken soll,“ heißt es: „Man muß mit der Schrift säuberlich handeln und fahren. Das Wort ist in mancherlei Weise geschehen vom Anfang. Man muß nicht allein ansehen, ob es Gottes Wort sei, ob es Gott geredet habe; sondern vielmehr, zu **wem** es geredet sei; **ob es dich treffe oder einen andern**. — Den Unterschied sollen wohl merken, fassen und zu Herzen nehmen die **Prediger**, ja alle Christen.“ — Von den Neuern s. **Döderleins** christl. Religionsunterricht, 2ter Thl. S. 138 ff. **Storr**: de sensu historico; in s. opusc. acad. Vol. I. C. L. **Nitzsch**: de iudicandis morum praeceptis in N. T. a communi omnium hominum ac temporum usu alienis, 2 programm. Viteb. 1791 f. 4. **Reinhards** Moral, 1ster Bd. §. 12. **Dess**. opusc. academ. Vol. I. p. 191 sqq. **Lang** in Flatts Magaz. 7tes St. S. 1 ff. 9tes St. S. 99 ff. **Meyers** Preisschrift: „Beitrag zur endlichen Entscheidung der Frage: „in wiefern haben die Lehren und Vorschriften des N. T. eine blos locale und temporelle Bestimmung ꝛc.“ Hannov. 1806. 8.

214) So z. B. die Reden Jesu an die Apostel insbesondere, denen er als Aposteln manches zur Pflicht macht, oder manches verheißt, was sich auf ihr apostolisches Amt bezieht, und also nicht alle Menschen angehet, z. B. Matth. 21, 21. 22. K. 28, 19. 20.; das Meiste, was sich Kap. 14—16. im Evang. Johannis findet; die Rede Jesu Matth. 19, 21., die das Verlassen des Eigenthums nicht von allen Menschen, sondern nur von denen verlangt, welche damals ihn als künftige Lehrer begleiten wollten.

besondere Verhältnisse[215]). Dieses ist besonders in den apostolischen Briefen zu beherzigen, die fast alle eine locale und temporelle Veranlassung, folglich auch einen gleichen Zweck haben. Indessen sind doch diese particulären Sätze nicht gradezu zu übergehen, weil oft bei ihnen ein allgemeiner Satz vorausgesetzt wird, der allerdings zur Religionslehre gehört, und der sich zu dem particulären wie Obersatz zum Untersatz verhält, und also durch den particulären zugleich anerkannt und ausgesprochen ist[216]).

§. 42.

Gebrauch der dogmatischen Sätze. (Accommodation.)

Endlich 5) fragt es sich, wie die aufgefundenen dogmatischen Sätze zu gebrauchen seien, ob man sie alle ohne Ausnahme in die christliche Religionslehre aufzunehmen habe oder nicht.

So viel ist sogleich klar, daß, wo Jesus und die Apostel

---

215) Manche Sätze sind allgemein ausgedrückt und doch particulär So Matth. 19, 23. 29., wo der Reichthum nicht überhaupt als ein Hinderniß der christlichen Religiosität aufgestellt wird, sondern als ein Hinderniß des Zutritts zur Gesellschaft der Jünger Jesu, wie man aus der Veranlassung dieser Rede v. 21 ff. sieht; Matth. 10, 34 ff., wo nicht die allgemeinen Wirkungen des Christenthums, sondern, wie der ganze Zusammenhang zeigt (s. v. 40. 41.) die Wirkungen, welche dasselbe zunächst in der Apostel Zeit für sie und die erstern Bekenner haben werde, dargestellt werden. Dasselbe gilt von Matth. 12, 31 f., wo nur von denen, die Augenzeugen der Wunder Jesu waren, die Rede ist, und Gal. 3, 13., wo Paulus von seinen Mitchristen aus dem Judenthum, Jak. 5, 14., wo der Apostel von einer Gewohnheit seiner Zeit redet, Apost. 15, 20. 29., wo die Verordnung an die Heiden offenbar die Absicht hat, das Anstößigste, was Judenchristen am wenigsten verziehen, von den Heidenchristen zu entfernen.

216) So liegt in dem Rath 1 Kor. 7. über die Ehelosigkeit der allgemeine Satz: daß der Christ darüber wachen müsse, daß seine äußerlichen Verhältnisse ihm nicht zu Hindernissen der Religiosität werden, und daß, wenn er sich nicht zu beherrschen wisse, es ihm obliege, diesen Verhältnissen lieber zu entsagen. So ist der Ausspruch Jesu Matth. 10, 32. 33. zwar unmittelbar den Aposteln und Jüngern gesagt, aber er setzt den allgemeinen Grundsatz voraus, daß es immer strafbar sei, die erkannte Wahrheit zu verläugnen.

es selbst sagen, daß das, was sie sprechen, nicht ihre eigene Ueberzeugung sei, auch der Satz nicht zur Religionslehre gehöre; so z. B. wenn Paulus im Briefe an die Römer im Namen Anderer Einwendungen vorträgt, die er dann widerlegt, vergl. Röm. 7, 13. Gal. 3, 21. 1 Kor. 15, 32. Denn was sie selbst nicht als ihre Ueberzeugung vortragen, das können sie auch nicht von andern dafür angesehen wissen wollen. Hingegen kommen nicht wenige Stellen vor, wo man zweifelhaft sein kann, ob Jesus oder die Apostel nach ihrer eigenen, oder nach ihrer Leser und Hörer Ueberzeugung sprechen, z. B. ob Jesus Matth. 15, 24. nur, wie es scheint, aus der Seele des Weibes, und Matth. 19, 27. aus den Seelen seiner Apostel spricht. Man hat dieß noch im vorigen Jahrhundert auf alle die Lehren auszudehnen gesucht, welche sich vor Jesu und zu seiner Zeit schon unter den Juden erweislich fanden, und behauptet, er habe diese blos aus weiser Oekonomie beibehalten, oder sich nach seinen Zeitgenossen accommodirt. — Die Theorie von der Accommodation fand eben so vielen Beifall[217]), als sie von andern auch wieder bestritten wurde[218]), daher sich eine nähere Prüfung derselben nothwendig macht[219]).

---

217) Vogel in s. Aufsätzen theol. Inhalts, 2tes St. Eckermann in s. theol. Beiträgen, 2ter Bd. 2tes St. K. F. Senf: Versuch über die Herablassung Gottes in der christl. Religion zu der Schwachheit der Menschen, Halle, 1792. 8. W. A. Teller: die Religion der Vollkommnern. Berl. 1792. 8. Dessen Vorrede zur 3ten Aufl. seines Wörterbuchs des N. T. Berl. 1791. 8. Beiträge zur Beförderung des vernünft. Denkens rc. 15tes Heft. Vergl. auch P. van Hemert: über Accommodat. im N. T. Aus dem Holländ. Dortmund und Leipz. 1797. Vergl. Wegscheiders institut. §. 26.

218) Storr, diss. de sensu historico; in s. opusc. acad. Vol. 1. Dess. Dogmatik S. XIV. und S. 192. der ersten Aufl. (K. B. Hauff): Bemerkk. über die Lehrart Jesu. 2. Aufl. Offenb. 1798. und Dess. kleiner Beitrag zur Untersuch. der Fragen: ob und in wie weit es einem weisen Manne überhaupt, und besonders einem göttl. Lehrer, erlaubt sei rc. Bresl. 1791. J. Heringa: über die Lehrart Jesu und seiner Apostel. Aus dem Holländ. Offenb. 1792. W. F. Heß: Briefe über einige theolog. Zeitmaterien rc. Stuttg. 1797. 8. Vergl. die allgem. Biblioth. der neuesten theol. und pädag. Literatur von Schmidt und Schwarz, 5ter Bd. (1801.)

219) Die Kirchenväter brauchen *συγκατάβασις*, condescensio s. demissio, theils von Gott, wenn er sich in der Schrift in seinen Reden, Thun und Anordnungen nach der Fähigkeit der Menschen richtet, damit sie

Die Accommodation eines Lehrers nach seinen Lehrlingen ist im Allgemeinen ein solches Verhalten desselben, nach welchem er sein Lehren und Thun nach der besondern Beschaffenheit (Fassungskraft, Meinungen, Sitten) seiner Lehrlinge einrichtet. Sie kann bald in Handlungen, oder in seinem sittlichen Verhalten sich zeigen, wie uns davon Paulus, Apost. 16, 3., und Petrus, Galat. 2, 11 ff., ein Beispiel geben, bald aber auch im Lehrvortrage. Die erstere gehört in die Moral (Reinhards Moral, 3. Bd. S. 215 ff.), und nur von letzterer ist hier die Rede. Da man am Lehrvortrage die Form oder Art des Unterrichts, und die Materie oder den Inhalt des Unterrichts unterscheiden kann; so zerfällt die Accommodation im Lehrvortrage in zwei Hauptarten: Accommodation in der Form, und Accommodation in der Materie.

Die Accommodation in der Form des Unterrichts besteht in der Wahl einer solchen Lehrmethode, welche nicht an sich die vollkommenste, sondern nach der besondern Beschaffenheit der zu Belehrenden eingerichtet ist. Diese ist jedem Lehrer und auch dem Dolmetscher einer Offenbarung erlaubt, daher wir sie auch von Jesu und den Aposteln angewendet finden[220]). Zu ihr gehört 1) der Styl und Vortrag, dessen sich Jesus und die Apostel bedienten: nämlich die populäre Darstellung, die Einkleidung der Wahrheit in Allegorien, Gleichnisse, kurze Sentenzen u. s. w. 2) Die Erläuterungen, welche aus dem Ideenkreise der Lehrlinge und den Verhältnissen ihres Lebens entlehnt, und für sie die faßlichsten sind, z. B. die Vergleichung der

---

verstehen und thun können, was sie sollen, und wenn er weniger fordert, als er fordern könnte, theils von der Art des Disputirens, wo man etwas, was man selbst für falsch hält, sagt oder thut, wie Paulus, Apost. 16, 3., was sie κατ᾽ οἰκονομίαν disputiren nannten, z. B. Clem. Alex. strom. lib. VII, §. 9. S. Ernesti, neue theol. Bibl. 4ter Bd. S. 437 ff. Reinhard in s. opusc. acad. Vol. I. p. 475 sqq. F. A. Carus: diss. historia antiquior sententiarum ecclesiae graecae de accommodatione Christo inprimis et apostolis tributa. Lips. 1793. 4.

220) Was überhaupt hierin moralisch erlaubt oder nicht erlaubt sei, und daß sich die positive Accomodation in der Materie mit der Pflicht der Wahrhaftigkeit nicht vertrage, ist gut gezeigt in Mosheims Sittenlehre, 1ster Bd. S. 445 ff. Reinhards Moral, 3ter Bd. §. 295 ff. besonders §. 297. u. Süskind in seiner Forts. des Magaz. von Flatt, 13tes St. S. 1 ff.

christlichen Dinge und Lehren mit denen des A. Test. 3) Die Beweise, welche ein verständiger Lehrer so lange aus zugestandenen Sätzen, wenn diese auch nicht richtig sein sollten, entlehnt (argumenta κατ' ἄνθρωπον), bis die wahren Beweise (argumenta κατ' ἀλήθειαν) mit Nutzen gebraucht werden können. Denn der Gebrauch solcher Argumente ist jedem Lehrer moralisch erlaubt und oft nothwendig, um Vorurtheile zu besiegen, und da die Wahrheit zu empfehlen, wo die argumenta ad veritatem entweder gar nicht gefaßt, oder doch nicht beherzigt werden würden; worauf sich auch Paulus 1 Kor. 3, 1. 2. 9, 20 ff. ausdrücklich beruft. Dieses alles gehört zur Lehrweisheit, und findet sich unbestritten bei Jesu und den Aposteln.

Die Accommodation in der Materie aber ist eine solche Art des Vortrags, durch welche der Lehrer falsche Meinungen seiner Schüler zu billigen scheint, oder wirklich billigt. Sie ist eine negative (dissimulatio), wenn er diese Meinungen nicht bestreitet, sondern sie den Schülern läßt, und sie dadurch zu billigen scheint; und eine positive (simulatio), wenn er sie, ohnerachtet er sie für Irrthümer erkennt, als wahre Sätze in sein Lehrsystem mit aufnimmt, und seine Schüler in solchen Irrthümern bestärkt. — Die negative Accommodation ist jedem Lehrer erlaubt, darf aber nicht länger dauern, als es nothwendig ist, als sie sich unschädlich zeigt, oder als es die Beförderung der Wahrheit fordert, und muß später durch Darlegung der Wahrheit beseitigt werden. Sie ist kein Betrug, denn sie hat nicht die Absicht zu schaden; sie ist keine Lüge, denn sie entsteht nicht aus Bosheit; sie ist keine Heuchelei; denn sie zeigt keine studirte falsche Außenseite, um eigennützige Absichten zu erreichen. Wir finden sie daher auch bei Jesu, der nicht alle Wahrheiten auf einmal vortrug, sondern noch manches verschwieg, wofür er die zu Unterrichtenden noch nicht reif fand; s. Joh. 16, 12. So verschwieg er es Anfangs dem Volke, daß er der Messias sei, um bei den noch ganz sinnlichen Erwartungen des Volks keine politischen Unruhen (Joh. 6, 15.) zu erregen. So ließ er seinen Schülern noch manche falsche Vorstellung, welche nicht sogleich ausgerottet werden konnte, ohne sie mit Nachdruck zu bestreiten, wie wir aus Luk. 24, 21. Apost. 1, 6. K. 10, 10 ff. V. 28 bis 34. schließen müssen. Auch Paulus bediente sich dieser Accommodation, und empfahl sie auch Andern, 1 Kor.

3, 1. 2. 9, 20 ff. 8, 9 ff. Röm. 14, 1 ff. vergl. Hebr. 5, 11 bis 14.

Die positive Accommodation in der Materie des Unterrichts ist es aber[221]), welche man in der Behauptung annimmt, daß Jesus und die Apostel die religiösen Meinungen ihrer Zeitgenossen (vom A. T., den Dämonen und Engeln, dem heiligen Geiste, der Versöhnung durch Opfer, dem Messias, der Auferstehung, dem Gericht rc.) aus Schonung in ihre Religionslehre mit aufgenommen und sie, ob sie gleich die Unwahrheit derselben erkannt hätten, doch mit vorgetragen, und von der erleuchteten Nachwelt die Absonderung derselben von der wahren Religionslehre erwartet hätten. Man würde bei dem Streite hierüber wohl der Wahrheit näher gekommen sein, wenn man die positive Accommodation in dem Materiellen des Unterrichts nicht so ausschließend von der moralischen Seite aufgefaßt und das Wesen desselben darein gesetzt hätte, daß Jesus und die Apostel die Falschheit mancher Lehren gar wohl eingesehen, aber sie doch als göttliche Lehren vorgetragen und ihre Zeitgenossen darin bestärkt hätten. Dadurch stellte man alles auf die Frage: welche subjective Erkenntniß Jesus und die Apostel gehabt oder nicht gehabt hätten? eine Frage, die nicht nur an sich sehr schwierig zu beantworten ist, sondern es noch mehr dadurch wird, daß wir von Jesu selbst nicht einmal etwas Schriftliches haben, und die Schriften der Evangelisten, besonders aber die Briefe der Apostel, zunächst für Zeitgenossen und mit Beziehung auf deren Vorstellungen abgefaßt sind. Die Behauptung: daß Jesus und die Apostel sich der Falschheit gewisser Lehren, die sie mit vorgetragen hätten, selbst gar wohl bewußt gewesen seien, ist, weil sie ein inneres Factum betrifft, worüber die Nachwelt nie vollkommen urtheilen kann, eben so schwer zu beweisen als zu widerlegen.

---

221) Sie läugnet Origenes, wenn er comment. in Ioann. Tom. 27. §. 23. den Vorwurf der Juden (Joh. 8, 48.), daß Jesus ein Samariter sei, so erklärt: sie hätten damit sagen wollen: τὸν σωτῆρα μὴ ἀπὸ διαθέσεως (mit eigener Ueberzeugung) τὰ περὶ μέλλοντος αἰῶνος καὶ τὰ περὶ κρίσεως καὶ ἀναστάσεως διδάσκειν, προσποιήσεως ἕνεκεν, κατὰ τὸ ἔνδοξον καὶ ἀρέσκον τοῖς Ἰουδαίοις τὰ περὶ ἀναστάσεως καὶ τῆς αἰωνίου ζωῆς προφερόμενον.

Was 1) den Beweis jener Behauptung betrifft, so würde er möglich sein, wenn man nachweisen könnte, daß Jesus, wie Clemens von Alex. behauptet, anders vor dem Volke und anders im geheimen Unterrichte gegen seine Apostel gesprochen, und letztern das wahre Licht (die Gnosis, Religionsphilosophie) gegeben habe. Davon finden sich aber im N. T. keine Spuren; nur dieses sieht man, daß Jesus den Aposteln den bildlichen Sinn einiger Gleichnißreden näher aufschloß. Andere Schriftstellen aber finden sich eben so wenig, aus welchen sich jene Behauptung mit Sicherheit ergäbe[222]). In Rücksicht des Apostels Paulus berief man sich auf 1 Kor. 3, 1. 2. 9, 20 ff. Apost. 16, 3. so wie auf das Verhalten des Petrus, Gal. 2, 11 ff. Daß aber Paulus Irrthümer seiner Lehrlinge mit in seine Lehre aufgenommen habe, sagt er wenigstens nicht, und es ist seinem sonstigen Charakter gar nicht angemessen. Man hat vielmehr alles Recht, seine Worte auf seinen nach Umständen verschiedenen Lehrvortrag, wovon die Apostelgeschichte die einleuchtendsten Beispiele enthält, besonders aber auf seine Bequemung nach der Lebensweise und den Sitten derer, die er gewinnen wollte, und die Geduld mit ihren Irrthümern, denen sie nicht so leicht entsagen konnten, zu beziehen, wie Apost. 16, 3. Röm. 14, 1 ff. 1 Kor. 8, 9 ff. Beispiele geben. Eben so wenig beweiset das Factum, daß die Apostel die Heiden erst später zum Christenthume zuließen und vom mosaischen Gesetz dispensirten; denn sie accommodirten sich bis dahin nicht nach den Juden, sondern waren selbst von der Zulassung der Heiden und der Aufhebung des mosaischen Gesetzes noch nicht überzeugt, handelten also nach einer in diesem Punkte noch unvollkommenen Erkenntniß. — Mehr Schein hatte es, wenn man sich darauf berief, daß man ja von einem gewissen Theile der christlichen Lehre nachweisen könne, daß er schon in Zoroasters System, in der jüdischen

222) Man glaubte Matth. 11, 14. ein Beispiel zu finden, indem hier Jesus dem Wahne der Juden von Elias Ankunft nachgebe. Die Stelle ist aber gerade gegen die Accommodation, denn Jesus sagt ja nicht: ja, Elias wird kommen! sondern: er ist schon gekommen, ihr müßt Johannes den Täufer dafür annehmen. Er substituirte also der Volksmeinung etwas Anderes, und widersprach der Erwartung von einem Wiedererscheinen des Elias selbst.

Theologie nach dem Exil und der alexandrinischen Religionsphilosophie gefunden werde; daß folglich dieser Theil der christlichen Religionslehre vor Jesu vorhanden gewesen, von ihm vorgefunden, und also nicht aus Offenbarung erkannt worden sei. Wenn also Jesus und die Apostel diese Lehren mit beibehalten hätten, so sei es geschehen, nicht weil sie dieselben für wahr gehalten hätten, sondern weil sie nicht zu sehr gegen den Glauben des Volks hätten verstoßen wollen. Daß aber das Letztere nicht bewiesen ist, und aus jenem nicht folgt, leuchtet von selbst ein, und der Beweis, daß Jesus und die Apostel jene Lehren deßwegen für falsch gehalten haben müßten, weil sie dieselben als aus einem fremden, nicht geoffenbarten Religionssystem entsprungen erkannt hätten, kann nicht befriedigend geführt werden. Denn erstlich fanden sie alles, was man dahin rechnet, als die Lehren von den Engeln, dem Satan, der Auferstehung, dem Gericht u. s. w. schon in dem A. Test., besonders in den nach oder im Exil geschriebenen Büchern, also in der *γραφὴ θεόπνευστος*. Sodann waren sie weit davon entfernt, alle Religionskenntniß anderer Völker gradezu für Irrthum zu erklären. Denn nicht nur erkennt Paulus Röm. 1, 19 f. 2, 14 f. an, daß die menschliche Vernunft auch unter den Heiden fähig sei, Gott und das Sittengesetz zu erkennen, sondern Johannes dehnt auch Evang. 1, 9. die Wirksamkeit des erleuchtenden göttlichen Logos, eben so wie Clemens von Alex., Origenes und andere der ältesten Väter, auch auf die andern Völker neben dem israelitischen Volke aus. Eben so wenig mag jene Behauptung durch die Bemerkung zu erweisen stehen, daß sich über manche Gegenstände ein doppelter Lehrtypus im N. T. finde, ein reinerer und ein judaisirender (Wegscheiders institut. §. 26 f.); denn daraus würde immer noch nicht folgen, daß der Schriftsteller, bei welchem wir den letztern Lehrtypus finden, ihn nur zum Schein angenommen habe.

So schwierig es aber ist, jenen Satz, daß Jesus und die Apostel sich der Falschheit gewisser Lehren bewußt gewesen wären und sie dennoch vorgetragen hätten, zu beweisen; so schwierig ist es auch 2), ihn aus dem N. Test. selbst zu widerlegen. Man berief sich darauf, a) daß es einem Lehrer göttlicher Offenbarung moralisch nicht erlaubt sei, sich auf diese Art zu accommodiren. Zeitgenossen und Nachwelt könnten die Kenntniß der

Offenbarung nur aus seinen Worten schöpfen. Man müsse also aus seinen Aussprüchen erkennen können, was er als wahr wirklich gelehrt habe, wenn nicht der Endzweck der Offenbarung verfehlt werden solle. Jesus und die Apostel hätten uns daher Kennzeichen geben müssen, an denen wir das Unächte in der Offenbarungslehre von dem Aechten unterscheiden könnten. Solche Kennzeichen hätten sie uns nirgends gegeben, und in der Philosophie könnten wir sie auch nicht suchen, weil die Vernunft, wenn sie offenbar Falsches in der Offenbarung fände, nicht auf Accommodation, sondern auf Falschheit der ganzen Offenbarung zu schließen berechtigt sein würde. — Diesem Grunde stehet aber das entgegen, was wir, gerade durch die Bibel selbst geleitet, über den Stufengang der Offenbarung, über die Fortbildung der religiösen Ideen, und über die Nothwendigkeit, daß sich die Offenbarung an die vorhandene religiöse Bildungsstufe und an die Weltanschauung eines Zeitalters anschließen müsse, gesagt haben. Auch dürfte dieser Grund leicht zu viel beweisen, und auch die negative Accommodation in der Materie und alle Accommodation in der Form ausschließen, die doch erweislich im N. T. vorhanden ist. Auch möchte er wohl dem Vorwurf, eine petitio principii einzuschließen, ausgesetzt sein. Daß es aber, unbeschadet des göttlichen Ansehens der christlichen Lehre, ein Princip zur Beurtheilung derselben gebe, davon am Schlusse dieses Paragraphen; wo sich auch der Grund erledigen wird, den man hierbei anführte, nämlich b) daß Gott und Jesus im Falle einer bewußten Accommodation die Dauer jüdischer Irrthümer verewigt, und sie unter viele Völker, die noch nichts davon gewußt hätten, verbreitet haben würden. Auch würde dieser Grund den Stufengang göttlicher Offenbarung, der doch erweislich vorhanden ist, und die Anordnung des ganzen mosaischen Gesetzes gleichfalls als mit dem Begriffe der Offenbarung unverträglich darstellen. Dasjenige aber, was man als durch das Christenthum verbreitete Irrthümer auszeichnen möchte, als der Glaube an versöhnende, genugthuende Opfer, an gute und böse Dämonen, an Söhne Gottes, an die Wirkungen des erleuchtenden Geistes Gottes, an die Unterwelt, an ein künftiges Gericht und Ende der Welt, war nicht blos Glaube der Juden, sondern der ganzen alten Welt, in welche das Christenthum eintrat; ja diese Dogmen dürften sich, wenn auch etwas anders modi-

ficirt, in den Volksreligionen aller Länder und Zeiten wieder finden.

Man könnte aber zur Widerlegung des Satzes, daß Jesus und die Apostel die Falschheit des jüdischen Volksglaubens gar wohl erkannt, ihn aber nur, um das Volk zu gewinnen, mit vorgetragen hätten, auch c) darauf verweisen, daß für diesen Zweck die Annahme einer Accommodation nicht nothwendig erscheine, indem es ja unter den Juden und Griechen zu Jesu Zeit viele gegeben habe, welche sich bereits über die Dogmen des Volks erhoben gehabt hätten. Die Sadducäer hätten nicht an gute und böse Geister, an Auferstehung und Gericht geglaubt, und die aufgeklärten Palästinenser und die Alexandriner die Vorstellungen des gemeinen Volks von dem Messias nicht getheilt. Jesus und die Apostel hätten daher mit der Sprache herausgehen können, wie Jesus auch mit der Sabbathsfeier und der levitischen Reinigkeit gethan habe, so wie auch die Apostel die Beschneidung und die Beobachtung des mosaischen Gesetzes abgeschafft hätten. Dagegen aber läßt sich wieder erinnern, daß Pharisäer und Sadducäer von Josephus selbst als philosophische Secten bezeichnet werden, die also den Volksglauben auf keine Weise bestimmten, und daß für Jesus und die Apostel hier, wo es auf eine Wirkung ins Große, auf die Völker selbst, ankam, die Parteimeinungen der Gelehrten keine Stütze dargeboten hätten, sondern daß sie von der ganzen religiösen Denkart ihres Zeitalters, wie sie sich bei Juden und Griechen kund that, ausgehen mußten. Die, welche nicht an eine übersinnliche Welt neben der materialen, nicht an Gericht und Vergeltung, nicht an den Messias und das neue Leben des Geistes, das er erwecken sollte, glaubten, die waren ohnehin für die Religion und für die große religiöse, durch Christum zu bewirkende Umwandlung verloren. Die Aeußerung Jesu über die Sabbathsfeier und die levitische Reinigkeit betraf aber nicht Gegenstände religiöser Speculation, sondern das moralische Leben, und die Verfügung der Apostel über das mosaische Gesetz sprach nicht die Judenchristen von der Verbindlichkeit, dasselbe zu halten, los, sondern sprach nur aus, daß die Heidenchristen nicht zur Beobachtung desselben angehalten werden sollten.

Eben so wenig entscheidend ist es, wenn man d) sagt: Jesus und die Apostel hätten die Lehren, bei denen man Accom-

modation annehmen wolle, stets auf dieselbe Weise vorgetragen, auch wenn sie Leute von sehr verschiedener Geistesbildung vor sich gehabt hätten. Man finde nicht, daß Jesus bei den Sadducäern die Geister geläugnet, oder bei den Pharisäern die Seelenwanderung gebilligt, oder die Samariterin anders gelehrt habe, als die Juden. Eben so habe Petrus an die 3000, welche sich beim Pfingstfeste bekehrten, nur eine und dieselbe Rede gehalten, den Samaritern (Apost. 8, 15 ff.) und dem Cornelius (Apost. 10, 33 ff.) nichts Anderes vorgetragen, als den Juden, und auch Paulus sei, was die Sache betreffe, sich überall gleich geblieben, und habe sich vor Juden und Griechen, Königen, Landpflegern und Obrigkeiten immer zu denselben Glaubensansichten bekannt, und daher auch geklagt (1 Kor. 1, 20 – 31.), daß das Evangelium von Jesu dem Gekreuzigten Juden und Griechen anstößig sei. Auch hier aber kann man erinnern, was schon vorhin bemerkt wurde, daß es Jesu und den Aposteln auf die Meinungen Einzelner und der Parteien nicht ankommen konnte, und daß sie die ganze Denkungsart ihres Zeitalters berücksichtigen mußten. Noch mehr aber gehört hierher die Bemerkung, daß ihre öffentlichen Reden keine Glaubensbekenntnisse waren, sondern Ausführung des Thema's, daß Jesus von Nazareth der von den Propheten Verheißene sei, an den man glauben müsse, wenn man selig werden wolle. Dieser Lehrsatz konnte natürlich nirgend eine Veränderung erleiden, und so mußte es sich auch Paulus gefallen lassen, daß Juden und Heiden sich daran ärgerten, daß der, den er als Erlöser der Welt verkündigte, die Strafe des Kreuzes getragen habe.

Endlich könnte man zur Widerlegung des obigen Satzes sich auch darauf berufen, daß e) Jesus Joh. 15, 15. sage, daß er seine Apostel alles gelehrt habe, daß auch Johannes sich 1 Br. 2, 20. auf diesen vollkommenen Unterricht berufe, daß Paulus von seinen Ephesern (Kap. 4, 13 – 21.) erwarte, sie würden sich von keinen Irrthümern mehr bethören lassen, und daß auch die Stellen Apost. 20, 20 – 32. Gal. 1, 8. 9. die Vollendung des christlichen Unterrichts voraussetzten, folglich jede Veränderung der von den Aposteln erhaltenen Lehre für unstatthaft erklärten. Was aber Gal. 1, 8. 9. betrifft, so bezieht sich diese Stelle auf die judaisirenden Lehrer, welche den Christen in Galatien die Beobachtung des mosaischen Gesetzes aufdringen

wollten; Apost. 20, 20—32. enthält nur Ermahnungen zu einem moralischen Verhalten und fester Treue gegen Jesum; Ephes. 4, 13 ff. enthält nur Warnung vor dem Rückfall in die vorigen Laster. Was aber Joh. 15, 15. und 1 Joh. 2, 20. 27. betrifft, so liegt in diesen Stellen allerdings, daß alles, was erforderlich sei, um den ganzen Kreis religiöser Ideen zum Bewußtsein und zum Leben zu bringen, durch Christum gegeben, mithin (was auch anderweitige Stellen sagen) weitere Offenbarung nicht zu erwarten sei; aber es ist auch bei der Behauptung der Accommodation gar nicht davon die Rede, daß der Offenbarung etwas fehle, sondern daß im N. T. die Offenbarung Zusätze empfangen habe, die man fallen lassen müsse. Uebrigens wird in jenen Johanneischen Stellen das intensive Wachsthum an Erkenntniß (zu dem auch andere Stellen ermahnen) nicht ausgeschlossen, da ja auch außerdem die Apostel ihre Lehrbriefe hätten überflüssig finden müssen. Denn daß Jesus Joh. 15, 15. mit den Worten *πάντα ἃ ἤκουσα παρὰ τοῦ πατρός μου ἐγνώρισα ὑμῖν*, nicht gemeint habe, seine Apostel bedürften nun keines Wachsthums in der Erkenntniß mehr, erhellt offenbar aus Kap. 16, 12. 25., wo er sagt, daß sie vieles noch nicht wüßten, und aus der Verheißung des Geistes, der sie über alles belehren solle.

Aus diesem allen also ergiebt sich, daß, wenn man die Accommodation auf das subjective Bewußtsein Jesu und der Apostel, daß eine von ihnen vorgetragene Lehre falsch oder wahr sei, bezieht, man den Streit auf einem Boden führt, auf welchem er schwerlich beendiget werden kann. Besser also wird man die ganze Streitfrage auf die göttliche Offenbarung selbst und deren Stufengang beziehen, wo sie nur den einen Sinn haben kann: ob die göttliche Offenbarung durch Christum von den damals vorhandenen und allgemein verbreiteten religiösen Ansichten ausgegangen, an dieselben sich angeschlossen, aus ihnen eine reinere Erkenntniß entwickelt, und sich derselben als Mittel bedient habe, um das damalige Zeitalter, und durch dieses die Nachwelt zu einer richtigern Erkenntniß zu führen? — Diese Frage ist aber durchaus zu bejahen. — Es ist schon oben §. 22. bemerkt worden, daß die Wirkung des erleuchtenden Paraklets, den Jesus verhieß, keine gewaltsame, plötzliche, sondern eine allmälige war, daher man nicht einwenden kann, daß nach Empfang des Paraklets

bei den Aposteln sogleich ein Licht der Erkenntniß entstanden sei, das keinen Zuwachs mehr erlaubt habe. Man sieht, wie langsam Petrus (Apost. 10.) sich von dem Vorurtheil, welches den Heiden den Himmel verschloß, losrang, wie allmälig die Einsichten des Apostel Paulus reiften, und welche Ueberlegungen es kostete, ehe der Beschluß Apost. 15. über die Befreiung der Heidenchristen vom mosaischen Gesetze zu Stande kam. Auch konnten die Apostel das ihnen durch die Erleuchtung Gegebene nur subjectiv auffassen und sich aneignen, d. h. nach Maaßgabe ihrer frühern Einsichten und Ueberzeugungen, daher sich bei ihnen nothwendig auch ein verschiedener Lehrtropus ausbilden mußte, wie wir ihn auch im N. Test. finden. Ueberhaupt aber mußte das Christenthum, da es eine frühere Offenbarung vorfand, an diese, so wie an die religiösen Grundansichten und an die Weltanschauung des ganzen Zeitalters sich anschließen. Außerdem würde es keinen Punkt in dem Gemüthe jenes Zeitalters gefunden haben, an den es sich hätte anknüpfen können; es würde von seinem Zeitalter als etwas Fremdartiges, gleichsam Unorganisches, nicht aufgenommen, sondern ausgestoßen worden sein. So wie ein lebendiger Organismus sich nur das Homogene aneignet; so auch das religiöse und geistige Leben eines Zeitalters. Die göttliche Offenbarung durch Christus und die Apostel mußte sich also als ein Homogenes an das religiöse Leben des Zeitalters anschließen, wie dieses auch in den Briefen an die Römer und an die Hebräer besonders deutlich offenbar wird.

Wenn man nun aber fragt, woran denn die spätere Nachwelt, woran wir erkennen könnten, was in der christlichen Offenbarung als das Wesentliche festgehalten werden müsse, und was als Hinleitung dazu zu betrachten sei; so ergiebt sich dieses aus dem Hauptzwecke des Christenthums, der kein anderer ist, als die Entwickelung der religiösen Ideen vollständig zu vermitteln, indem diese es sind, welche, wie wir oben in Erwägung des Stufengangs der göttlichen Offenbarung und ihres Verhältnisses zur Vernunft gesehen haben, als das Product einer erziehenden göttlichen Erleuchtung angesehen werden müssen. Es giebt nichts im Christenthume, was nicht am Ende entweder auf die Idee der Offenbarung selbst, oder auf die religiösen Ideen von Gott und seinem Verhältnisse zur Welt, vom göttlichen Gesetz, der Tugend und deren Gegensatz, der Sünde, vom Reiche Gottes,

von der Vergeltung und dem ewigen Leben, als auf sein letztes Ziel zurückkäme. Alles andere ist Darstellung, Hinleitung, Beweis, Lehrtropus einer dieser Ideen; diese sind daher das Regulativ für alles Einzelne, das nur durch seine Verbindung mit einer dieser Ideen seine Wichtigkeit und seinen Einfluß aufs christliche Leben bekommt. Dieses Regulativ ist aber kein fremdartiges, sondern ein göttliches und in der Offenbarung selbst liegendes, indem das Dasein und die Entwickelung dieser Grundideen das Werk göttlicher Erleuchtung ist. Der Lehrtropus, oder das zur Idee Hinleitende, kann nun wohl aus den Vorstellungen der Zeit genommen sein, und mußte sogar daher genommen werden; aber er ist blos das Vermittelnde, nicht das Vermittelte, sondern das letztere, oder das Wesen der Sache, ist die Idee, zu der er leiten, oder die er begründen und verbreiten sollte. Beides scheidet sich wie in der Mathematik die Factoren und das Product. Das letztere ist der Zweck, die erstern sind das Mittel, und können verschieden sein, ohne das Product zu ändern. Wenn daher z. B. ein von der Vorstellung, daß die Seelen der Menschen in einer Unterwelt in dem Zustande des Todes zur Strafe ihrer Sünden gehalten würden, befangenes Zeitalter belehrt wird, daß diese Strafe durch Jesu Tod aufgehoben, und nun ein ewiges Leben bei Gott zu hoffen sei; so ist die Vorstellung von der Aufhebung jener Strafe als ein Factor des Glaubens an ein ewiges Leben anzusehen, und dieser Glaube ist das Product, das Ziel des Ganzen, zu dem daher auch eine andere Lösung gesucht werden kann.

§. 43.

Systematische Verbindung der Sätze.

Wenn man nun weiß, was man vom N. T. zu Bestimmung der geoffenbarten Glaubenslehre brauchen kann und darf; so fragt es sich: wie wohl die Glaubenssätze des N. T. zum Behuf einer Religionslehre zu brauchen seien? Denn der Stoff der geoffenbarten Glaubenslehre liegt im N. T. zerstreut, weil die Verf. desselben die Lehre Jesu nicht im Zusammenhange, sondern in einzelnen zerstreuten Sätzen vortragen. Man muß daher die einzelnen im N. T. befindlichen Stellen, die von einer gewissen Lehre handeln (dicta probantia), sammeln, vergleichen, durch einander bestimmen, und die in ihnen liegende Glau-

benslehre herausnehmen [223]). Die dadurch gewonnenen dogmatischen Sätze sind dann zusammen zu stellen, auf allgemeinere leitende Begriffe (notiones directrices) zurück zu bringen [224]), diese nach einigen allgemeinen Hauptwahrheiten (articuli fidei) zu ordnen, und das Ganze ist endlich in einen systematischen Zusammenhang zu stellen.

Die Schriftstellen können einen Satz entweder mit ausdrücklichen Worten (z. B. θεὸς ἦν ὁ λόγος Joh. 1, 1.) enthalten (dicta prob. κατὰ τὸ ῥητόν); oder ihn implicite lehren, in wiefern er nämlich durch eine richtige Schlußfolge (κατὰ τὴν διάνοιαν sc. scriptoris) daraus hergeleitet werden kann. Die Beweise der letztern Art verwarfen nicht nur die Mennoniten, sondern besonders die Jesuiten, welche, um den Protestanten die Unentbehrlichkeit der Tradition und der Schlüsse der Concilien fühlbar zu machen, verlangten, sie sollten alle Sätze der Dogmatik wörtlich in der Schrift nachweisen *). Aber man kann die Beweise κατὰ τὴν διάνοιαν allerdings gebrauchen. Denn a) bedienen sich Jesus und die Apostel oft des A. T. auf diese Weise, z. B. Matth. 22, 31 f., und b) zeigt die Logik, daß es allerdings erlaubt sei, aus einem wahren Satze andere specielle wahre Sätze abzuleiten, oder von der Wahrheit des einen Satzes auf die Falschheit des Gegensatzes zu schließen u. s. w. So folgert auch Jesus Joh. 4, 24. daraus, daß Gott ein Geist ist, daß man ihn auch geistig verehren müsse, und Joh. 3, 36. schließt Jesus von der Wahrheit, daß er allein das Leben gebe, auf die Verwerflichkeit aller andern Mittler. Auch bei Paulus finden sich viele Beispiele dieser Art, und es sind solche Folge-

---

223) Exegetisch sind die gewöhnlichen Beweisstellen behandelt in: (E. F. K. Rosenmüller) Exegetisches Handbuch für die bibl. Beweisstellen in der Dogmatik, 1ster Thl. Leipz. 1795. 8. 2ter Thl. 1ste Abth. 1802. (ist nicht vollendet). G. L. Bauer: dicta class. V. T. notis perpetuis illustrata. Sect. I. II. Lips. 1798. 99. 8. W. A. Teller: Wörterbuch des N. T. 6te Aufl. Berl. 1805. Auch gehören hierher die Lehrbücher der biblischen Theologie.

224) S. F. N. Morus: diss. de formandis notionibus universis in theologia, und diss. de utilitate notion. univers. in theol. Lips. 1782. S. dess. diss. acadd. 1ster Bd.

*) Das Geschichtliche hierüber s. in Walchs Geschichte der Religionsstreitigkeiten außerhalb der luther. Kirche. 1ster Bd. 2tes Kap. §. 12.

rungen um so vielmehr erlaubt, da eine geoffenbarte Wahrheit keiner andern widersprechen darf, welches man durch (richtige) Folgerungen am ersten erkennt. Bei der Sammlung der Beweisstellen ist aber Folgendes zu beobachten *):

1) Es sind zwar alle Stellen zu sammeln, welche von einer gewissen Lehre handeln, aber die wichtigsten, ausführlichsten und deutlichsten, die man deßwegen loca classica, sedes doctrinarum nennt, müssen zu Grunde gelegt, die unbrauchbaren und dunkeln Stellen aber hinweggelassen werden. Denn nicht die Zahl, sondern das Gewicht der Stellen entscheidet: argumenta non numerantur, sed ponderantur.

2) Die Hauptstellen sind zu vergleichen und die in ihnen enthaltenen Lehren auf Hauptbegriffe zurückzubringen, welche das Gemeinschaftliche aller Stellen enthalten; z. B. *χάρις*, *πίστις*, *σωτήρ* u. a. m.

Dabei hat man 3) alle uneigentliche und bildliche Redensarten in eigentliche aufzulösen, und die allgemeinen Gedanken, die ihnen zu Grunde liegen, sorgfältig zu bestimmen; z. B. Sitzen zur Rechten Gottes ꝛc.

Auch 4) darf man keine unächten Stellen, wie 1 Joh. 5, 7., keine, die gar zu dunkel und ungewiß sind, gebrauchen, und auch denen, welche eine verschiedene Erklärung zulassen (wie Röm. 9, 5.), oder wo die richtige Lesart zweifelhaft ist, wie 1 Timoth. 3, 16., kein entscheidendes Ansehen beilegen. — Daß alle Beweisstellen nach den Regeln der Hermeneutik sorgfältig erklärt werden müssen, und daß man den einzelnen Ausdrücken (z. B. *πίστις*, *χάρις*) die in der Dogmatik übliche Bedeutung nicht ohne Grund unterlegen müsse, versteht sich von selbst.

Sollte sich aber 5) finden, daß zwischen den als Glaubenslehre aus dem N. T. gesammelten Sätzen ein Widerspruch, der auf exegetischem Wege nicht zu heben sei, obwalte; so geht a) der eigentliche und bestimmte dem uneigentlichen und unbestimmten Ausdrucke vor, und die Erklärung, welche mit den anderweitigen gewissen Aeußerungen des Verfassers oder mit den all-

---

*) S. W. A. Teller: topice script. sacrae. 2 Disp. Lips. 1761. und Helmst. 1762. 4. (und dess. opusc. varii argumenti. 1780. 8.). G. T. Zachariä: Abhandl. von den theologischen Beweisen. Berl. 1759. kl. 8.

gemeinen religiösen Vorstellungen der Apostel am besten harmonirt, verdient vor andern den Vorzug. Dann wird die Analogie des Glaubens, oder vielmehr der Schriftlehre, anwendbar. Besonders sind Formeln des Sprachgebrauchs der Juden, deren sich Jesus im Gespräche mit ihnen bedient, und die er, wie alle Redner, oft zu Bezeichnung einer ganzen Idee braucht, nicht nach dem partikulären, sondern nach dem allgemeinen Sinne, der in ihnen liegt, für die Religionslehre zu benutzen. So ist Matth. 5, 5. „das Land (d. i. Palästina) besitzen" eine Formel, welche den allgemeinen Begriff des Theilshabens an dem Messiasreiche bezeichnet, und wo der Theil für das Ganze steht. Eben so Matth. 8, 11. 12. „mit Abraham, Isaak und Jakob zu Tische liegen," was sich auf das große Gastmahl im Reiche des Messias bezieht, und dieselbe Idee des Theilhabens am Reiche Gottes ausdrückt; desgleichen die bildliche Beschreibung der Belohnung der Apostel Matth. 19, 27 f., die Jesus selbst v. 30. Kap. 20, 26—29. 21, 31. für ein bloßes Bild erklärt. Ferner ist b) bei Verschiedenheit der Aussprüche Jesu nach der Relation der Evangelisten, derjenigen Relation der Vorzug zu geben, welche sich nach Gründen der Kritik als die authentischte herausstellt. Auch ist c) die bestimmte Lehre, die ausführliche Stelle der gelegentlichen, zufälligen Aeußerung vorzuziehen. In Rücksicht der Apostel verdient d) die spätere Erklärung den Vorzug vor der frühern, weil wir wissen, daß die Apostel in ihrer Erkenntniß der Wahrheit zunahmen, und manches mit der Zeit vollkommener einsahen; und e) die anerkannt apostolische Schrift geht der zweifelhaften vor; also die anerkannt ächten Briefe des Paulus dem Briefe an die Hebräer. — Endlich ist aber

6) überhaupt die christliche Glaubenslehre vor andern auf die unbezweifelt ächten Schriften der Apostel zu gründen, und die zweifelhaften (Brief an die Hebr., 2 Petr., Brief Jud., Offenb. Johann.) können allein ein Dogma nicht begründen, am wenigsten dann, wenn das Dogma in den ächten Schriften gar nicht erwähnt wird (wie der Streit Michaels mit dem Satan und so manches in der Offenb. Johann.), oder mit dem aus den ächten Schriften bekannten Geiste der christlichen Lehre nicht übereinstimmt. Auch werden wir bei den aus Pauli Schriften gezogenen Lehrsätzen, da Paulus den persönlichen Unterricht Jesu nicht genossen hatte, jederzeit untersuchen müssen, ob und wie

weit die von ihm ausgesprochene Vorstellung dem Urtypus der aus Jesu eigenen Reden und der andern ächten Schriften der Apostel gemäß sei, und wir werden, wenn eine abweichende Richtung bei Paulus sich finden sollte, dieses als eine Eigenthümlichkeit des Apostels, nicht aber als einen nothwendigen Theil des zu Erreichung des Zwecks des Christenthums erforderlichen Glaubens anzusehen haben.

Die Hauptsätze, unter welche die gewonnenen dogmatischen Lehren gebracht werden, heißen gewöhnlich articuli, d. i. capita fidei (*ἄρθρα τῆς πίστεως*); ein von den Kirchenvätern entlehnter Ausdruck, welche die Glaubenslehre, wegen ihres genauen Zusammenhangs, mit den Gliedern (articulis) des menschlichen Leibes verglichen. Man theilt sie gewöhnlich in articulos mixtos, solche, deren Kenntniß die Schrift und Vernunft zugleich, und puros, deren Kenntniß die Schrift allein gewährt (Fundamentalartikel s. §. 10.).

Der evangelisch-lutherischen Dogmatik

Zweiter Theil.

Die Grundsätze der evangelisch-lutherischen Kirche über die christliche Glaubenslehre.

§. 44.

Uebersicht dieses Theils.

Nach der Erörterung dessen, was unsre Kirche über die Form, unter welcher ihr das Christenthum erscheint, urtheilt, ist nun nach §. 13. zu untersuchen, was sie über die Materie der christlichen Glaubenslehre bestimmt hat. — Da die christliche Religion, wie jede andere, im Allgemeinen nichts Anderes enthält, als Darstellung des gegenseitigen Verhältnisses zwischen Gott und der Welt, besonders den Menschen; so wird die ganze Materie der Dogmatik nach dem Gesichtspunkte dieses Verhältnisses handeln: 1) von Gott und dessen Verhältnisse zu der Welt und den Menschen überhaupt; 2) von der Modification dieses Verhältnisses durch untergeordnete Geister (Engel und Dämonen); 3) von dem Menschen und dessen ursprünglichem Verhältnisse zu Gott; 4) von der Veränderung dieses Verhältnisses durch den Sündenfall; 5) von dem Rathschlusse Gottes, die Menschen wieder in ein seliges Verhältniß zu sich zu setzen; 6) von der Ausführung dieses Rathschlusses durch Christum; 7) von der Art und Weise, wie der Mensch in das selige Verhältniß zu Gott treten kann (ordo salutis); 8) von den äußerlichen Mitteln und Anstalten, welche den Menschen dabei unterstützen [225]).

---

225) Es ist sehr gegründet, wenn der Rec. dieses Handbuchs in den neuen theol. Annalen, Decbr. 1823. bemerkt, daß in der kirchlichen Lehre

Erstes Kapitel.

Von Gott und dessen Verhältnisse zu der Welt und den Menschen überhaupt.

Erster Abschnitt.

Von Gottes Wesen, Sein und Eigenschaften.

§. 45.

Lehre der symbolischen Bücher hierüber.

In der Lehre von Gott war zwar zwischen unsrer und der römischen Kirche kein Streit; damit aber unsre Kirche in diesem Grundartikel keiner Abweichung verdächtig werden möchte; so bestätigte sie im 1sten Artik. der Augsburg. Confession, und im 1sten Theil der Schmalkald. Artik. die allgemeine Lehre der Kirche nach den drei Symbolis oecumenicis, die daher auch an der Spitze der symbolischen Bücher stehen*), und auch Luther handelte von dieser Lehre beim 1sten Gebot und besonders im 1sten Artikel des christlichen Glaubens.

Die kirchliche Lehre faßt aber den Begriff von Gott in doppelter Form: erstlich in philosophischer, dann in dogmatischer.

---

das Dogma von der Erbsünde an der Spitze stehe, ob man gleich, wie §. 9. bemerkt worden ist, dieses Dogma nur als ein dem Dogma von der einmal geschehenen Versöhnung durch Christum vorhergehendes ansehen kann. Aber wenn daraus die hier befolgte Ordnung der Lehrstücke bestritten wird; so ist zu erinnern, 1) daß das Dogma von der Erbsünde und der Versöhnung nur als Grundlage dessen, was unsre Kirche in dem aus der katholischen Kirche überkommenen Lehrbegriff veränderte, anzusehen ist, nicht als Grundlage dessen, was sie beibehielt, daß also, wenn das Ganze ihrer Lehre und nicht blos das Antithetische dargestellt werden soll, eine umfassendere Ordnung gewählt werden muß; 2) daß der Vorgang unsres Hauptsymbols, der Augsburg. Confession, selbst hierzu berechtigt, welche den Artikel von Gott als Vater, Sohn und Geist, und Schöpfer und Erhalter der Welt voranstellt, und dann erst den Artikel de peccato originis folgen läßt.

*) Zu den drei allgemeinen Symbolis bekennen sich auch ausdrücklich die Conf. Gall. §. 5., die Conf. Angl. art. 8. und die Conf. Belg. art. 9. Die Conf. Helv. c. 3. gedenkt dagegen nur des apostolischen Symbolums.

In erster Beziehung betrachtet sie Gott nicht sowohl nach seinem innern Wesen, als vielmehr nach seinem Verhältnisse zur Welt, und giebt den, auch in der heiligen Schrift herrschenden, dem Polytheismus und Dualismus entgegengesetzten Begriff so an: Es sei **ein** Gott, ein göttliches Wesen, von der Welt verschieden, der Schöpfer, Erhalter, und Herr des Weltalls und aller sichtbaren und unsichtbaren Geschöpfe; unerschaffen und ewig, geistig und einfach, unbeschränkt, allmächtig, allweise, heilig, gerecht und allgütig[226]). Der dogmatische Begriff aber ist eine der Kirche eigenthümliche, blos das innere Wesen Gottes betreffende, besondere Modification des Monotheismus, indem sie zugleich lehrt: dieser einzige Gott, obgleich nur **einer** nach seinem Wesen, sei doch ein dreieiniger, indem in seinem Wesen drei sich ganz gleiche Personen seien[227]). Von der letztern Modification des Begriffs von Gott ist weiter unten ausführlich gehandelt. Die Kirche verwirft dabei ausdrücklich den manichäischen Dualismus (Aug. conf. art. I.), die Meinung der Antitrinitarier, und die Vielgötterei, so wie die Anrufung der Heiligen, der Engel und alles andern, was nicht Gott ist*). Die-

---

226) Vom Wesen Gottes handeln vorzüglich das Athanasianische Symbolum und der erste Artikel der Augsburg. Confession, wo es heißt: „**Una est essentia** divina, quae appellatur et est Deus, aeternus, incorporeus, impartibilis, immensa potentia, sapientia, bonitate, creator et conservator omnium rerum, visibilium et invisibilium." — „Credo in **unum** Deum, patrem omnipotentem, factorem coeli et terrae, visibilium omnium et invisibilium;" (Symb. Nic.). Von der Einheit Gottes, und daß er allein als Gott zu verehren sei, handelt das erste Gebot im Katechismus; und von Gott als Schöpfer, Erhalter und Regierer der Welt der erste Artikel. — Alle reformirte Symbole haben die Lehre von Gott. Conf. Helv. c. 3. — Conf. Gall. §. 1. — Conf. Angl. c. 1. — Conf. Scot. art. 1. — Conf. Angl. art. 8. — Conf. Belg. art. 9. Deßgleichen der Genfer und Heidelberger Katechismus beim ersten Gebot.

227) „Unus Deus in trinitate, et trinitas in unitate" (Symb. Athan.). „Tres sunt personae, eiusdem essentiae et potentiae, et coaeternae." (Aug. Conf. 1. Art. Smalc. I.)

*) S. **Luthers** groß. Katech. beim ersten Gebot. Ueber die Anrufung der Heiligen s. den besondern Artikel in der Conf. August. art. 21., in der Apologia art. 9., in den Artic. Smalc. P. I. art. 2. — Einen besondern Artikel darüber hat auch die Conf. Helv. cap. 5. Auch wird die Anrufung der Heiligen in der Conf. Gallic. art. 24. und in der Conf.

ser Gegenstand gehört in die christliche Sittenlehre. Hier sei nur so viel bemerkt, daß, wenn auch die Schrift lehren sollte, daß die Heiligen im Himmel für die Lebenden beten, doch kein Wort davon vorkommt, daß wir zu ihnen beten sollen; ferner daß man den Heiligen Allgegenwart und Allwissenheit zuschreiben müßte, wenn sie alle Anrufungen, die an sie in der Christenheit geschehen, vernehmen sollten; daß das N. T. uns mit unsern Gebeten schlechthin an Gott selbst verweiset, und daß es durch nichts zu verhüten ist, daß beim Volke nicht die Invocation in Adoration übergehen, und dadurch der Anbetung Gottes Eintrag geschehen sollte. Auch ist dieses in der katholischen Kirche beim Volke wirklich der Fall, und die Lehre von der Patronatschaft der Heiligen schreibt den Heiligen noch überdieß eine Art von Allmacht über die Natur zu, daß sie Stürme, Erdbeben besänftigen, und Wunder thun könnten ꝛc.

Nach der vorhin bemerkten doppelten Ansicht, welche die Kirche von Gott aufstellt, indem sie ihn zuerst als einen einzigen, dann aber auch als einen dreieinigen betrachtet, haben wir in diesem ersten Abschnitt von dem Einen wahren Gott überhaupt zu handeln, worauf dann im 2ten Abschnitt die Lehre von dem dreieinigen Gott darzustellen ist.

§. 46.
Begriff von Gott.

Der Grundbegriff von Gott, den die symbolischen Bücher aufstellen, findet sich auch in der Schrift, sowohl im alten als im neuen Test., wiewohl er im letztern einige wichtige Modificationen erhalten hat.

Im alten Test. nämlich wird Gott überall als der vorgestellt, welcher Himmel und Erde, d. i. das ganze Weltall, ge-

---

Belg. art. 26. verworfen. Dagegen lehret die griechische und die katholische Kirche, die Heiligen, namentlich Maria, und die Engel dürften angerufen und verehrt (invocatio et veneratio), jedoch nicht angebetet werden (adoratio), indem die Anbetung allein Gott zukomme. Denn die Engel und Heiligen machten bei Gott unsre Fürbitter, und es sei daher recht, uns an sie wenden und ihre Fürbitte in Anspruch zu nehmen. S. Confess. orthod. graec. p. 317. et 321. Concil. Trid. sess. 25. decr. 2. Catech. Roman. 3, 2. 10. und 4, 5. 8.

schaffen habe, erhalte und regiere, daher über alles Andre unendlich erhaben, und (im Gegensatze der Götzen) der lebendige Gott אֵל חַי, ὁ θεὸς ζῶν, sei. Genes. 1. Jes. 40, 26. 42, 5. 44, 24. 45, 6. 12. 18. 66, 1. 2. Jerem. 10, 10—13. Amos 5, 8. 9. 9, 5. 6. Ps. 96, 5. 121, 2. 146, 6. Hiob 37 und 38. Dieser Begriff von Gott mußte nach der Natur der Sache der erste sein, der sich bildete, weil der Mensch zunächst durch Betrachtung der Natur zu der Vorstellung von einem Weltschöpfer geführt wurde. Die Juden unterschieden an diesem Merkmale den wahren Gott, den sie verehrten, von den Göttern der heidnischen Völker, faßten ihn aber nicht stets als den Gott (d. i. Wohlthäter) aller Völker, sondern nach dem theokratischen Princip als ihren Schutzgott oder Nationalgott auf*). Die Namen, die ihm im A. T. beigelegt werden, sind folgende:

1) שַׁדַּי nach dem Arabischen validissimus, fortissimus, LXX θεὸς παντοκράτωρ**), scheint der älteste Name gewesen zu sein, dem patriarchalischen Zeitalter eigen. Genes. 17, 1. offenbart sich Gott unter diesem Namen dem Abraham, daher sich auch Exod. 6, 3. darauf bezogen wird, daß Gott den Patriarchen des israelitischen Volks unter diesem Namen bekannt gewesen sei.

2) Der eigenthümliche Name Gottes, den er im alt. Test. ganz ausschließend führt und führen sollte, war יְהוָֹה, die LXX κύριος, θεός, ὁ ὤν, in der Apokalypse ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος. Die Bedeutung dieses Namens erklärt die Stelle Exod. 3, 13—16. Moses äußert nämlich die Bedenklichkeit, da ihn Gott zur Befreiung der Israeliten sendet, daß er nicht wissen werde, mit welchem Namen er Gott nennen solle, wenn man ihn fragen würde, von welchem Gotte unter der großen Menge der in Aegypten verehrten Landesgötter er abgesendet sei. Da nennt sich Gott ero, qui ero, und befahl dem Moses, er solle sagen, יהוה, d. i. erit sc. qui erit, habe ihn

---

*) Welche Modificationen der Begriff von Gott bei den Juden erlitten habe, hat Bauer (Beilagen zur Theologie des A. T. Leip. 1801. 8.) zu zeigen gesucht.

**) Die Derivation dieses Wortes ist verschieden; auch übersetzen es die LXX zwar gewöhnlich durch παντοκράτωρ, aber auch außerdem durch θεός, ὤν (Exod. 6, 3.), ἰσχύριος, ἱκανός (qui sibi sufficit), ἐπουράνιος ꝛc. Die Vulgata: omnipotens.

gesendet. Der Sinn dieses Wortes ist also höchst wahrscheinlich: **immutabilis, qui semper est idem,** und bezieht sich nicht sowohl auf die Unveränderlichkeit Gottes in seinen Verheißungen, als vielmehr auf sein ewig unveränderliches Wesen. Die wahre Aussprache dieses Namens, über welche viel gestritten worden ist, ist wahrscheinlich יַהוֹה oder יַהְוֶה; denn dieser Name als Name des göttlichen Wesens war den ägyptischen Priestern bekannt, und **Diodorus Sic.** B. 1. K. 94. sagt: *ἱστοροῦσι παρὰ τοὺς Ἰουδαίους Μωσῆν τὸν Ἰάω ἐπικαλούμενον θεόν* [228]).

3) יָהּ, die abgekürzte poetische Form von יהוה, bisweilen mit dem ב essentiae, wie Ps. 68, 5. Jes. 26, 4., kommt hauptsächlich in poetischen Büchern vor.

4) אֵל, nach Gesenius von der ungebräuchlichen Wurzel אול stark, mächtig sein, heißt: **fortis, potens,** die **LXX** *ἰσχυρός*, kommt am häufigsten vor, und zwar nicht als Prädicat, sondern als **nomen appellativum**; es entspricht dem griechischen *θεός*, und wird hauptsächlich gebraucht, um das allgemeine Geschlecht der Wesen zu bezeichnen, die man für Götter hielt (Dan. 11, 36.), daher es auch von den Göttern andrer Völker gebraucht wird, so wie das griechische *θεός*.

5) אֱלוֹהַּ, von אָלַהּ, nach dem Arabischen: **attonitus fuit, stupuit,** dann **coluit**; daher **numen tremendum, colendum,** die **LXX** *θεός*. Im Singular kommt es von Jehovah, und zwar nur in spätern, vorzüglich in poetischen Büchern vor, und ist gewöhnlicher im Plural, אֱלֹהִים, als **pluralis eminentiae,**

---

228) Die spätern Juden sprachen bekanntlich das Wort יהוה nicht aus, es war ihnen שֵׁם־הַמְּפוֹרָשׁ, **nomen ab usu profano separatum,** welches daher auch bei den Kirchenvätern *ἄῤῥητον, ἀνεκφώνητον* heißt. Statt dessen sprachen sie אֲדֹנָי, und setzten daher auch die Punkte dieses Worts unter יְהוָֹה. Das lateinische **Iovis** scheint damit verwandt zu sein. Mehr über dieses Wort, so wie über die andern Namen Gottes in der Schrift s. in der bibl. Theologie Ammons 1ster Thl. S. 81 ff. Ueber den Namen Jehovah s. **Crusii comment. I. II. de vera eaque relativa nominis tetragrammati significatione. Lips. 1758. 59. 4.** Eichhorns Biblioth. 5ter Bd. S. 556 ff. **Koppe in Pottii sylloge commentat. theol. Vol. IV. p. 50 ff.** Habakuk, neu übersetzt von Wahl. (1798. 8.) erster Excurs. Gesenius entscheidet sich für die Aussprache יַהְוֶה, er wird sein, als ein Futurum von הָוָה. — Ueber die Namen Gottes im A. T. s. vorzüglich v. Cölln's biblische Theologie, 1ster Bd. S. 93 ff.

in der Bedeutung summe colendus. Im Plural ist es, eben so wie אֵל, das Geschlechtswort für den Begriff des Göttlichen überhaupt, daher sich die Formel erklärt, Jehovah sei Elohim. S. Exod. 3, 18. Deut. 27, 5. 6. Weil der Grundbegriff dieses Worts colendus ist; so wird es auch von Obrigkeiten und von den Götzen gebraucht (Ps. 97, 7. Exod. 21, 6.), so wie es auch, andern Substantiven beigefügt, die Größe und Außerordentlichkeit einer Sache bezeichnet. Jon. 3, 3. Ps. 68, 16.

6) אָדוֹן, dominus, ὁ κύριος, δεσπότης, ist in der alten Pluralform אֲדֹנָי, als pluralis excellentiae von Gott besonders üblich, summus dominus. Genes. 15, 2. Ps. 136, 3. Mal. 1, 6.

7) עֶלְיוֹן, summus, die LXX ὁ ὕψιστος, eigentlich: der im Himmel thront, zum Unterschiede von den Götzen (Ps. 97, 9. Genes. 14, 20.), womit אֱלֹהֵי הַשָּׁמַיִם, der im Himmel thronende oder herrschende Gott, gleich bedeutend ist.

8) צְבָאוֹת in Verbindung mit אֱלֹהֵי, die LXX σαββαώθ und παντοκράτωρ, der Gott der Kriegsheere und der Schlacht, wie 1 Sam. 17, 45. Doch weil die Gestirne und Engel des Himmels Heer hießen, so ist die gewöhnliche, und bei den Propheten einzige, Bedeutung dieses Worts: der Höchste, Erhabenste, der Herr des Himmels und aller Bewohner desselben. S. Deut. 4, 19. Richt. 5, 20. Dan. 8, 10. vergl. Genes. 2, 1. Luk. 2, 13.

Der Grundbegriff von Gott, der im alten Test. herrscht, findet sich auch im neuen Test. häufig wieder; s. Matth. 11, 25. 19, 4. Apost. 14, 15. 17, 24. 25. Joh. 5, 26. Röm. 1, 19. 20. 25. 11, 36. 1 Kor. 8, 5. 6. Hebr. 11, 3. Offenb. 4, 11. 10, 6. 14, 7. Das allgemeine Wort für den Begriff von Gott im N. T. ist θεός, über dessen Etymologie und Grundbegriff man zwar verschiedener Meinung ist, das aber doch im Allgemeinen dem lateinischen Deus, numen entspricht*). Doch entwickelten

---

*) Gewöhnlich von τίθημι; Herodot. II. c. 52.: θεοὺς δὲ προσωνόμασάν σφεας ἀπὸ τοῦ τοιούτου, ὅτι κόσμῳ θέντες τὰ πάντα πράγματα καὶ πάσας νομὰς εἶχον. Clem. Alex. strom. I. c. 29.: θεὸς δὲ παρὰ τὴν θέσιν εἴρηται καὶ τάξιν, τὴν διακόσμησιν. Andere mit Plato (Cratyl. II. p. 258. der Zweibr. Ausg.) von θέειν, currere, als gleichbedeutend mit bewegen, leiten. Andere (Dammii lex. Homer. Pind.) vom Stamme

Jesus und die Apostel die Idee von Gott erst vollkommen, indem sie ihn darstellten 1) als einen Geist (Joh. 4, 23. 24.), den Vater oder Schöpfer aller andern Geister (Hebr. 12, 9.), als ein unsichtbares Wesen (Röm. 1, 20. Kol. 1, 15. 1 Tim. 1, 17. Hebr. 11, 27. 1 Joh. 4, 20.); 2) als das allein uranfängliche, das alleinige Wesen von nothwendigem Dasein (1 Tim. 6, 15. 16. *ὁ μόνος δυνάστης, ὁ ἔχων μόνος ἀθανασίαν*. Offenb. 1, 8. *τὸ Ἄ καὶ τὸ Ὦ*, der erste und der letzte. Joh. 5, 26. *ὁ ἔχων τὴν ζωὴν ἐν ἑαυτῷ*); 3) als das vollkommenste Wesen, welches, wenn auch *τέλειος* Matth. 5, 48. sich auf die unparteiische gleiche Liebe Gottes gegen alles Erschaffene beziehen sollte, doch in dem *μόνος ἀγαθός*, solus praestans, omnium praestantissimus, Matth. 19, 17. liegt, und durch das einzelnen Eigenschaften bisweilen vorgesetzte *μόνος* (wie Joh. 5, 44. *ὁ μόνος ἀληθινός*, Röm. 16, 25. *ὁ μόνος σοφός*) ausgedrückt wird *); endlich 4) in Rücksicht seines Verhältnisses zu den Menschen als Vater, nicht nur im Sinne des A. Test., wo es auctor et rector communis heißt, sondern auch in der Bedeutung des Wohlthäters und Beglückers nicht nur eines Volks, sondern aller Menschen, ja alles Erschaffenen überhaupt (Matth. 5, 16. 45. 48. 6, 1. 4. 6. 8. 9. 15. 7, 11. 1 Joh. 4, 7 ff. 2 Kor. 1, 3. Tit. 3, 4.), daher er auch wolle, daß allen durch Christum geholfen werden solle (1 Tim. 2, 4. Tit. 2, 11. Luk. 15, 11—32.)

Der Begriff, den das N. Test. von Gott aufstellt, ist also dieser: Gott ist der vollkommenste Geist, Schöpfer und Regent des ganzen Weltalls und alles Sichtbaren und Unsichtbaren, nothwendig existirend und von der Welt verschieden **).

θάω, praebeo, porrigo ad fruendum, nutrio; *θάομαι* specto cum cura, cum admiratione; daher *θεός*, suspiciendus cum summa admiratione.

*) Orig. comment. in Ps. 29, 9.: *φαμὲν τοίνυν, ὥσπερ χωρὶς πάσης προσθήκης μόνος ὁ θεὸς ἀγαθός ἐστιν, οὕτω χωρὶς πάσης προσθήκης ὅσιος μόνος ὁ θεός.*

**) Reinhards Dogm. S. 87.: Deus est natura necessaria, a mundo diversa, summas complexa perfectiones, et ipsius mundi causa. Buddeus: ens infinite perfectum, quod caeterorum omnium extra se auctor et dominus est. — Definitionen griechischer Weisen führt Origenes an comment. in Psalm. p. 513., und scheint

Und dieses ist auch der Begriff, den die menschliche Vernunft, wenn sie sich zur Idee des Absoluten erhebt, und den Begriff der höchsten Vollkommenheit in seine Theile auflöset, findet; welches das Geschäft der philosophischen Religionslehre ist[229]). Hier ist nur so viel zu bemerken, daß der Begriff von Gott immer eine andere Modification erhält, je nachdem der Weg anders beschaffen ist, auf welchem man zu der Ueberzeugung von Gottes Sein gelangt. Daher die Definitionen: Gott ist das allein nothwendige Wesen; Gott ist das vollkommenste Wesen; Gott ist der moralische Weltregent; die moralische Weltordnung. Man hat auch die überflüssige Frage aufgeworfen, ob Gott definirt werden könne[230])? Da definiren heißt: die

---

sich der am meisten zuzuneigen, welche definirt: *ζῶον ἄφθαρτον καὶ ἀγέννητον, καὶ πρῶτον βασιλέα ἣν ἔχει χώραν ὁ σύμπας κόσμος* — Unter den alten Kirchenvätern ist am ausführlichsten über den Begriff von Gott **Theophilus** ad Autol. lib. I. p. 70 u. 71, wo es über die Bedeutung des Worts *Θεὸς* unter andern heißt: *Θεὸς δὲ λέγεται, διὰ τὸ τεθεικέναι τὰ πάντα ἐπὶ τῇ ἑαυτοῦ ἀσφαλείᾳ, καὶ διὰ τὸ θέειν· τὸ δὲ θέειν ἐστὶν τὸ τρέχειν, καὶ κινεῖν, καὶ ἐνεργεῖν, καὶ τρέφειν, καὶ προνοεῖν, καὶ κυβερνᾷν, καὶ ζωοποιεῖν τὰ πάντα.* Kürzer sagt **Tatian** (oratio ad Graecos, p. 144.: *Θεὸς ὁ καθ' ἡμᾶς, οὐκ ἔχει σύστασιν ἐν χρόνῳ, μόνος ἄναρχος ὤν, καὶ αὐτὸς ὑπάρχων τῶν ὅλων ἀρχή. Πνεῦμα ὁ Θεὸς, οὐ διῆκον διὰ τῆς ὕλης, πνευμάτων δὲ ὑλικῶν καὶ τῶν ἐν αὐτῇ σχημάτων κατασκευαστὴς ἀόρατός τε καὶ ἀφανὴς, αἰσθητῶν καὶ ἀοράτων αὐτὸς γεγονὼς πατήρ. Τοῦτον διὰ τῆς ποιήσεως αὐτοῦ ἴσμεν, καὶ τῆς δυνάμεως αὐτοῦ τὸ ἀόρατον τοῖς ποιήμασι καταλαμβανόμεθα.* — Vergl. Cicero, quaest. Tuscul. 1, c. 27.: „Nec vero Deus ipse — alio modo intelligi potest, nisi mens soluta quaedam et libera, segregata ab omni concretione mortali, omnia sentiens et movens, ipsaque praedita motu sempiterno."

229) Ueber die Geschichte des Begriffs von Gott s. **I. F. Cotta**: historia doctrinae de Deo. In s. Ausgabe der loc. theol. von Gerhard, Tom. I. p. 159 ff. **C. Meiners**: historia doctrinae de vero Deo, omnium rerum auctore atque rectore. Lemgov. 1780. 8. Deutsch: **Meiners** Geschichte der Lehre vom wahren Gott, übers. von **Mensching**. Duisb. 1791. 8.

230) **Cicero** de nat. Deor. 1, 22. **Augustin.** de cognitione verae vitae c. 7.: „Sicut Deus a nullo intellectu valet proprie cogitari, ita nulla definitione potest proprie definiri aut determinari." — **Chemnitz**, loc. I. p. 24. sq. **Gerhard**, loc. 2. c. 5. §. 89. **Calov**, syst. II. p. 177. **Baumgartens** Dogmatik, Ister Bd. S. 175 ff.

wesentlichen Merkmale, die wir mit einer Vorstellung verbinden, angeben; so kann man auch den Begriff von Gott, da er keine einfache, sondern eine zusammengesetzte Vorstellung ist, definiren, und ihn dadurch von jeder andern Vorstellung unterscheiden. Soll aber definiren so viel heißen, als die Natur und Substanz Gottes, wie sie wirklich ist (definitio realis et adaequata), mit Worten darstellen und beschreiben; so ist freilich keine Definition möglich, weil wir dieses Wesen nicht kennen, und alle sich auf die Substanz Gottes beziehende Merkmale nur negativ sind. Eben so ist es falsch, wenn man behauptet hat, unser Begriff von Gott sei leer und widersprechend. Für leer wollte man ihn erklären, 1) weil wir uns Gottes Wesen nicht vorstellen könnten. Aber Gott kann auch nie Gegenstand unsrer Vorstellung werden, weil er nie in Raum und Zeit erscheinen, oder vorgestellt werden kann; sondern er bleibt für uns Idee, die aber die höchste innere und äußere Realität für uns hat; 2) weil die Eigenschaften Gottes lauter Negationen enthielten, jeder aus Negationen bestehende Begriff aber ein leerer sei. Wahr ist es zwar, daß alle göttliche Attribute, die sich auf das uns ganz unerforschliche Wesen Gottes beziehen, eigentlich negativ und nicht positiv sind, wie z. B. Ewigkeit blos die Negation der Zeit, Einfachheit die Negation des Raums u. s. w. ist. Aber theils liegt auch diesem Negativen das entgegengesetzte Positive (das wir nur nicht anders als negativ bezeichnen können) zu Grunde, theils sind die Attribute, welche sich auf den göttlichen Verstand und die göttliche Kraft beziehen, allerdings positiv, wie z. B. Allmacht, Allweisheit rc. — Für widersprechend erklärte man den Begriff von Gott, weil alle Realitäten im höchsten Grade nicht in einem Subjecte vereinigt sein könnten, ohne sich aufzuheben; z. B. die höchste Güte hebe die höchste Gerechtigkeit, und die höchste Freiheit die Weisheit und Moralität auf. Allein die Realitäten (positive Eigenschaften), die wir der Gottheit nach der Analogie menschlicher Eigenschaften zuschreiben, dürfen ihr nicht im höchsten Grade (absolut) der Ausdehnung nach, sondern sie müssen ihr im vollkommensten Grade (relativ nach ihrem Verhältniß zur ganzen Idee des vollkommensten Wesens) beigelegt, und sie dürfen nie einzeln und isolirt, sondern müssen stets als ein Ganzes in Beziehung auf einander gedacht werden. Denn in Gott ist alle

Vollkommenheit nur eine; und der Mensch löset sie nur auf in Theile, um sich das Ganze deutlicher zu machen. Immer muß man daher die Freiheit bei Gott nur im Verhältniß zu seiner Heiligkeit, die Güte nur in Verbindung mit seiner Gerechtigkeit u. s. w. betrachten, und überhaupt nicht vergessen, daß in unsrer Vorstellung von Gott immer vieles Anthropopathische liegt. — Unsere Vorstellung von Gott ist übrigens keine Anschauung (nicht intuitiv), wie bei sinnlichen Dingen, folglich auch kein sinnliches Wissen, sondern eine Vernunftidee (rational), die entweder rein auf analytischem Wege (innere Anschauung, rationales Wissen) oder zugleich auf synthetischem Wege (durch Betrachtung der Welt) als Glaube entwickelt wird. Es giebt also von Gott auch eine Erkenntniß (Joh. 17, 3. Apost. 17, 23. Röm. 1, 19 f.), wenn man nämlich nicht mit Kant erkennen blos auf sinnliche Dinge bezieht; und diese Erkenntniß, als nothwendig der Vernunft gegeben, ist in Hinsicht ihrer Gewißheit der Gewißheit aller Vernunftideen (z. B. von der Freiheit, der Sittlichkeit) und der Gewißheit der Sinnenerkenntniß gleich[231]). In wiefern die Ideen der Vernunft ursprünglich gegeben sind, kann man auch sagen, die Kenntniß Gottes und der Glaube an ihn sei dem Menschen angeboren.

§. 47.
Dasein Gottes.

Sein, im Gegensatz des bloßen Gedachtwerdens, drückt aus, daß Etwas, das wir uns vorstellen, auch außer unserm Vorstellen Realität habe. Gott ist, existirt, heißt also: die Idee der höchsten Vollkommenheit (idea numinis perfectissimi) ist

231) Das Vermögen der Ideen ist die Vernunft. Idee ist eine von dem menschlichen Geiste nach dem in ihm liegenden Gesetze der Vollkommenheit, (d. i. der Zusammenstimmung des Mannichfaltigen zu einer, von der Vernunft als in sich vollendet erkannten, und durch sich selbst bestimmten Einheit) frei geschaffene Vorstellung; z. B. die Idee einer Kirche, eines Staats. Die Ideen, bezogen auf das vorhandene Unvollkommene, heißen Ideale. Gott ist daher eine Idee, kein Ideal, weil außer ihm nichts Aehnliches ist. So wie die Gewißheit der Anschauung unmittelbar im Bewußtsein ist durch die Empfindung, so ist die Idee unmittelbar gewiß im Bewußtsein durch die Vernunft. Jenes ist äußere, dieses innere Intuition.

nicht nur als Vorstellung (conceptus) in unserm Geiste vorhanden, sondern sie hat auch außer unsrer Vorstellung Realität; diese Idee ist realisirt durch ein Wesen, das für sich und unabhängig von unsrer Vorstellung subsistirt. Dieß nannte man auch die Substantialität des göttlichen Wesens, welche Ammon darein setzt, quod Deus suamet ipsius vi existat, agat et moveat omnia[232]). Denn das, was für sich als ein Subject besteht, (quod subsistit in se, non in re alia) nennen wir Substanz, welcher das Accidens entgegensteht, das nur als Theil oder als Beschaffenheit in einem andern Dinge besteht. Das Dasein Gottes beweisen, heißt also: darthun, daß Gott auch unabhängig von unsern Vorstellungen etwas Objectives, für sich Bestehendes ist, oder, daß die subjective Idee des vollkommensten Wesens auch objective Realität habe (esse aliquid extra mentem s. cogitationem nostram). S. Apost. 14, 15. Gal. 4, 8. vergl. Jes. 41, 4. Exod. 3, 14. Wenn Kant läugnete, daß Gott Dasein, Existenz, zukomme,

---

232) oder wie Wegscheider definirt: „quod non in alio quodam subiecto, sed in semetipso subsistit, alienae determinationis cuiuscunque expers. — Substanz ist eigentlich ein von sinnlichen Dingen entlehnter Begriff, der daher nicht auf gleiche, sondern nur auf ähnliche Weise (analogice, d. h. mit Entfernung der sinnlichen Vorstellung des Raumes und der Zeit) auf Gott übergetragen werden kann. Calov, syst. II. p. 197. Er beruht auf der Grundform des Verstandes von der Wesenheit eines Dinges, die eine doppelte ist, eine positive und negative, Substanz und Nichtsubstanz (Accidenz). Man versteht unter Substanz das Substrat, das Ding, in welchem die wesentlichen Eigenschaften als in einer beharrenden Einheit begriffen sind. Die Accidenzen bezeichnen das, was zur Substanz hinzukommt, in, oder an ihr ist. Die Substanz bezeichnet das Sein, das Accidenz das Werden; daher in Gott keine Accidenzen sind, weil ihm kein Werden zukommt. So lange man noch nicht die Subjectivität der Formen des Raumes und der Zeit erkannte, so lange mußte man auch bei Substanz ein Etwas, das mehr oder weniger räumlich sei, sich vorstellen. Tertullian behauptete daher, daß jedes Wirkliche oder Substantielle ein corpus sei, folglich auch die Seele des Menschen und Gott. Augustin in Psalm. 68.: „Deus est quaedam substantia; nam quod nulla est substantia, nihil omnino est. Substantia ergo aliquid esse est. Clemens Alex. strom. lib. V. c. 12. fühlte diese Schwierigkeit, wußte sie aber nicht zu lösen. Er sagt daselbst: man könne nicht sagen, Gott sei ein γένος, oder διαφορὰ, εἶδος, ἄτομον, ἀριθμὸς, μήτε συμβεβηκός τι, μηδὲ ᾧ συμβέβηκέν τι, oder το ὅλον; er habe keine Figur, keinen Namen.

so legte er dem Begriff Dasein willkürlich die Erklärung unter: wahrnehmbar in der Erfahrung sein. Ein solches Dasein kann Gott nicht zukommen, da sein Sein transscendental ist, das heißt, ein Sein ohne Raum und Zeit. Die Hauptsache, wenn vom Dasein Gottes die Rede ist, ist vielmehr der Begriff der objectiven Individualität, d. h. des selbstständigen Wirkens oder Lebens mit Bewußtsein, das wir der subjectiven Idee der Gottheit beilegen.

Gott ist, oder existirt, heißt also in der Sprache der Religion, er ist ein Individuum mit selbstständigem Leben, dem Wesen nach von der Welt verschieden. Dieser Begriff vom göttlichen Sein ist es, der in der Schrift herrscht (Apost. 14, 15. Röm. 11, 36.) und aller Religion überhaupt zum Grunde liegt. Dieser Theismus oder Gottesglaube ist Dualismus, in wiefern er in der Totalität alles Seienden zweierlei unterscheidet: Gott, das absolute Sein, durch welchen alles andere bedingte Sein ist, und Welt, das bedingte, abhängige Sein, das in Gott seinen Grund und Bestand hat. Alle entgegengesetzte Denkarten werden daher darin übereinkommen müssen, daß sie die Zweiartigkeit des Seins läugnen und Einartigkeit desselben behaupten. Dieses thut nun 1) der Hylozoismus, der das Ideale und Reale, oder Gott und Welt, zu einem gegenseitig sich bedingenden Sein zusammenfaßt, indem er die materielle Welt (τὴν ὕλην) für die unendliche Substanz Gottes hält, welche vom Geiste Gottes als einer bildenden und belebenden Kraft durchdrungen und bewegt werde, wo Gott als die Weltseele, die Welt aber als der materielle Leib Gottes erscheint[233]. — Ferner 2) der Materialismus, welcher läugnet, daß die Welt eine geistige, von ihr verschiedene Ursache habe, der nur das Sinnlich-Vernehmbare für das einzige Reale hält, und alle Erzeugnisse und Gebilde der Welt von Naturkräften ableitet. Dieser allein verdient den Namen Atheismus, weil er nicht nur die objective Geltung der Idee der Gottheit läugnet, sondern auch die subjective Vorstellung von Gott, oder die Gottesidee in dem Menschen für Wahn und

---

233) Antonin. de se ips. 7. §. 9. Senec. ep. 92. 95. Buhle, Lehrb. der Philosoph. 1ster Bd. S. 190 ff. 283 ff. Tiedemanns Geist der speculat. Philos. 1ster Bd. S. 60 ff.

Falschheit hält, daher er, wenn er consequent ist, immer auch praktischer Atheismus (gottloses Leben) werden muß. — 3) der **Idealismus**, der alles objective Sein nur als real betrachtet in der subjectiven Vorstellung, wobei der Begriff von Gott, als einem Individuum von absolutem Leben, sich auflöset in den Begriff einer subjectiven moralischen (geistigen) Weltordnung [234]). — 4) der **Pantheismus** (Universalismus), der die Einartigkeit des Seins und Werdens, Gott und der Welt, in strengem Sinne behauptet, indem er entweder das individuelle Sein der Natur aufhebt, und dieses in Gott setzt, oder das individuelle Sein Gottes aufhebt, und dieses entweder in die Natur oder in das menschliche Denken setzt [235]). Jener, den man den **spiritualistischen** Pantheismus nennen könnte, war der des **Spinoza** [236]), nach welchem es überhaupt nur eine Substanz giebt, Gott, die zwei unendliche Eigenschaften besitzt, das Denken und die Ausdehnung, wodurch alle beschränkte Dinge entstehen, welche nichts sind als Modificationen der göttlichen Substanz. Diesen Pantheismus kann man auf keine Weise Atheismus nennen, da bei ihm der Grundbegriff von Gott als einem Individuum mit Selbstbewußtsein unveränderlich bleibt [237]).

---

234) **Fichte's** Idealismus. Die moralische Weltordnung war ihm das „endliche Gelingen jeder guten Sache." So gewiß es ist, daß dieser Begriff von Gott nicht der christliche ist; so wenig kann man ihn doch Atheismus nennen, da er die subjective Gültigkeit der Gottesidee für das Handeln anerkennt. Die zahlreichen Streitschriften über den, Fichte beigemessenen, Atheismus siehe in der Systemat. Entwickel. S. 53 — 56. Auf Fichte's Idealismus hat neulich fortzubauen versucht: J. H. Fichte, Sätze zur Vorschule der Theologie. Stuttg. und Tübing. 1826. kl. 8.

235) **Glob Benj. Jäsche**: Der Pantheismus nach seinen verschiedenen Hauptformen, seinem Ursprunge und Fortgange, seinem speculativen und praktischen Werthe und Gehalte. 1ster Bd. Berl. 1826. 2ter Bd. 1828. 8. — Ueber und gegen den Pantheismus seiner Zeit sehe man des **Lactantius** divin. institut. lib. II, c. 6. — Auch **Origenes** erklärt sich dagegen, indem er c. Celsum lib. 1. §. 23. die Verschiedenheit Gottes von der Welt behauptet, weil die Welt aus Theilen bestehe: ὥσπερ (nämlich Gott) οὐκ ἔστι μέρος, οὕτως οὐδὲ ὅλον, ἐπεὶ τὸ ὅλον ἐκ μερῶν ἐστι.

236) **Bened. de Spinosa**: opera, quae supersunt, omnia. Iterum edend. curavit — **H. E. G. Paulus**. 2 Vol. Ien. 1802 f. 8. Andere Schriften s. in der Systemat. Entwickel. S. 52 f.

237) **Henke**, in s. lineament. institut. fidei christ. p. 54. sagt

Die zweite Art von Pantheismus, wo man das individuelle Sein Gottes aufhebt, und es in die Natur setzt, könnte man naturalistischen Pantheismus nennen. Ein solcher ist Schellings Lehre vom Absoluten, welches das Subjective und Objective, die Naturkräfte und Seelenkräfte, das Endliche und Unendliche, das Reale und Ideale, kurz alle uns vorstellbare Verschiedenheiten und Gegensätze in absoluter Indifferenz (absoluter Identität des Subjectiven und Objectiven) in sich fasse. Dieses Absolute sei es, was man Gott nenne, das in dem menschlichen Bewußtsein zum Selbstbewußtsein komme, und dadurch eine werdende Persönlichkeit sei. Nur die absolute Identität ist; alles andere hat keine wahre Existenz. Alles was wir Welt nennen, ist nur Selbstentwickelung, oder Selbstoffenbarung des Absoluten, indem die Gegensätze als „Abdruck, oder Pole" des Absoluten, aus ihm hervorgehen. Die Verschiedenheit alles Mannichfaltigen ist daher nur eine Verschiedenheit nach Graden (nur quantitativ, nicht qualitativ), und es existirt kein einzelnes Ding für sich. Jedes Ding ist nur eine Offenbarung des Absoluten in einer gewissen Form. Das Hervorgehen aus dem Absoluten wird aber nicht nur als Offenbarung des Absoluten, sondern auch als Entzweiung, als Abfall vom Absoluten [in der Anwendung auf die kirchliche Lehre als Sündenfall] angesehen. Auch die Seelen sind, wie die Erscheinungswelt, nichts Seiendes, sondern durch den Abfall vom Absoluten entstanden, und vereinigen sich wieder mit dem Absoluten. Das Universum ist also das Sein und Leben des Absoluten. Zu der Vorstellung des Absoluten gelangt die Vernunft durch „intellectuelle Anschauung." Wie dieses aber geschehen könne, ist bis jetzt

---

hierüber: „summa iniuria omnes illi Atheorum numero accensentur, qui summum numen ab hoc universo secretum ac disparatum cogitare nesciunt, maluntque Deum rerum omnium caussam immanentem, quam transeuntem, dici, nec tamen id, quod perpetuo est, commiscent cum illo, quod perpetuo fit. Quorum error, profecto magis fanaticus quam impius, Pantheismus et Spinosismus vocatur, si modo error est numinis, omnibus rebus praesentissimi, cogitatio, a qua neque ipse Paulus admodum abhorruisse videtur (Act. 17, 27 — 29.), et quae amice satis conciliari potest cum numinis, moribus intelligentium naturarum providentis, notione.

noch nicht gezeigt worden, und eben so wenig nachgewiesen, wie für eine menschliche Vernunft, die hierbei nur als eine vorübergehende Form des absoluten Lebens gedacht wird, die Vorstellung des absoluten Lebens nur möglich sei. Auch das Absolute selbst scheint nicht mehr zu sein, als nur ein Wort für eine unmögliche Vorstellung [238]). Von ihm verschieden ist der idealistische Pantheismus Hegels, nach welchem die Existenz Gottes nichts andres ist als die Existenz der Idee Gottes in dem menschlichen Geiste. Dieses Denken Gottes ist allein das wahre Sein; die Natur sei aber die Vorstellung des Werdens, und diese sei nur ein Nichtiges, ein Schein.

Beide Vorstellungen, sowohl die Schellingische als die Hegelsche stehen aber mit der christlichen Lehre von Gott und dessen Sein in unverkennbarem Widerspruch [239]). Eine Beurtheilung oder Widerlegung dieser Systeme gehört jedoch in die Philosophie, und nicht in die christliche Theologie. In letzterer ist

---

238) Die zahlreichen Schriften hierüber sind angeführt in der System. Entwickel. S. 56 — 58.

239) Dieses suchte Krause von Schellings System aus den Vorschriften des N. T. über Demuth, Liebe, Vertrauen zu Gott, zu zeigen in s. progr.: tractatur quaestio, an philosophi, qui Deum esse extramundanum negant, cum doctrina chr. consentiant. Königsb. 1812. 4. Vergl. Tzschirners Briefe, veranlaßt durch Reinhards Geständnisse rc. S. 47 — 65. Flatts Magaz. fortges. v. Süskind, 11tes und 12tes Stück. Vogel in Gablers Journal, 5ter Bd. 1stes und 2tes St. Ritter, G. Sam., die Identitäts-Philosophie und ihr Gehalt für Theologie, in Sätzen und Gegensätzen kritisch erörtert. In der Oppositionsschrift, 7ter Bd. 2tes Heft. S. 173 — 189. Ueber Schellings und Hegels System in Beziehung auf die christl. Theologie s. §. 14. zu Ende. — Außerdem vergl. die philosophische und christl. Gotteslehre in ihrem Einklange dargestellt von Neubig. Nürnb. 1831. 8. F. G. Süskinds vermischte Aufsätze meist theolog. Inhalts (Stuttg. 1831) S. 243 f. und die kurze Darstellung und Würdigung dieser Vorstellungen giebt auch Steudels Glaubenslehre, S. 143 — 164. — v. Ammon (Fortbild. des Christenth. 1ster Bd. S. 6.):" — Die träumenden Pantheisten und schöpferischen Idealisten, die Alles wissen und Nichts glauben, und darum auch das eigentliche Lebenselement der Religion, die moralische Gewißheit und Ueberzeugung vernichten. Das speculative Nichts, diese subjective Null, die für endliche Geister eine nothwendige Unterlage ihres freien Denkens ist, kann in diesen Systemen keine Bedeutung haben, weil sie Eins und Alles in Einen Knauel der Entwickelung zusammenknüpfen, in welchem Freiheit, Pflicht und Tugend nur leere Zeichen organischer Lebensbewegungen sind."

nur das Verhältniß, in welchem diese sich zu ihr befindet, aufzuzeigen, und zu verneinen, daß ein solcher Gott, wie er in den neuern philosophischen Systemen gedacht wird, der Gott der Christen ist, nach dessen Bilde wir geschaffen sind, den wir verehren und anbeten sollen, und der vielmehr durchaus ein von unserm Geiste und von der Welt Verschiedenes ist. Denn mit Unrecht hat man auch die Verfasser der heiligen Schriften zu Freunden dieses oder eines ähnlichen Pantheismus machen wollen [240]), da sie doch nur dem Gegensatz der seit Leibnitz besonders üblich gewordenen Vorstellung von einer mittelbaren Weltregierung durch einen geordneten Naturlauf widersprechen, und den Gedanken, daß Gottes Leben alles durchdringe, belebe und leite, oder daß er causa immanens der Welt sei, hervorheben, und nur von dem Verhältnisse der Kraft Gottes, nicht aber seiner Substanz, zur Welt reden.

§. 48.

Beweise für das Dasein Gottes; a) historische.

Daß ein Gott außer unsrer Vorstellung existire, dafür wird in der heiligen Schrift nirgends ein eigentlicher Beweis geführt, da die Juden schon aus den ältesten Zeiten den Glauben an Gott hatten, und die Nicht-Juden, denen die Apostel das Christenthum verkündigten, ebenfalls an das Dasein göttlicher Wesen (θεῖόν τι) glaubten. Es kam also bei ihnen darauf an, zu zeigen, was Gott sei, nicht daß er sei, und weder Jesus noch die Apostel scheinen eigentlichen Atheisten, bei denen solche Beweise erforderlich gewesen wären, begegnet zu sein. Nur auf die Natur wird im alten und neuen Test. aufmerksam gemacht, und gezeigt, daß sie uns nothwendig auf den Glauben an einen weisen und gütigen Welturheber hinleite. Röm. 1, 19 f. Apost. 14, 15—17. 17, 26—28. Ps. 8. Ps. 19, 2—5. Ps. 104. Jes. 40, 21 ff. Hiob, 38—41.

240) (Thurn) über die theoretische Vorstellung von der Lichtnatur Gottes, und die Emanation des Ganzen aus derselben, in sofern sie in den Urkunden des israelitischen Volks gegründet sind; in Scherers Schriftforscher, 2ter Bd. 2tes St. S. 23 — 42. (Derselbe) Darstellung der Emanations- und pantheistischen Vorstellungen der neutestamentl. Schriftsteller; ebendas. 4ter Bd. 2tes St. S. 3 — 37. — Man berief sich auf 1 Mos. 1, 1. Jerem. 23, 23. 1 Kön. 8, 11. Apost. 17, 28.

Beweisen aber, daß Gott Dasein zukomme, heißt, die Gründe nachweisen, wegen welcher unsre Vernunft glauben muß, daß der Idee des vollkommensten Wesens Objectivität zukomme. Die Beweise theilen sich in historische und philosophische.

Die historischen werden aus Thatsachen der Erfahrung geführt, und sind a) die Uebereinstimmung aller Völker in dem Glauben an Gott (consensus populorum), und b) das Dasein einer göttlichen Offenbarung.

Was den ersten Beweis betrifft, so erinnerte man, daß alle Völker, deren Vernunft nur einigermaßen erwacht sei, diesen Glauben hätten, und daß daraus hervorgehe, daß dieser Glaube dem Menschen natürlich und unvermeidlich sei [241]). Wenn aber schon die wirkliche Allgemeinheit dieses Glaubens bei allen Völkern mit Strenge kaum zu erweisen sein dürfte *); so würde doch immer der hieraus abgeleiteten Schlußfolge noch entgegenstehen, daß auch ein Irrthum, wenigstens Jahrtausende lang, allgemein sein könne, wie z. B. früher der Irrthum von der Bewegung der Sonne um die Erde. Doch bleibt der Umstand, daß nie irgend ein Volk, das seine Vernunft ausgebildet hatte, ohne Kenntniß Gottes und Glauben an ihn war, immer eine höchst wichtige Empfehlung dieses Glaubens, und scheint wenigstens die Nothwendigkeit des subjectiven Daseins dieser Idee und des Glaubens an ihre Realität außer Zweifel zu setzen. Nach Hegels Pantheismus, nach welchem das Wissen von Gott, oder Gottes von sich selbst im Denken des

241) Schon angeführt von Plato, de legib. 10. Aristoteles, de coelo, I, 3. Cicero, de nat. Deor. I, 16 f. Quaest. Tuscul. I, 13. Lactant. instit. div. I, 2. Seneca, epist. 117.: „Veritatis argumentum est, aliquod omnibus videri, tanquam Deos esse" etc. I. W. Feuerlin: diss. de genuina ratione probandi existentiam Dei e consensu gentium. Alt. 1777. 4. A. Brenna: de generis humani consensu in agnoscenda divinitate. 2 Vol. Florent. 1773. Fontaine: disq. quodnam in adserenda numinis maiestate pretium statui debeat communi generis humani consensui. Lugd. Bat. 1776.

*) Nach des Ritters Azzara Reisebeschreibung machen die Eingebornen vom La-Plata-Strome in Südamerika eine Ausnahme, welche ohne alle religiöse Begriffe und Gefühle sein sollen. Dasselbe gilt von den Ureinwohnern von Neuholland.

menschlichen Geistes seine Existenz ist, was Marheinecke (Glaub. S. 91.) das **theologische** Argument für die Existenz Gottes nennt, erscheint der consensus gentium im Gottesglauben als die äußerliche und geschichtliche Seite dieses theologischen Arguments, wodurch jene innere Nothwendigkeit der Existenz Gottes nur als äußere Allgemeinheit nachgewiesen wird.

Unsre ältern Theologen brauchten aber auch das Dasein einer göttlichen Offenbarung selbst zum Beweise für das Dasein Gottes, indem aus der Wirklichkeit einer göttlichen Wirkung, der Offenbarung, auch die Wirklichkeit der wirkenden Ursache folge.

Ob man aber gleich mit Recht erinnert hat, daß der Satz: weil sich ein Gott geoffenbaret hat, so muß er existiren, eine petitio principii enthalte, da man nicht eher glauben könne, daß Gott sich geoffenbaret habe, als bis man überzeugt sei, er existire: so trifft doch dieser Einwurf nur die logische Existenz des Begriffs in uns, nicht aber dessen objective Realität. Vielmehr läßt sich allerdings die Offenbarung selbst, jedoch nur für den Offenbarungsgläubigen, als ein Beweis für das Dasein Gottes betrachten. Die Idee der Gottheit ist subjectiv vorhanden in der menschlichen Vernunft, und es fragt sich nur, ob sie auch durch Etwas außer uns, objectiver Weise, realisirt sei. Sollten sich nun in der Reihe der Erfahrungen Ereignisse finden, welche wir nur als Wirkungen eines solchen Wesens, wie uns die Vernunft Gott darstellt, betrachten könnten; so wären solche Ereignisse Thatbeweise, daß die subjective Idee der Gottheit objective Gültigkeit habe. Als einen solchen Thatbeweis erkennen wir die Welt selbst (physikotheologischer Beweis); und als einen solchen Thatbeweis können wir auch eine Religion betrachten, welche die Idee der Offenbarung realisirt *).

---

*) Ullmann, (theologische Aphorismen, in den theol. Studien und Kritiken, Jahrg. 1835 S. 602.) sucht den Beweis aus der Persönlichkeit Jesu selbst zu führen. „Alle Wirkungen im Gebiete der Natur und des Geistes setzen eine Kraft voraus, aus der sie hervorgegangen; die Zweckmäßigkeit weiset uns auf eine ursprüngliche Weisheit — die Wahrheit auf eine Urwahrheit, die sittliche Güte auf ein Urgutes hin. — Die sittliche Vollendung ist nun das Höchste, da sich in ihr Wahrheit und Schönheit mit der reinsten Güte vereinigen. Diese vollkommene sittliche Güte finden wir in Christo. Eine solche Erscheinung kann also nicht gedacht werden ohne

Diese Idee kann nur realisirt werden, wenn auch die subjective Idee der Gottheit realisirt ist in einem objectiven Wesen. Da nun aber, schließt man, das Christenthum die Idee der Offenbarung wirklich realisirt hat; so muß auch die Idee der Gottheit objective Gültigkeit haben.

Die Hauptsache hierbei ist, zu beweisen, daß die Idee, welche unsre Vernunft (eben so wie die Idee der Gottheit) von der Offenbarung bildet, nur dann in der Erfahrung vorkommen könne, wenn auch die Idee der Gottheit objective Gültigkeit habe. Man kann hierbei einen doppelten Weg einschlagen. Man kann nämlich 1) im Allgemeinen zu zeigen suchen, daß es der Zufall niemals fügen könne, daß eine Religion alle Eigenschaften, welche die Vernunft von einer Offenbarung fordere, wirklich besitze, sondern daß dieses nur unter der weisen Leitung eines solchen Wesens geschehen könne, das unserer Idee von der Gottheit entspreche. Bei dem Christenthume insbesondere wird es durch die Vorbereitungen auf dasselbe, die Umstände, unter denen, die Zeit, zu welcher es eingeführt wurde, durch seinen Inhalt, seine Tendenz und Wirkungen auf die Völker, so wie durch den Charakter und die Bildung seines Stifters nicht schwer zu zeigen, daß alles dieses die weise Anordnung eines Gottes voraussetze*). Besonders beweiset die durch so viele Generationen hindurch gehende Dauer und Leitung einer Kirche, die mit dem Bösen kämpfte, das Dasein einer moralischen Weltordnung, so wie die sinnliche Welt das Dasein einer physischen Weltordnung darthut. Freilich wird dadurch nur eine moralische Wahrscheinlichkeit, daß die Idee der Gottheit objective Gültigkeit habe, hervorgebracht; aber diese Wahrscheinlichkeit wird bei denen, welche an die Thatsachen des Christenthums glauben, der Gewißheit gleich sein. — Geradezu aber kann man auch auf dieses Ziel losgehen, wenn man 2) auf die

eine höchste Urkraft der Heiligkeit, auf der sie ruhet, von der sie Leben und Gesetz empfangen hat." — Allerdings weiset die Realisirung der Idee der Vollkommenheit in einem menschlichen Leben und in menschlichen Verhältnissen darauf hin, daß die Ideen selbst außer uns real sind, folglich auch die Idee der Ideen, die Gottheit.

*) Gute Ideen hierüber findet man in der schätzbaren Schrift: Dan. Joach. Köppen: die Bibel, ein Werk der göttlichen Weisheit. 2 Thle. 2te Aufl. Rost. 1797. 98. 8.

Wunder und Weissagungen, die mit einer Offenbarung verbunden sind, allein siehet. Da nämlich Wunder und Weissagungen, die Richtigkeit und Geltung dieser Begriffe vorausgesetzt, zu Bestätigung einer moralischen Religion nicht in der Erfahrung vorkommen können, wenn nicht die Idee von Gott etwas Reales ist; bei dem Christenthume aber Wunder und Weissagungen in der Erfahrung vorkommen; so muß auch die Idee unsrer Vernunft von der Gottheit objective Gültigkeit haben. Dieser Beweis giebt aber nur bei denen, welche die Wirklichkeit der Weissagungen und Wunder als unmittelbare Wirkungen Gottes glauben, moralische Gewißheit über das Dasein Gottes [242]).

---

242) Aus den Wundern Jesu und seiner Apostel sucht Storr (Lehrbuch der Dogm.) das Dasein Gottes auf folgende Art zu beweisen. S. 262. §. 19.: „Aber der angegebene Weg, zur Ueberzeugung vom Dasein Gottes zu gelangen, (nämlich der physikotheologische und moralische) ist von der Art, daß man sich nicht wundern darf, wenn Gott die Entwickelung der feineren moralischen Gefühle, welche bei der Ueberzeugung auf jenem Wege vorausgesetzt wird, durch andre auffallende Beweise seines Daseins unterstützt hat. Solche Beweise sind die Wunder Jesu und seiner Apostel; — sie sind Wirkungen, welche nicht von Menschen durch eigene Einsicht und Kraft hervorgebracht werden konnten, sondern nothwendig eine unsichtbare Ursache voraussetzen; und zwar eine vernünftige, da nicht blos wir gewisse Absichten bei diesen Wundern entdecken, sondern die Geschichte selbst, und die ausdrückliche Erklärung derer, welche diese Wunder verrichtet haben, bestimmte Zwecke derselben angiebt. Nun war diese vernünftige Ursache, für deren übermenschliche Macht schon die Beschaffenheit jener Wunder selbst spricht, nach der Behauptung Jesu und der Apostel, Gott, oder der Schöpfer und Herr der Natur. Aber wir haben keinen Grund, eine andre Ursache jener Wunder zu erdichten, als diejenige, welche von Jesu und seinen Aposteln angegeben worden ist. Gott hat also durch diese Wunder seine Wirksamkeit geoffenbart (Apost. 14, 9—11. vergl. v. 15.) und die übrigen Beweise seines Daseins bestätiget (ebend. v. 17.). Dieser Beweis für das Dasein Gottes, in Verbindung mit den andern gebraucht, verliert auch in dem Falle nicht alles Gewicht, wenn man die willkührliche Voraussetzung annehmen wollte, daß irgend ein anderes Wesen die Wunder Jesu und der Apostel bewirkt habe. Denn unter dieser Voraussetzung müßte man annehmen, daß jenes andre Wesen, welches in jedem Fall ein vernünftiges und übermenschliches gewesen sein muß, die Wunder und die Lehre Jesu und der Apostel dem Schöpfer und Herrn der Natur zugeschrieben habe. Der Glaube an das Dasein Gottes hätte also in diesem Falle wenigstens die Stimme eines höhern Wesens für sich — es wäre nicht blos Eigenthum

§. 49.

Beweise b) aus der Vernunft.

Die Frage: ob das Dasein Gottes philosophisch bewiesen (d. h. aus einem Höhern und Gewissern abgeleitet), oder aus der Natur des Menschen nur nachgewiesen werden könne, d. i. durch Erörterung zur Klarheit und Gewißheit zu bringen sei, gehört zu sehr der Philosophie an, als daß sie hier näher beantwortet werden könnte. Nachdem die Philosophie lange Zeit im Besitze unumstößlicher Demonstrationen für das Dasein Gottes zu sein geglaubt hatte, so wurde die Gültigkeit ihrer Demonstrationen besonders durch die kritische Philosophie angegriffen, und dann, — wohl zuerst von Jacobi[243]) behauptet, daß der Glaube an Gott einer Demonstration weder fähig noch bedürftig sei*). Daß der neuere Pantheismus die frühern philo-

---

der menschlichen Schwäche, einen vernünftigen Welturheber anzuerkennen." S. auch Flatts Beiträge zur christl. Dogmatik und Moral No. 1. S. 7 ff. Steudel (Glaubensl. S. 97.) hat diesen Beweis nicht verworfen, aber das Wenige, was er darüber gesagt hat, ist, mir wenigstens, nicht verständlich.

243) In s. Schrift: von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung. Leipz. 1811. 8. 2te Aufl. 1822. Ihm folgten andere, deren Schriften in der Systemat. Entwickel. S. 49 f. angeführt sind. Schon Arnobius (disput. adv. gentes, I. p. 11.) wollte nicht mit denen streiten, — die entweder Gott läugneten, oder nach Beweisen für sein Dasein suchten. Aiunt enim sana sentientes, — setzt er hinzu — contradicere rebus stultis stultitiae esse maioris. — Ita enim est periculosum, argumentis aggredi, Deum principem comprobare, quam ratione huiusmodi esse illum velle cognoscere. — Quisquamne est hominum, qui non cum istius principis notione diem primae nativitatis intraverit, cui non sit ingenitum, non affixum, imo ipsi pene in genitalibus matris non impressum, non insitum, esse regem ac dominum, cunctorum quaecunque sunt moderatorem?

*) Auch v. Ammon (Fortbild. des Christenth. 1ster Bd. S. 67.) ist dieser Meinung. Der Glaube an Gott, sagt er, geht nicht aus der Vernunft hervor, sondern aus dem Herzen. Die Idee sei nur ein Umriß des Denkens, den unser Geist bei seinen Forschungen nicht mehr überschreiten könne, den er aber über sein Bewußtsein oder doch über das Universum hinauszurücken nicht gedrungen sei, wie der Materialismus und Pantheismus beweise. Wenn der Mensch nun sich doch einen außerweltlichen Gott denke, so sei es nicht die Vernunft, die an ihn glaube, sondern das Herz, d. i. Ehrfurcht, Sehnsucht der Liebe, Streben nach höherer Vollendung, unend-

sophischen Demonstrationen, schon deßwegen, weil sie auf den Erweis eines individuellen Gottes gehen, für ungenügend erklären muß, versteht sich von selbst [244]). Nach meiner Ueberzeugung beruht die subjective Wahrheit aller Erkenntniß, sowohl der sinnlichen als der idealen, auf dem Vertrauen, das wir den Gesetzen des Erkenntnißvermögens nicht versagen können. Alle Erweise der Wahrheit des Erkannten kommen daher am Ende darauf zurück, daß wir nachweisen und klar machen, daß wir

---

licher Freiheit und freimachender Wahrheit. „Weit entfernt also, daß die Vernunft den Glauben erzeugen sollte, bedarf sie vielmehr selbst der Belebung, Erhebung und Reinigung durch ihn, wie es sich denn nicht läugnen läßt, daß ihr das Christenthum diesen wichtigen Dienst geleistet hat." — Das Wahre, was mir hierin zu liegen scheint, ist dieses, daß die Idee nicht sein kann ohne eine empirische Seite, Gott nicht ohne die Welt, daß mithin auch zu der Anschauung des Vollkommenen in der Vernunft, wenn diese die Seele als Glaube ganz durchdringen soll, auch die Anschauung der Welt hinzutreten müsse, woraus aber nicht folgt, daß eine Anschauung die andere logisch bewahrheiten könne. Der Materialismus verkennt die Bedeutung der Anschauung der Vernunft; der Pantheismus verkennt die Bedeutung der Anschauung der Welt. — Auch Baumgarten-Crusius (Dogmatik. S. 23 ff.) tritt Jacobi's Behauptung bei, daß der Glaube an Gott an sich gewiß, und einer Demonstration nicht fähig sei.

244) Z. B. Marheinecke, Grundlehren der christlichen Dogmatik. §. 123.: „Die ursprüngliche nothwendige Einheit menschlicher Vernunft mit dem Bewußtsein Gottes ist der Grundbeweis, auf welchem alle andern sogenannten Beweise beruhen." Da dem Pantheismus das Gedachtwerden Gottes in der menschlichen Vernunft das active Denken Gottes selbst ist, so ist ihm Gott so gewiß als das Sein überhaupt, und es bedarf für diese (blos subjective) Existenz Gottes keines Beweises. S. auch Hase, Lehrbuch der evang. Dogmatik. S. 227. ff. Marheinecke a. a. O. §. 124. sagt: „jedem, der nach Beweisen für das Dasein Gottes forscht, läßt sich keine bessere Antwort geben, als: führe ein göttlich Leben, oder betrachte das Leben des Göttlichgesinnten, dann wird sich Gott selbst und sein Dasein dir so beweisen, daß du gewiß nicht zweifeln wirst." Dieses Urtheil, dem auch Hase (a. a. O. S. 235.) beitritt, ist im Sinne des Pantheismus wahr, im Sinne des Theismus aber ungenügend. Hase sagt (Dogm. S. 234): „der letzte und einzige Grund unseres Glaubens an Gott ist unsre eigne Religiosität oder Liebe Gottes. — Da die Religiosität nichts ist als ein Verhältniß des Menschen zu Gott, so ist in ihr der Glaube an das zweite nothwendige Glied dieses Verhältnisses, das Sein Gottes, nothwendig gegeben." — Die Liebe setzt zwar ein Verhältniß voraus, aber es fragt sich eben, ob das zweite Glied blos ein subjectiver Gedanke oder eine objective Realität ist. Denn es giebt auch eine Liebe zu Gegenständen der Einbildungskraft oder zu Phantomen.

eine Vorstellung nach den Gesetzen des höhern oder niedern Erkenntnißvermögens aufgefaßt und gebildet haben. Damit verbindet sich dann das Gefühl einer Nothwendigkeit dieses Erkennens, und dieses ist die Ueberzeugung. In Bezug auf Gott beruht daher die Ueberzeugung darauf, daß wir nachweisen, die Idee von Gott ist von der Vernunft vermöge der ihr inwohnenden Gesetze nothwendig aufzufassen. Der Beweis ist daher mehr eine Nachweisung, eine Analysis, als eine Demonstration. Da es im Allgemeinen das Wesen der Vernunft ist, vom Bedingten zum Unbedingten aufzusteigen, Gott aber die Idee des Unbedingten ist; so liegt allen Beweisen für das Dasein Gottes der einfache Satz zum Grunde: weil das Bedingte ist, so muß auch das Unbedingte sein*). Es dient aber ohnstreitig zur Befestigung und Klärung unsres Gottesglaubens, die gewöhnlichen Beweise für das Dasein Gottes genauer zu erkennen, und entspricht der apostolischen Forderung (Apost. 11, 27.), Gott zu suchen, ob wir ihn finden möchten. Ob daher gleich die philosophischen Beweise für das Dasein Gottes zunächst der philosophischen Religionslehre angehören; so fordert es doch unsre Absicht, hier wenigstens den Grundriß derselben aufzustellen[245]).

Der älteste, faßlichste und fruchtbarste dieser Beweise, der daher auch im Volksunterrichte vorzüglich zu brauchen ist, ist der physikotheologische (argumentum physico-theologicum), welcher aus der Ordnung und Schönheit der sichtbaren Welt, besonders aber aus dem in der Welt überall sichtbaren Zusammenhange der weisesten Endzwecke (Finalursachen, nexus

---

*) Die ausführlichere Darlegung aller dieser Sätze s. in mein. Lehrbuch der Religion für Gymnasien. S. 25 ff.

245) Ueber alle Beweise s. Fenelon: de l'existence de Dieu. Amst. 1746. 8. Heidenreichs Betrachtungen über die Philosophie der natürlichen Religion, 1ster Thl. S. 240. Deff. philosophisches Taschenbuch für denkende Gottesverehrer, 2ter Thl. S. 79. (J. A. H. Tittmann) Theokles. Leipz. 1799. 8. Deff. Apologie des Glaubens. Leipz. 1799. 8. Ch. Garve, in f. Versuchen über verschiedene Gegenstände der Moral. (Sintenis) Pistevon, oder über das Dasein Gottes. Leipz. 1800. 8. 2te Aufl. 1807. auch als 3ter Thl. der 3ten Aufl. des Elpizon beigefügt. Eckermanns theolog. Beiträge, 6ter Bd. 1stes und 2tes St. C. F. Ammon: brevis argumentorum pro summi numinis existentia recognitio. Progr. I. II. Gött. 1793. 94. 4.

finalis) geführt wird*). Er beruht auf folgenden Sätzen[246]: a) die Welt bietet uns das Schauspiel einer unendlichen Mannichfaltigkeit der Objecte dar, in denen sich Ordnung, Schönheit und Anordnung nach bestimmter Absicht (Zweckmäßigkeit) erkennen lassen. b) Diese Zweckmäßigkeit ist nicht in den Dingen selbst gegründet, keine ihnen wesentliche, sondern eine ihnen gegebene Eigenschaft (ein Satz, in welchem die Kraft des ganzen Schlusses hauptsächlich ruht); denn vernünftige Zwecke können ihren letzten Grund nur haben in einem vernünftigen Bewußtsein, das wir weder der Natur überhaupt noch ihren, bewußtlos wirkenden, Grundkräften zuschreiben können. Da nun eben so wenig der Zufall das Vernünftige, am wenigsten als ein Beharrendes oder Bleibendes geben kann; so muß es c) eine vernünftige Kraft geben, welche die Welt zu dieser Zweckmäßigkeit geordnet hat; folglich muß d) ein von der Welt verschiedenes Princip die Ursache der Welt sein, welches ihr diese Zweckmäßigkeit mittheilte; und dieses Princip, dem alle die Eigenschaften zukommen müssen, welche der Entwurf und die Ausführung eines solchen Weltplans fordern, nennen wir die Gottheit[247].

---

*) Die Wissenschaft von den Endzwecken heißt **Teleologie**, (vom Griechischen τέλος), und man würde daher schicklicher **physikoteleologischer** Beweis sagen.

246) S. **Kants** Kritik der reinen Vernunft, S. 653 f. **Platners** philosoph. Aphorismen, 1ster Thl. S. 523. — Aus der Schrift s. Ps. 8. Ps. 9. und 104. Hiob 37—41. Matth. 6, 25 ff. Apost. 14, 15 f. 17, 24 f. Röm. 1, 19 f. Vergl. **Xenoph.** memorabil. I, 4. IV, 3. **Cicero**, de nat. deor. II, 38 sqq. **Eiusd.** quaes. Tusc. I, 29. **Plato**, de legib. lib. 10. — **Theophil.** ad Autol. I. p. 72., wo bemerkt wird: Gottes Dasein werde aus seinen Werken und den Leitungen seiner Vorsehung eben so erkannt, wie man aus dem Anblick eines den Lauf haltenden, und in den Hafen gelangenden Schiffes, schließe, daß ein Steuermann auf demselben sein müsse. S. auch **Gregor. Naz.** Or. 28. **Basil.** hom. 7. et 8. in Hexaëmer.

247) Offenbar ist es, daß hierbei der kosmologische Beweis, oder die Denkart von Ursache und Wirkung zu Grunde liegt. Am besten ist dieser Beweis dargestellt von: Chr. **Wolf**: vernünftige Gedanken von den Absichten natürlicher Dinge. 1723. 8. W. **Derham**, Physikotheologie; aus dem Engl. Hamb. 1730. gr. 8. **Bonnet**: Betrachtungen über die Natur. 5te Aufl. Leipz. 1803. 2ter Bd. 8. H. P. **Sander**: von der Güte und Weisheit Gottes in der Natur. Neueste. Aufl. Leipz. 1799. 8. J. G. **Sulzer**: Unterredungen über die Schönheiten der Natur ꝛc. Neue Aufl. Berl. 1770.

Hieraus ergiebt sich der Grundbegriff von Gott als des allmächtigen und allweisen Weltschöpfers. Kant setzte diesem Beweise entgegen, daß er theils nicht auf einen Welturheber, sondern nur auf einen Weltbaumeister schließen lasse, und die moralische Natur Gottes nicht gehörig ins Licht setze; theils aber auch seine Kraft verliere, weil unsre Vorstellung von der sichtbaren Welt und deren Zweckmäßigkeit blos subjective Geltung habe und es ungewiß sei, ob die Dinge an sich unsern Vorstellungen entsprechen. Wahr ist es, daß man den kosmologischen Beweis mit dem physikotheologischen verbinden muß, wenn man aus ihm beweisen will, daß es nicht nur einen vernünftigen Ordner, sondern auch einen allmächtigen Schöpfer der Welt gebe; hingegen folgt aus dem Dasein der moralischen Wesen, und dem diesen Wesen vorgeschriebenen Endzwecke nothwendig, daß der Welturheber auch ein moralisches Wesen sein müsse. Der Gedanke aber, daß unsre Vorstellung von der Welt und ihrer Zweckmäßigkeit blos subjectiv sei, kann diesen Beweis nicht schwächen, weil es nicht nur möglich und wahrscheinlich ist, daß unsre subjective Vorstellung von der Welt der Hauptsache nach objective Wahrheit hat [248]), sondern auch jener Gedanke selbst durch das

---

8. J. F. Dahlenburg: Philosophie und Religion der Natur für gebildete Menschen. 3ter Bd. Berl. 1797 f. 8. Jerusalems Betrachtungen über die vornehmsten Wahrheiten der christlichen Religion. 1ster Thl. S. 25 ff. (L. v. Crell) Pyrrho und Philalethes, oder: leitet die Skepsis zur Wahrheit und zur ruhigen Entscheidung? Herausgegeb. von Dr. Fr. V. Reinhard. 3te Ausg. Sulzb. 1813. W. G. Walther: Betrachtungen über die Natur für Verstand und Herz ꝛc. 4 Bde. Weimar, 1800 — 1802. 8. W. Müller: Kritik des physikotheol. Beweises für das Dasein Gottes, in Röhrs Magazin für christliche Prediger, 4ter Bd. 1stes Stück.

248) Es hat mir immer eine große Inconsequenz geschienen, wenn man der einen oder andern Art der Erkenntniß, welche unser Bewußtsein mit Nothwendigkeit bestimmt, nicht gleiche Geltung beilegen wollte. Das Erkenntnißvermögen, das höhere sowohl als das niedere, wenn es nach seinen natürlichen Gesetzen wirkt, hat gleichen Anspruch auf die Wahrheit seiner Aussprüche. Alle Beweise a priori sind nichts Anderes als Entwickelungen, durch welche die Einstimmigkeit irgend eines Satzes mit den Grundgesetzen unsrer Erkenntnißvermögen gezeigt wird. Auch alle mathematische Beweise sind nichts weiter als ganz gleiche Entwickelungen. Die natürlichen Gesetze der Erkenntniß sind die wahren Axiome aller Philosophie; über sie können wir nie hinaus, weil kein Vermögen über sich selbst sich erheben

stets fortdauernde Gefühl von der Wirklichkeit der Außenwelt im Praktischen allen Einfluß verliert. Denn die Natur bleibt

---

kann. Das Mathematisch-Wahre ist daher nicht um einen Grad wahrer als das Metaphysisch-Wahre, und die Gewißheit des auf die Denkart der Causalität gegründeten kosmologischen und teleologischen Beweises für das Dasein Gottes, ist der Gewißheit einer mathematischen Thesis vollkommen gleich. Das Schöne, das Sittlichgute und das (sinnlich- und übersinnlich-) Wahre sind Ideen von gleicher Geltung und gleichem Werthe. Es läßt sich zwar denken, daß alle unsre Erkenntniß blos subjectiv sei; daß folglich auch die Aussprüche des niedern Erkenntnißvermögens (der Sinnlichkeit) über die sichtbare Welt, nur subjective Geltung haben. Aber ungeachtet es sich mit nichts beweisen läßt, daß die Aussprüche des Erkenntnißvermögens objective Wahrheit geben; so läßt es sich auch mit nichts beweisen, daß sie keine objective Wahrheit gewähren. Denn um eins oder das andre zu beweisen, müßten wir noch ein andres Vermögen (= X) besitzen, welches unser Erkenntnißvermögen mit den Objecten controlliren könnte. Alle Ueberzeugung von objectiver Wahrheit beruht also auf dem Vertrauen in die Gesetze unsres Geistes. Denn es läßt sich kein Grund erdenken, der uns berechtigte, anzunehmen, daß die Gottheit (oder die Natur, oder wie wir sonst die Ursache, der wir unser Dasein verdanken, nennen wollen) das Erkenntnißvermögen absichtlich so eingerichtet habe, daß seine Aussprüche mit den Objecten nicht übereinstimmten; vielmehr läßt die Güte, die uns das Dasein und das Wesen gab, nur erwarten, daß sie auch das Erkenntnißvermögen unsres Wesens (— für das Gegentheil läßt sich nirgend ein Grund denken! —) so werde eingerichtet haben, daß seine Aussprüche mit der objectiven Beschaffenheit der Dinge übereinstimmen; eine Vorstellung, die mit der prästabilirten Harmonie eines Leibnitz nicht identisch ist. Auch sind die nothwendigen Formen der Sinnlichkeit sowohl (Raum und Zeit) als die des Verstandes (Ursache und Wirkung, Substanz und Accidens) an sich leer und ohne Inhalt, der ihnen erst durch die Objecte gegeben werden muß. Da es nun gar nicht von uns abhängt, diese Formen anzuwenden, sondern die Anwendung uns von Außen kommt; so muß in den Objecten an sich etwas sein, was unsre Vorstellung bedingt, oder ein Analogon derselben ist. Dieses gilt noch mehr von der Zweckmäßigkeit der Natur, an der wir täglich mehr entdecken, und die uns daher nicht gegeben sein kann. — Damit wird nun aber nicht behauptet, daß wir das Objective nach seinem Umfange und seiner Tiefe erkennen; sondern nur, daß das, was und wie viel unsre Vermögen, wenn sie ganz nach ihren Grundgesetzen wirken, aussagen, auch objectiv wahr sei. — Aus allem diesen würde sich nun die Folgerung ergeben, daß auch alle Aussprüche der Vernunft in der philosophischen Religionslehre, dafern sie nur aus den Grundgesetzen der Vernunft hervorgehen, in eben dem Grade (subjectiv und objectiv) wahr sind, wie die Aussprüche des Anschauungsvermögens (der Sinnlichkeit) in der Mathematik.

immer dieselbe; keine Gegendemonstrationen vermögen etwas gegen das Gefühl von ihrem Dasein. Sie dringt uns daher das Bild der Gottheit mit unwiderstehlicher Stärke auf, und wird, so lange es Menschen giebt, die fruchtbarste und faßlichste Quelle der Gotteserkenntniß bleiben *).

Der kosmologische Beweis (argum. cosmologicum) für das Dasein Gottes beruhet auf der Denkart des zureichenden Grundes (rationis sufficientis), oder der Causalverbindung der Dinge[249]). Alles, was in der Welt ist und geschieht, erscheint als Wirkung einer frühern Ursache, von welcher es abhängt; jede Ursache aber stellt sich uns auch wieder dar als eine Wirkung einer noch frühern Ursache. Die sichtbare

---

*) S. Ammons Fortbildung des Christenthums, 1ster Thl. S. 50 ff. — Es bleibt ewig wahr, was Lactantius sagt, div. institit. l. c. 2.: „Nemo est tam rudis, tam feris moribus, qui oculos suos in coelum tollens tametsi nesciat, cuius Dei providentia regatur hoc omne quod cernitur, non aliquam tamen esse intelligat ex ipsa rerum magnitudine, motu, dispositione, constantia, utilitate, pulchritudine, temperatione: nec posse fieri, quin id, quod mirabili ratione constat, consilio maiori aliquo sit instructum.“ — Daß die Hegelianer diesen Beweis verwerfen, folgt von selbst aus ihrem Pantheismus. „Die existirende Wirklichkeit der Natur (sagt Marheinecke, S. 93 f.) hat keine Wahrheit, sondern hat diese ihre Wahrheit allein im Geiste. Die Natur ist der stumm gewordene Geist, und aus jedem verständigen Worte ist Gott besser zu erkennen und mehr zu bewundern als aus ihr. Den Geist in der Natur findet nur der Geist in uns; die Form und das Gesetz, worauf das physikotheologische Argument eingehet, ist nicht Naturstoff selber wieder, sondern zunächst des Geistes.“ — Wahr ist hierin, daß das Gesetz nicht Naturstoff ist, wofür es eine gesunde Philosophie auch nicht erklärt hat, sondern es ist Gottes waltender Wille; wahr ist auch, daß die Natur uns nicht zu Gott führen würde, wenn nicht die Idee Gottes schon in unserm Geiste läge, welche durch die Anschauung der Natur geweckt, aber auch zugleich bewährt wird.

249) Bilfinger: dilucidationes de Deo, mundo et generalibus rerum affectionibus. Tub. 1746. 4. ed. 3. Eberhards philos. Magaz. 2ter Bd. 1stes St. 3tes St. 4ter Bd. 4tes St. S. 470 ff. Dedekind: Vertheidigung des Beweises vom Dasein Gottes aus der Unmöglichkeit einer ewigen Welt. Braunschw. 1791. 8. — Auch hatte ihn Kant früher dargestellt in der Schrift: Einzig möglicher Beweisgrund zu einer Demonstration für das Dasein Gottes. Königsb. 1763. 8. (Dess. vermischte Schriften, 2ter Bd.) Von den Alten s. Aristotel. περὶ κόσμου, c. 2. Gregor. Naz. Orat. 34. Io. Damasc. de orth. fid. 1, 3.

Welt ist daher nichts als eine endlose Reihe von Ursache und Wirkung; daher wir urtheilen, daß die Welt überhaupt zufällig sei, nicht aber nothwendig. Zufällig heißt nämlich das, was den Grund seines Seins nicht in sich selbst, sondern außer sich in einem andern Wesen hat; nothwendig aber, was den Grund, die Bedingung seines Seins in sich selbst hat. Wir sind aber durch unsre Vernunft genöthiget, weil eine anfangslose Reihe endlicher Wirkungen eben so ungedenkbar ist, wie ein Strom ohne Ursprung, für alle Wirkungen eine nicht zufällige, sondern nothwendige erste Grundursache der Welt, ein nothwendiges Wesen, d. i. das den Grund seines Seins in sich selbst hat, anzunehmen: — Gott. Man definirte daher auch oft Gott: ens a se, oder natura necessaria. Der kosmologische Beweis geht also aus von der Zufälligkeit der Welt (contingentia mundi, daher auch sein Name), und besteht in dem Schlusse: das Zufällige muß seinen letzten Grund in etwas Nothwendigem haben; die Welt ist zufällig; folglich muß sie ihren Grund in etwas Nothwendigem (Gott) haben. Mit andern Worten: weil das Bedingte ist, muß auch das Unbedingte sein. Die Hauptsache hierbei ist der Beweis, daß die Welt wirklich zufällig sei. Dieses wird gewöhnlich daraus geschlossen, daß alles, was wir im Kreise der Erfahrung wahrnehmen, auf irgend eine Weise bedingt ist. Der Schluß kann aber in der Erfahrung seinen letzten Grund nicht haben, weil diese uns nur einen höchst unbedeutenden Theil der Welt darstellt, der keinen sichern Schluß auf das Ganze gestattet. Vielmehr beruht die innere Nothwendigkeit, den ganzen Kreis der Erfahrung für bedingt zu halten, auf der nothwendigen Form des Raumes und der Zeit, in welcher wir alles Erfahrungsmäßige auffassen müssen. Sonach könnte zwar die Vorstellung von der Zufälligkeit der Welt, eben so wie das Gesetz der Causalität, als ein blos subjectives erscheinen; doch, ohne das zu wiederholen, was vorhin in der 248sten Anm. über die objective Geltung unsrer Erkenntniß erinnert worden ist, so erhellt auch hieraus, daß wir wenigstens subjectiver Weise genöthigt sind zu dem Glauben an Gott, indem wir die Denkart der Causalität nie ablegen können, da sie ein Grundgesetz des menschlichen Verstandes ist. — Der Vorwurf, daß dieser Beweis den unfruchtbarsten Begriff von Gott, nämlich den einer nothwendigen Ursache der

Welt, gebe, und daß man daher den physikotheologischen mit ihm verbinden müsse, um die nähere Beschaffenheit jenes nothwendigen Wesens zu entwickeln, ist wenigstens in sofern nicht ganz gegründet, in wiefern sich auch unser vernünftiges Bewußtsein als in der Zeit entstanden erkennt; daher das nothwendige Wesen auch zugleich als ein vernünftiges und moralisches erscheint.

Unabhängig von der Denkart der Causalität und unsrer Vorstellung von der Welt ist der ontologische Beweis (argum. ontologicum) vom Dasein Gottes, der den Grundbegriff giebt: ens realissimum, perfectissimum. Seinen Namen hat er von der Ontologie, d. i. der Lehre von dem Wesen, oder den Grundeigenschaften der Dinge (ὄντως ὄντων, oder νοουμένων [250]). Er wird aus der von der Vernunft entwickelten Idee des vollkommensten (allerrealsten) Wesens geführt, und beruht auf dem Schlusse: dem gedachten Wesen, das der Idee aller Vollkommenheit (oder Realitäten) entspricht, müssen alle Realitäten beigelegt werden; die Existenz oder absolute Selbstständigkeit ist nun aber auch eine Vollkommenheit, oder Realität; folglich muß auch jenem Wesen Existenz beigelegt werden. Doch dieser Schluß ist in Form und Materie falsch. Denn es ist im Obersatze von der logischen (idealen), im Untersatz aber und der Conclusion von der realen Existenz die Rede; und der Untersatz ist falsch, indem Dasein keine Realität ist, d. h. keine Eigenschaft, welche den Begriff erweitert, sondern die Bedin-

---

250) Die Ontologie war vor Kant die erste Unterabtheilung in der Metaphysik. — Den ontologischen Beweis, auf den schon Kleanth (nach Sextus Empir. adv. mathem. IX. 88 sqq.), Plato (in Philebo, T. IV. p. 233. sqq. edit. Bipont.) und Augustin (de lib. arbitr. II. 15.) hinwiesen, verdanken wir dem Scholastiker Anselm in s. proslogio c. 2. S. Schulze's Grundriß der philos. Wissenschaften, 2ter Bd. S. 168 ff. Sulzer in seinen vermischten Schriften, 1ster Thl. S. 377. Cartesius in s. meditatio de prima philosophia (Amst. 1670.) entwickelte ihn genauer. — Dedekind: die Vertheidigung des ontologischen Beweises fürs Dasein Gottes. Wolfenbütt. 1786. 8. Mos. Mendelsohn: Morgenstunden, 1ster Thl. 2te Aufl. Berl. 1786. 8. L. H. Jacob: Prüfung der Mendels. Morgenstunden. Lpz. 1786. 8. Kants philosoph. Religionslehre (Lpz. 1817.) S. 19. f. Plancks Abriß der philos. Religionslehre, S. 19. f.

gung aller Realitäten überhaupt, oder, wie Steudel (Glaubensl. S. 95.) mit Recht bemerkt: „das Ganze der Vorstellung wird durch das Sein in eine andre Sphäre gebracht, aus der Sphäre des Denkens in die Sphäre der Wirklichkeit"*). — So wenig aber auch dieser Beweis in der angeführten demonstrativen Form Gültigkeit haben mag; so tief ist er doch in dem Wesen unsrer Vernunft gegründet, und so fähig, eine wahre Ueberzeugung von Gottes Sein hervorzubringen. Es liegt nämlich in dem Wesen der Vernunft, vom Bedingten zum Unbedingten, vom Unvollkommnen zum Vollkommnen sich zu erheben. So gelangt auch die Vernunft endlich zu der Idee aller Vollkommenheit, dem Absolut-Vollkommenen; eine Idee, die uns keine Offenbarung erst zu geben nöthig hat, die sie aber näher bestimmen, läutern und steigern kann. Aus dieser Natur der Vernunft ergiebt sich, 1) daß uns die Vorstellung von Gott gegeben, und natürlich und unvermeidlich ist; und 2) daß wir aus eben dem Grunde, aus welchem wir an die Realität aller Vernunfterkenntnisse glauben, auch an die objective Realität dieser Idee glauben müssen. Das Sein des Unvollkommenen setzt nothwendig voraus das Sein des Vollkommenen. Weil das Bedingte ist, muß auch das Unbedingte sein. Hierauf leitet uns auch die Natur selbst. Wir erblicken in ihr eine unermeßliche Stufenfolge von Wesen, die mit dem unvollkommensten beginnt, und zu immer vollkommnern fortschreitet. Die sichtbare Welt bietet uns aber nur einen Theil dieser Scala dar, und unsre Vernunft kann diese Scala fortsetzen bis zur Idee des allervollkommensten Wesens. Da wir nun aber einen großen Theil dieser Scala wirklich realisirt sehen, und zwar den geringeren; so ist es mehr als wahrscheinlich, es ist moralisch gewiß, daß auch der übrige Theil derselben realisirt ist, daß es Engel, und daß es einen Gott, das vollkommenste

*) Der Pantheismus verwirft natürlich diesen, wie jeden andern Beweis, in wiefern er auf ein objectives Sein Gottes geht, läßt ihn aber zu, in wiefern Gottes Existenz der Begriff Gottes in unserm Geiste ist. Marheinecke, Grundlehren S. 96.: „die wahre Kraft dieses Beweises liegt in der Vernunft als einem göttlichen Denken. — Daß der Mensch Gott denken kann, ist allerdings ein Beweis, daß Gott ist; — nur daß dieses Denken des seienden Gottes selber nicht ein eitles und endliches, sondern ein wesentlich göttliches ist."

Wesen, als den Schluß dieser Stufenfolge giebt. Die Subjectivität der Sinnenwelt könnte man zwar hier entgegensetzen; aber wenn die Realität Gottes der Realität der Sinnenwelt gleich ist, so ist dieses gewiß für den Menschen genug. — Hierzu kommt, daß unsre Vernunft selbst unablässig nach Vollkommenheit strebt, und dieses Streben zur Pflicht macht, und die Idee der Gottheit als höchste Regel dieses Strebens aufstellt; es ist daher moralisch gewiß, daß es ein Wesen giebt, welches theils die letzte Ursache dieses uns außerdem unerklärlichen Strebens ist, theils schon am Ziele dieses Strebens stehet [251]).

Kant bildete den moralischen Beweis (argumentum ethonomicum), so genannt, weil er ihn aus dem unbedingt gebietenden Sittengesetze ableitete, zu einer überzeugendern Gestalt aus. Er beruht auf folgenden von Kant selbst (Kritik der reinen Vernunft S. 620 ff.) angegebenen Sätzen: „Das höchste Gut des Menschen besteht aus zwei Theilen: aus der für ihn möglichsten Sittlichkeit und Glückseligkeit. Jene fordert sein Geist, diese seine Sinnlichkeit. Nun kann aber der Mensch blos seine Sittlichkeit realisiren, und indem er sie durch anhaltende Tugend an seiner Person wirklich macht, muß er oft seine Glückseligkeit aufopfern. Da nun der Wunsch glücklich zu werden, keineswegs unvernünftig oder unnatürlich ist, so schließt er mit Recht: daß entweder ein höchstes Wesen sei, welches den Lauf der Dinge (— die Natur, da diese den sittlichen Gesetzen nicht gehorcht —) so lenken werde, daß Tugend und Glückseligkeit an seiner Person ausgeglichen werden; oder daß die Stimme seines Gewissens ungerecht und unvernünftig sei. Nun ist aber das letzte Urtheil moralisch unmöglich; also ist er gedrungen, das erste für wahr zu halten [252])." — Auch dieser Beweis ist keine

251) Ammon (in s. summa theol. christ. p. 110): „quum idea infiniti, qua Deum concipimus, intellectui canonem praebeat in iudicandis veris et falsis; falsum autem ex mero phantasmate iudicari et corrigi non queat; colligitur etiam merito, notioni absoluti, quae mentem humanam occupat, et per vim conscientiae et officii impiam arguit, respondere veritatem aeternam in intellectu numinis archetypo."

252) L. H. Jacob: über den moralischen Beweis fürs Dasein Gottes. 2te Ausg. Libau, 1798. 8. K. H. Sintenis: Theophron, 2te Aufl. Zerbst 1803. 8. Eckermanns theol. Beiträge, 3ter Bd. 1stes St. 5ter

Demonstration, sondern giebt nur moralische Gewißheit, daher ihn auch Kant nur als ein Postulat der praktischen Vernunft aufstellte. Alles kommt wohl darauf an, es ganz außer Zweifel zu setzen, daß die sinnliche Welt ohne einen moralischen Weltregenten niemals endlich eine solche Beschaffenheit annehmen könne, durch welche eine der Sittlichkeit angemessene Glückseligkeit bewirkt werde. Dieses zu beweisen, dürfte unmöglich sein, und wird doppelt schwierig durch das Unbestimmte und Relative, das im Begriff der Glückseligkeit liegt, und durch die Bemerkung, daß die Sinnlichkeit jedes menschlichen Individuums von vergänglicher Dauer ist, die Ausgleichung mit der Sittlichkeit auf Erden nicht geschieht, und die Beschaffenheit der Sinnlichkeit nach dem Tode, wenn der Geist wieder mit einer dergleichen verbunden werden sollte, so wie das Verhältniß dieser Sinnlichkeit zu ihren äußern Umgebungen uns ganz unbekannt ist. Mit Recht erinnert daher Marheinecke (Glaubensl. S. 99.), daß die vorausgesetzte Disharmonie zwischen Glückseligkeit und Tugend keine Nothwendigkeit habe, und sich nur auf die Wahrnehmung eines zufälligen Mißverhältnisses stütze, so wie daß der von Kant streng verworfene Eudämonismus hier ganz lohnsüchtig wieder auftrete, und daß hier nur zur Beschwichtigung der Sinnlichkeit an das Dasein Gottes geglaubt werde. Es ist daher offenbar, daß dieser Beweis, den man lange für den einzig zuläßigen ausbringen wollte, keinen eigentlichen Beweis abgiebt, wiewohl er subjective Geltung bei moralischen

---

Bd. 2tes St. Henke's neues Magazin, 2ter Bd. S. 277 ff. Ammon: progr. argumenti ethonomici, quo numen esse sumitur, partic. I. Erl. 1806. 4. — J. F. Flatt: Briefe über den moralischen Erkenntnißgrund der Religion. Tüb. 1793. 8. Vogel in Gablers neuest. theol. Journal, 2ter Bd. 1stes u. 2tes St. — Nach Kantischem Sprachgebrauch ist Sittlichkeit das oberste (primarium), Sittlichkeit und Glückseligkeit aber das vollendete (consummatum) Gut. Das Wesen, in dem das oberste und das vollendete Gut unbedingt und vollkommen realisirt ist, ist das höchste Gut (summum bonum), Gott. Sittlichkeit und Glückseligkeit, in einer Welt vereinigt, ist das höchste abgeleitete Gut (die beste Welt); Gott aber, als dessen Bedingung, das höchste ursprüngliche Gut. — Chemnitz (loci I. p. 20.), Calov (syst. II. p. 27.) gedenken schon eines Beweises für Gottes Dasein, a natura mentis humanae, a discrimine honestorum et turpium, a terroribus conscientiae, a dictamine conscientiae.

Menschen haben kann. Denn streng genommen sagt er dasselbe aus, nur von einer besondern Seite, was die andern Beweise sagen, nämlich: da das Bedingte ist, so muß auch das Unbedingte sein, d. i. wenn bedingte Sittlichkeit und Glückseligkeit real sind; so muß auch ein heiliges und seliges Unbedingte, Gott, real sein. Man erkennt also auch hieraus, daß es dem Menschen, in wiefern er zur Tugend verpflichtet ist, nothwendig ist, an die Existenz Gottes, als des Urquells und des Richters aller sittlichen Vollkommenheit, zu glauben[253]).

Nach allem bisher Gesagten muß man erkennen, daß alle diese Beweise, nur jeder auf eine eigene Art und von einem andern Standpunkte ausgehend, den Satz darstellen und klar machen, daß der Mensch durch die Grundgesetze seiner vernünftigen Natur, wenn er nicht mit diesen in unauflöslichen Widerspruch gerathen will, dahin getrieben wird, seinem Begriff von Gott objective Realität zuzuschreiben, d. h. das Dasein Gottes zu glauben; daher man sich zu hüten hat, einen Beweis für den allein gültigen zu erklären, und alle andere dabei herabzusetzen: indem sie alle, als verschiedene Wege, doch zu Einem Ziele führen.

§. 50.

Einheit Gottes.

Nur ein Gott ist (§. 45.), una divina substantia, d. h. die Idee des vollkommensten Wesens ist nur einmal in einem Wesen realisirt. Die Dogmatiker nennen diese Einheit unitatem numeri, zum Unterschiede von der unitas speciei, und

253) Ammon (in der summa p. 106.) theilt den moralischen Beweis in „a) argumentum iuridicum, e sancto *ἰσονομίας* amore fluens, quo, fati iniuriam hominumque impotentiam et tyrannidem experti, ad iudicem divinum provocamus, ut iusta sententia culpae vestigia premat, interceptumque ordinem rerum moralem restituat (Deut. 7, 10. Iob. 15, 20. Matth. 7, 2. Rom. 2, 3.); — b) ethonomicum (der Kantische Beweis); c) religiosum, ab Augustino propositum, derivatur a progressu animi et voluntatis ad bonum summum et incommutabile, qui locum habere non potest sine Deo, summi boni sede et origine (Deut. 6, 5. Ps. 73, 26. Matth. 22, 37. Marc. 10, 17 sq. Iac. 1, 17.); hoc est, ab amore et desiderio summi boni homini innato.“

sagen: Deus non specifice sed numerice unus est; d. i. unter Einheit Gottes ist nicht die Einheit des subjectiven Begriffs von Gott, wie sie jeder Gattungsbegriff in unserm Verstande hat, sondern die Einzelheit des Objects, dem der Begriff zukommt, oder die Einheit des Individuums zu verstehen. Gott ist einer, heißt also nicht: es giebt nur ein Geschlecht (species) von Göttern (so wie es z. B. nur ein Geschlecht (species) der Menschen giebt); sondern: es giebt nur ein einziges Individuum, nur eine Substanz, die Gott ist und allein Gott genannt werden kann und darf. Da Namen dazu dienen, die Individuen eines Geschlechts von einander zu unterscheiden, Gott aber einzig ist; so bedarf er eigentlich keines Namens. Wenn er sich aber bei Moses den Namen Jehovah beilegte, so geschah dieses theils in Beziehung auf das ewig unveränderliche Wesen der Gottheit, theils aus nothwendiger Rücksicht auf die damals herrschende Abgötterei.

Die Einheit der Substanz Gottes (unitas substantiae divinae numerica), ist zunächst historisch aufzufassen; denn sie ist ursprünglich als Negation dem Polytheismus entgegengesetzt, und restringirt den Namen und die Würde eines Gottes, welche der Polytheismus auf mehrere Individuen bezog, auf ein Individuum. In diesem historischen Gegensatze ist die Einheit kein Attribut Gottes, sondern ein bloßer Verhältnißbegriff der Zahl. Der Begriff aber selbst wird nicht verändert, ob man ihn gleich entweder nur auf ein, oder auf mehrere ganz gleiche Objecte anwendet. Die Demonstration der Einheit Gottes in diesem historischen Sinne ist eigentlich nicht Sache der Vernunft, und die dießfalls schon von ältern Kirchenvätern, so wie von neuern versuchten Demonstrationen[254]) sind schwerlich ausreichend. Man

254) Ueber diese ganze Materie s. Grotius, de veritate relig. chr. §. 3. Hennings: die Einigkeit Gottes nach verschiedenen Gesichtspunkten geprüft u. s. w. Altb. 1779. 8. Crusius, Entwurf der nothwendigen Vernunftwahrheiten, S. 458. Leibnitz, in s. Theodicee §. 7. Welthusen: Arist; ein philosoph. Gespräch über die Einheit Gottes; in Kramers Beiträg. zur Beförderung theol. Kenntnisse, 2ter Bd. (1778.). Töllner, Versuch eines strengen Beweises von der Einheit Gottes; in s. vermischt. Aufsätzen, 1ster Thl. S. 30. Dan. Wyttenbach: diss. qua disquiritur, num solius rationis vi et quibus argumentis demonstrari possit, non plures esse uno Deo! Lugd. Batav. 1780.

berief sich auf die Einartigkeit des Weltplans und die Harmonie des Weltganzen, die nothwendig Einheit des Schöpfers und des Weltregenten voraussetze. Doch wir sind zu eingeschränkte Wesen, und kennen vom Universum zu wenig, um den Weltplan zu verstehen, geschweige dessen Einartigkeit nachweisen zu können, wenn wir auch jetzt davon absehen wollten, daß es in der Welt Gegensätze des Guten und des Uebels giebt, welche schon die Speculation der alten Welt auf den Dualismus führten. — Andre beriefen sich auf den Actus der Schöpfung und Regierung der Welt, und bemerkten, es sei unmöglich, daß mehrere vollkommenste Wesen zugleich, ohne mehr oder weniger thätig zu sein, das Weltall, dem wir angehören, hätten schaffen können, oder dasselbe ferner regieren könnten. Dabei aber, von Andern abgesehen, würde sich doch immer noch der Gedanke als möglich darstellen, daß es mehrere vollkommenste Wesen, aber auch mehrere Weltalls oder Weltganze geben könne, so, daß jeder Gott eine Welt allein hervorgebracht habe und beherrsche.

---

4. Vergl. Kants Kritik der reinen Vernunft, S. 607. 843. — Athenagoras, apolog. p. 8. sq.: *εἰ δύο ἐξ ἀρχῆς ἢ πλείους ἦσαν θεοὶ, ἤτοι ἐν ἑνὶ καὶ ταὐτῷ ἦσαν, ἢ ἰδίᾳ ἕκαστος αὐτῶν, ἐν μὲν οὖν ἑνὶ καὶ ταὐτῷ εἶναι οὐκ ἠδύναντο· οὐ γὰρ, εἰ θεοὶ, ὅμοιοι, ἀλλ' ὅτι ἀγέννητοί τε καὶ γεννητοὶ, οὐχ ὅμοιοι· τὰ μὲν γὰρ γεννητὰ ὅμοια τοῖς παραδείγμασι· τὰ δὲ ἀγέννητα, ἀνόμοια, οὔτε ἀπό τινος, οὔτε πρός τινα γενόμενα. — Εἰ δὲ ἰδίᾳ ἑκάστου αὐτῶν ὄντος, τοῦ τὸν κόσμον πεποιηκότος, ἀνωτέρω τῶν γεγονότων καὶ περὶ ἃ ἐποίησέ τε καὶ ἐκόσμησε, ποῦ ὁ ἕτερος, ἢ οἱ λοιποί;* — Origenes, c. Cels. I, 23. beruft sich zum Beweis der Einheit Gottes auf die Einheit und Zusammenstimmung der Schöpfung. — Cyprian. de idolorum vanitate, p. 227. — Lactantius, div. inst. I, 3.: Unus est, qui et condidit omnia et eadem, quae condidit, virtute moderatur. Quid enim multis opus est ad mundi regimen sustinendum? — Deus ex omni utique parte perfectae consummataeque virtutis est. Quod si verum est, unus sit necesse est. Potestas enim vel virtus absoluta retinet suam propriam firmitatem. Id autem solidum existimandum est, cui nihil decedere, id perfectum, cui nihil possit accedere. Deus, si perfectus est (quia perfectus est), ut esse debet, non potest esse nisi unus, ut in eo sint omnia. — Non vident, qui Deos multos esse credunt, fieri posse, ut aliqui diversum velint; ex qua re diceptatio inter eos et certamen oriatur. — Die Stellen der griechischen und römischen Dichter und Philosophen über die Einheit Gottes findet man bei Lactantius, div. instit. lib. I, c. 5 — 10.

Ueberhaupt ist nicht zu läugnen, daß der Begriff der Einheit, wenn man ihn auf den Begriff der Substanz, nach dem System der ältern Philosophie, bezieht, etwas Anthropopathisches hat, das, wenn man es nicht entfernt, leicht entweder zum Pantheismus oder zum Atheismus führen kann.

Richtiger wird man daher die Einheit auf die Einzigkeit (unitatem qualitatis) beziehen, auf die absolute Einheit der in Selbstbewußtsein lebenden vollkommensten Kraft. Diese Einheit liegt nothwendig in der Idee der Gottheit, als dem allein Unbedingten, das eben nur eins sein kann, weil zwei dergleichen von der Vernunft als zwei gar nicht aufgefaßt werden könnten, ohne eine Trennung, also eine Begränzung oder Bedingung des einen durch das andere, sich vorzustellen. Die Einheit ist in der Idee wesentlich und nothwendig, und es ist eben so wenig möglich sich zwei Gottheiten zu denken als zwei Menschheiten, oder zwei Sittlichkeiten. In philosophischem oder idealem Sinne ist daher die Einheit in der Idee Gottes wesentlich.

Daher erklärt es sich auch, worauf sich schon Lactantius (div. inst. I, 3.) beruft, daß die Philosophie unter allen Völkern, je vollkommner sie das Ideal des allerrealsten Wesens auffaßte, desto mehr sich auch vom Polytheismus lossagte, und dem Monotheismus, als dem allein der Vernunft gemäßen, sich hingab. Je segensreicher aber der Monotheismus auf die Tugend und Glückseligkeit der Völker wirkt, und je schädlicher der Polytheismus in beider Hinsicht ist (s. §. 27.); desto größer ist das Verdienst des Christenthums, daß es den Monotheismus als Autoritätsglauben zur Sache des Volkes gemacht, und für den größten Theil der Menschen, welche philosophischer Speculation nicht fähig sind, eine so wohlthätige Lehre festgestellt hat.

Was nämlich das A. T. betrifft, so liegt die Behauptung der Einheit Gottes nicht unmittelbar in der gewöhnlich dafür angeführten Stelle 5 Mos. 6, 4.; denn יהוה ist hier nicht nomen appellativum, das Gott bedeute, sondern nomen proprium des Gottes, den das israelitische Volk verehren sollte. Es ist nicht zu übersetzen: Deus, qui est Deus noster, est Deus unicus, sondern: Jehova est Deus noster (i. e. a nobis Deus colendus), Jehova solus. Denn אֶחָד bezeichnet bekanntlich eben sowohl unus als solus. Diesen Sinn fordert der ganze Zusammenhang der Stelle, vergl. v. 14. Allein da

der Grund, warum die Juden Jehovah allein als Gott verehren sollten, kein anderer war als der, weil er allein wahrhaft Gott sei, der Himmel und Erde geschaffen habe und regiere (vergl. Exod. 20, 8—17.); so liegt die Einheit Gottes zwar nicht *κατὰ τὸ ῥητόν* (nicht im Worte אֶחָד), aber doch *κατὰ τὴν διάνοιαν* in dieser Stelle. Dagegen wird an andern Orten des A. Test. nicht nur die Mehrgötterei auf das nachdrücklichste verworfen, wie Jes. 44, 6—20. Ps. 115, 4—8., sondern auch, im Gegensatz gegen die Abgötterei, daß nur ein Gott, Jehovah, sei, eben so nachdrücklich behauptet. S. Ps. 86, 8—10. Ps. 115, 3. Deut. 4, 35. Jes. 45, 5. 6. 21. 22. Kap. 44, 6. 42, 8. 46, 9. Noch deutlicher aber lehrt das N. Test., daß das vollkommenste Wesen, Gott, nur eines sei; denn es sagt dieses nicht nur ausdrücklich Joh. 5, 44. 1 Kor. 8, 5. 6. Eph. 4, 6. Joh. 17, 3. 1 Joh. 5, 20., sondern es legt auch die einzelnen Theile der höchsten Vollkommenheit nur einem und demselben Wesen bei. So heißt Gott *μόνος ἀγαθός*, der allein vollkommene, Matth. 19, 16. Mark. 10, 18.; *μόνος σοφός*, Röm. 16, 27.; *μόνος δυνάστης*, *μόνος ἔχων ἀθανασίαν*, 1 Tim. 6, 16. Im Gegensatz der Götzen heißt Gott *θεὸς ἀληθινός*, qui vere est Deus, Joh. 17, 3. Die Götzen hingegen heißen אֱלִילִים, nihil, non re sed opinatione tantum Dii, Ps. 96, 5., auch הֲבָלִים, vanitates, nichtige Wesen, Deut. 32, 21. Jer. 2, 5. 10, 8. (*μάταια*); שֶׁקֶר, mendacium, i. e. Dii fictitii, Jes 44, 20., *νεκροί*, und Gott im Gegensatz *θεὸς ζῶν*, Apost. 14, 15. 1 Thess. 1, 9., vergl. Buch der Weisheit 13, 10. 18. — Von der Wohlthätigkeit des Monotheismus (§. 27.) macht das N. T. häufig eine fruchtbare Anwendung, z. B. Röm. 3, 29 f. Eph. 4, 1—6. 1 Timoth. 2, 1—5. Jak. 4, 12. — Der christliche Monotheismus hatte nicht nur mit dem Polytheismus jener Zeit, sondern noch mehr mit dem Dualismus zu kämpfen, welcher den gnostischen Systemen zu Grunde lag. Der Dualismus nämlich erscheint im Gange der Vernunftbildung als eine fast unvermeidliche Mittelstufe, auf welche man treten muß, ehe man sich zum Monotheismus erhebt. Wenn nämlich die Vernunft die Welt, als Wirkung betrachtet, auf eine Grundursache zu beziehen beginnt; so muß es ihr scheinen, als müsse für das physische und moralische Böse eine andere, dem Guten grade entgegengesetzte, Grundursache angenommen werden. Zu

dieser Annahme wird sich die Vernunft so lange hingetrieben sehen, als sie, in Irrthum befangen, das Böse für etwas Selbstständiges und Bleibendes hält. Da nun dieses die herrschende Ansicht der ersten Jahrhunderte war, so mußten sich Systeme, welche eine solche Entstehung des Bösen lehrten, bei welcher es möglich war, einen Gott, oder ein Urprincip alles Seins anzunehmen, ohne doch das Böse von ihm abzuleiten, — also Systeme, welche eine erst in der Zeit entstandene, und nicht vom göttlichen Willen abhängige Quelle des Bösen aufzeigten — jener Zeit ungemein empfehlen. Daher wird der lange und große Beifall, den die gnostischen Systeme fanden, und die leichte Verbreitung von Augustins Theorie vom Sündenfall und der Erbsünde leicht erklärlich. Denn auch die Väter vor Augustin mußten gegen die Gnostiker über den Ursprung des Bösen meistens nichts besseres zu sagen, als daß sie dasselbe von den fortgehenden Einwirkungen der aus freiem Willen unmoralisch gewordenen Dämonen ableiteten.

§. 51.

Eigenschaften Gottes überhaupt.

Wenn der Begriff von dem vollkommensten Wesen für uns einigermaßen deutlich und faßlich werden soll; so müssen wir die Vollkommenheit, welche Gott nothwendig zukommt, und in ihm nur eine ist, theilweise betrachten. Diese einzelnen Theile der höchsten Vollkommenheit nennen wir die Eigenschaften Gottes, perfectiones, attributa[255]), welche alle Gott nothwendig zukommen, weil in ihm nichts Zufälliges ist. Die ältern Theologen unterschieden attributa, praedicata und proprietates Dei. Unter Attributen nämlich verstanden sie die Gott nothwendig zukommenden Vollkommenheiten in abstracto, z. B. Heiligkeit, Weisheit ꝛc., unter Prädicaten aber solche Eigenschaften, welche Gott in concreto wegen seines Verhältnisses zur Welt beigelegt werden, z. B. Schöpfer, Erhalter, Regierer ꝛc. Die proprietates aber (von den Kirchenvätern ἰδιώματα ge-

---

255) D. i. partes summae perfectionis sigillatim cogitatae, oder conceptus essentiales, quibus natura Dei absolvitur. Die griech. Kirchenväter nannten die Attribute ἀξιώματα, ἀξίας, auch νοήματα (conceptus).

nannt) sind die innern Verhältnisse der drei Personen in der Gottheit.

Alle unsre Kenntniß von Gottes Vollkommenheit ist aber blos analogisch, d. h. von unsern eigenen Vollkommenheiten entlehnt, und darum nicht völlig adäquat, sondern symbolisch. Da wir nämlich kein vollkommneres Wesen kennen, als uns selbst, keine Idee aber gebildet werden kann ohne Rückbeziehung auf die Welt, als ihre empirische Seite, so kann die Vernunft die Idee des vollkommensten Wesens nur dadurch bilden, daß sie alles Vollkommene an den Menschen im vollkommensten Grade Gott beilegt, das Menschlich-Unvollkommene aber von seinem Wesen negirt. Denn von Nichts können wir uns einen Begriff machen, wovon wir nicht etwas Aehnliches in uns selbst, oder in den Umgebungen der sichtbaren Welt erblicken. Wenn wir also den Begriff von der göttlichen Vollkommenheit von unsern beschränkten Vollkommenheiten abstrahiren; so muß unsre Vorstellung von Gott immer etwas Menschliches haben. Dieses nennt man Anthropopathismus, d. h. eine solche Vorstellungsart von Gott, zufolge welcher man seine Vollkommenheiten mit Ausdrücken, welche von menschlichen Eigenschaften hergenommen sind, beschreibt, und sich dieselben nach menschlicher Weise vorstellt. Da dieses unvermeidlich ist[256]), so finden wir auch in der Schrift keine andre Darstellungsweise als die anthropopathische, weil eine andre uns unverständlich geblieben sein würde[257]). Da ferner die Idee der höchsten Voll-

256) S. Reinhards Dogmatik, S. 93. Doederlein, inst. theol. chr. I. p. 282. Der Anthropopathismus ist dogmatisch, wenn man wirklich Gott Eigenschaften des menschlichen Geistes oder Körpers beilegt; symbolisch, wenn man ihm solche Eigenschaften nur bild'ich beilegt, und es sich bewußt ist, daß sie der Qualität nach in Gott etwas Anderes sind, als im Menschen. Auch der Anthropomorphismus ist dogmatisch oder symbolisch.

257) Henke (lineam. fid. chr. p. 56.): „revera illae proprietates (vulgo attributa) non sunt, nisi notiones et nomina, quibus eandem virtutem divinam, sed intuitu rerum creatarum, et nostri potissimum, vario modo sese explicantem declaramus.“ Ueber den Anthropomorphismus in der Bibel in den Vorstellungen von Gott, dessen Erklärung und Gebrauch beim Volksunterrichte ꝛc. von K. F. H. Klügling. Danz. 1806. gr. 8. Baumgarten-Crusius (Dogm. S. 27): „der Theorie der göttlichen Eigenschaften steht in der Wissenschaft

kommenheit in steter Rückbeziehung auf die Welt steht, und daher mehr oder weniger abhängig ist von der subjectiven Weltanschauung eines jeden Zeitalters; so folgt, daß dieses nicht nur mit dem biblischen Begriffe von Gott auch der Fall sein wird, und daß wir daher das, was der Idee Gottes aus der damaligen Weltanschauung Mangelhaftes anklebte, von ihr entfernen müssen, sondern es folgt auch, da unsre Weltanschauung eine unvollständige und in vielen Dingen unklare ist, daß überhaupt alle Erkenntniß Gottes für uns eine unvollständige und zum Theil unklare sein muß, und daß wir dieses Umstandes bei Beurtheilung der Weltregierung immer eingedenk bleiben müssen. Mit Recht sagt daher Reinhard (Dogmat. S. 93.): „Auch ist es sehr wahrscheinlich, daß Gott eine Menge von Eigenschaften besitzen könne, wovon wir gar keinen Begriff haben; weil die unendliche Vollkommenheit in so eingeschränkten Geschöpfen, wie wir sind, unmöglich alle Aehnlichkeiten mit sich hat vereinigen können.“ Es ist daher wahrscheinlich, daß das Wesen Gottes nicht nur nach dem Grade, sondern auch nach der Qualität seiner Vollkommenheit von unsrer Vorstellung bedeutend verschieden ist. Dieses meint wohl auch Paulus, wenn er 1 Tim. 6, 16. versichert, niemand könne Gott sehen, d. i. mente penitus concipere; vergl. Jes. 40, 25. 46, 5. — Vom Anthropopathismus ist der Anthropomorphismus verschieden, d. i. eine solche Vorstellungsart von Gott, nach welcher man ihm einen menschlichen Körper und dessen Eigenschaften und Handlungen beilegt, z. B. Hand, Auge, Gehen, Sprechen rc. So lange die Sprachen noch keine Worte für abstracte Begriffe hatten, mußten alle Beschreibungen Gottes anthropomorphistisch sein. Deßwegen ist das alte Testam. so reich an solchen Ausdrücken. Es versteht sich aber von selbst, daß diese für uns nichts sind als Symbole, um abstracte Vorstellungen zu bezeichnen. Wohl ist es wahrscheinlich, daß das Volk selbst vieles Anthropopathische und Anthropomorphistische von Gott eigentlich nahm, wie denn die Vorstellung von der

---

entgegen, daß sie die Idee (?) der Unerkennbarkeit Gottes aufheben zu wollen scheint, wiewohl sie es dennoch nicht vermag; und daß sie nur eine, nach Begriff und Zahl unbestimmte Menge von populären Vorstellungen giebt, welche daher zum Theil sogar nicht von einander geschieden werden können.“

Persönlichkeit Gottes in den Gemüthern des Volks sich gewöhnlich in Beigebung der menschlichen Form abspiegelt; dagegen aber zeigen viele andere Stellen, daß die Gebildeten unter den Israeliten von dem Anthropomorphismus wenigstens fern waren*).

Dem Vorwurfe, daß unser Begriff von der höchsten Vollkommenheit theils leer, theils widersprechend sei, ist schon §. 46. begegnet worden. Gegen den Vorwurf der Unvollkommenheit unsrer Kenntniß von Gott bemerken wir aber, a) daß wir als so eingeschränkte Wesen gar nicht erwarten können und auch nicht fähig wären, Gottes Wesen ganz zu erforschen, und b) daß für uns die Kenntniß von Gott, welche wir wirklich besitzen, für dieses Leben völlig hinreichend ist, weil sie über das Verhältniß Gottes zu uns und über unsre Bestimmung und die Tugend hinlängliche Aufklärung giebt.

Die Streitfrage aber, welche schon in den Streitigkeiten mit den Eunomianern im 4ten Jahrhund. aufgeworfen, und im 14ten und 15ten Jahrhund. von den Scholastikern lebhaft ventilirt wurde: ob die göttlichen Eigenschaften nur nominaliter oder realiter (— daher die Parteinamen der Nominalisten und Realisten) verschieden seien[258]), gehört lediglich der Philosophie an, und erledigt sich, wenn man objectiv und subjectiv, ideell und reell gehörig unterscheidet. Objectiv, in Gottes Wesen selbst, ist keine Verschiedenheit der göttlichen Eigenschaften denkbar, weil Gott sonst aus Theilen bestehen müßte; subjectiv

---

*) S. von Cölln's bibl. Theol. 1ster Bd. S. 118., der sich auf das Verbot des Dekalogus beruft, kein Gleichniß oder Bildniß von Gott zu machen, weil es nichts ihm Entsprechendes gebe, 2 Mos. 20, 4. 5. — auf Hiob 10, 4. wo ihm Augen, auf Ps. 121, 4. wo ihm das Schlummern abgesprochen werde. Ferner werde ihm ein Riechen, Schmecken beigelegt, er aber auch als über alle menschliche Bedürfnisse erhaben geschildert; es werde ihm Reue zugeschrieben, er aber auch unveränderlich genannt; es werde von ihm gesagt, er wohne zu Zion, aber auch, er erfülle Himmel und Erde. Die meisten Anthropomorphismen kämen in poetischen Stücken vor. Die späteren Zeiten hätten reinere Vorstellungen von Gott als die früheren.

258) S. Petavius, de dogmat. theol. 1ster Bd. Kap. 8—13. Gerhard, loc. theol. Tom. III. p. 84 sqq. L. F. O. Baumgarten-Crusius: progr. de vero scholasticorum Realium et Nominalium discrimine et sententia theologica. Ien. 1821. 4. wiedergedr. in dess. opusculis theol. Ien. 1836. 8. p. 53 sqq.

aber, in unsrer Vorstellung, sind die einzelnen Theile der göttlichen Vollkommenheit allerdings reell verschieden, indem wir andre Merkmale mit der Ewigkeit als mit der Weisheit u. s. w. verbinden. Wenn man den Unterschied zwischen den göttlichen Eigenschaften objectiv betrachtet, so kann man sagen, sie seien blos nominaliter, nicht realiter verschieden; wenn man ihn aber subjectiv betrachtet, so kann man mit eben dem Rechte sagen, sie seien nicht blos nominell, sondern auch reell verschieden[259].

Nach Vorgang der Scholastiker unterscheidet man einen dreifachen Weg, auf welchem man zur Erkenntniß der göttlichen Attribute gelangt: 1) entweder man betrachtet die Welt, und folgert nach dem Grundsatze: quidquid est in effectu, id debet quoque esse in causa, daß Gotte alle die Vollkommenheiten zukommen müssen, welche die Schöpfung, Erhaltung und Regierung der Welt verlangt (via causalitatis; *κατὰ φύσιν*); oder 2) man legt Gott alles Vollkommene, was die Welt, vorzüglich der Mensch, der Betrachtung darbietet, im höchsten Grade bei (via eminentiae, *κατὰ σχέσιν*), und 3) negirt zugleich alles Unvollkommene und Endliche von Gott (via negationis, *κατ᾽ ἀφαίρεσιν*). Die via eminentiae und negationis müssen natürlich mit einander verbunden werden; doch ist dabei nicht zu vergessen, daß den negativen Attributen, durch welche wir besonders die menschliche Vorstellung des Raums und der Zeit von Gott entfernen, jederzeit etwas entgegengesetztes Positive, das aber von uns mit Worten nicht dargestellt werden kann, zu Grunde liege[260].

---

259) Nach unsern ältern Theologen sind die Eigenschaften Gottes von der Substanz Gottes nicht reell, oder objectiv, sondern blos secundum nostrum concipiendi modum, also subjectiv, oder formell verschieden. So Calov, Quenstedt, Hollaz, Buddeus, s. System. Entwickel. S. 374.

260) Ueber die göttl. Eigenschaften überhaupt s. (Tetens): über die Realität unsrer Begriffe von Gott; in Cramers Beiträgen zur Beförderung theolog. Kenntnisse, 2ter Bd. S. 137. und eine andere Abhandlung über die analogische Schlußart, ebendas. 4ter Bd. S. 1. und in der Berliner Monatsschrift, August und Sptb. 1784. I. H. Tieftrunk: progr. de modo Deum cognoscendi. Berol. 1792. 8. Scherer's Schriftforscher, 2tes St. No. 7. Henke's neues Magazin, 1ster Bd.

§. 52.
Eintheilung und Abhandlung der göttlichen Eigenschaften.

Die Eintheilung[261]) der göttlichen Eigenschaften 1) nach ihrem Inhalte, in negativa (ἀποφατικά, oder ἀφαιρετικά) und positiva (affirmantia, καταφατικά) ist daher nicht zu billigen. Unter den ersten nämlich versteht man solche Attribute, durch welche die Einschränkung endlicher Dinge von Gott entfernt, unter den letztern aber solche, durch welche ihm eine Vollkommenheit beigelegt wird. Es liegt aber, wie nur erinnert worden, auch den negativen etwas Positives zu Grunde, so wie die positiven ihrer Natur nach allemal auch die Negation des Gegentheils in sich enthalten. Ueberhaupt kommt dabei zu viel auf die willkürliche Form des Ausdrucks an, welche daher auch manchen negativen Eigenschaften eine positive Form gegeben hat. So ist die Einfachheit die Negation des Raums, und Ewigkeit die Negation der Zeit. Mit dieser Eintheilung stimmt, wenn auch nicht dem Begriffe, doch dem Wesen nach 2) die Eintheilung der göttlichen Attribute in quiescentia (immanentia, ἀνενεργητικά oder ἀνενέργητα) und in operativa (transeuntia, agentia, ἐνεργητικά) überein. Jene sind solche, in denen der Begriff der Thätigkeit nicht liegt, diese solche, deren Begriff eine Thätigkeit involvirt. Die letztern nämlich, z. B. Einfachheit, Ewigkeit, Unermeßlichkeit, sind in unsrer Vorstellung negativ, indem sie sich auf das Wesen Gottes beziehen, von welchem wir Raum und Zeit und alle Unvollkommenheit negiren. Die Definition Reinhards (Dogmatik S. 96.), daß die quiescentia determinationes

---

1stes St. (Böhme) die Lehre von den göttl. Eigenschaften. Nebst Kritik der vom Hr. Ob.-Hofpred. Ammon darüber vorhandenen Theorie. Altenb. 1821. Neue Ausg. 1826. Elwert: Versuch einer Deduction der göttl. Eigenschaften. In der Tübinger Zeitschrift für Theologie 1830. 4tes Heft. S. 3—17. und S. 197 — 205. vergl. Steudel, das. S. 17 ff. — B. H. Blasche: die göttl. Eigenschaften in ihrer Einheit und als Principien der Weltregierung dargestellt. Erfurt und Gotha, 1831. 8. — Ueber die Personification der göttlichen Eigenschaften bei den Juden s. Eichhorns Bibl. 3ter Bd. S. 191 ff.

261) Pauli Iac. Andreae commentat. de attributorum divinor. variis divisionibus earumque commodis et incommodis, — praemio ornata. Lugd. Batav. 1824. 4. Vergl. Hase, Lehrbuch der evang. Dogmatik. S. 268 f. Wegscheider, institut. p. 251. f.

naturae infinitae seien, in quibus actio nulla insit, ist daher als Realdefinition sehr richtig. Die Eintheilung selbst ist unverwerflich. Die Gegenbemerkung, daß in Gott eigentlich nichts Ruhendes sei, ist objectiver Weise wahr, aber nicht subjectiver Weise. Denn in unsrer Vorstellung, und diese ist es doch, welche wir eintheilen, sind allerdings manche Attribute ohne das Merkmal der Wirksamkeit. Nach demselben Eintheilungsgrunde, nämlich dem Verhältnisse Gottes zur Welt, theilt man die Attribute 3) in absolute und relative. Unter jenen versteht man die Attribute, welche in keiner Beziehung auf eine Welt stehen, unter diesen aber solche, welche nur im Verhältnisse zur Welt gedacht werden können. Diese Eintheilung fällt der Sache nach mit der vorigen zusammen; der Ausdruck ist aber unbequem, weil eigentlich in Gott alles absolut ist, und auch die Eigenschaften, die man zu absoluten rechnet, z. B. Ewigkeit, Einfachheit rc., den Unterschied des göttlichen Wesens von der Welt andeuten, und also eine Relation involviren. Eben so ist es der Sache nach wieder dieselbe Eintheilung, wenn man die göttlichen Attribute 4) in communicabilia eintheilt, d. i. solche, die Gott auch andern Wesen in einem gewissen Grade mitgetheilt hat, z. B. Weisheit, Heiligkeit, und incommunicabilia, die ihm ganz allein zukommen. — Nicht zu billigen ist dagegen die auf das innere Verhältniß der Attribute selbst gegründete Eintheilung 5) in primitiva und derivata; obgleich Henke (lineam. inst. fid. christ. p. 58.) sie befolgt, und nach 1 Joh. 4, 16. die Güte als primitive Eigenschaft Gottes annimmt. Man dachte unter den primitivis solche Attribute, welche den Grund der übrigen enthalten, und unter derivatis solche, welche aus jenen hergeleitet werden. Ob es nun gleich wahr ist, daß man eine göttliche Vollkommenheit aus der andern ableiten kann, z. B. die Weisheit aus der Allwissenheit und Güte; so machen doch theils diese Herleitungen unnütze Schwierigkeiten, theils theilen sie das Ganze sehr ungleich, theils sind sie nicht überall anwendbar. — Ganz verwerflich für den wissenschaftlichen Gebrauch ist 6) die Eintheilung in attributa propria, z. B. Ewigkeit, Allmacht, und metaphorica oder impropria, z. B. Barmherzigkeit, Gnade, — weil sie theils gar nicht theilt, theils alle Anthropopathien, z. B. Zorn Gottes, und ähnliche, auch zu Attributen erheben

würde. Auch die Eintheilung endlich 7) in attributa moralia und physica (oder metaphysica) ist nicht ganz genau. Denn wenn man auch unter jenen die „quorum est quaedam cum voluntate divina coniunctio“ z. B. Güte, Gerechtigkeit, und unter diesen die „quorum est nulla cum voluntate divina coniunctio“ z. B. Allwissenheit, Einfachheit (S. Reinhard S. 95.) versteht, oder schicklicher diese Eintheilung auf die zwei Theile, aus denen der Mensch besteht, Leib und Seele, bezieht, und unter den physischen Attributen die versteht, welche die Beschaffenheit der göttlichen Substanz angeben, und unter moralischen die, welche sich auf den Verstand und Willen Gottes beziehen; so ist doch diese Eintheilung nicht genau, weil es mehrere Attribute giebt, die zu beiden Klassen gehören, z. B. Unendlichkeit, Unveränderlichkeit, Leben. (Ueber das Geschichtliche in den Lehrbüchern der Theologen s. Systemat. Entwickel. §. 61.)

So einig man auch über die Vollkommenheiten selbst, die man Gott beilegt, sein mag, so wenig stimmen doch die Lehrbücher in der Ordnung und Beziehung überein, in welcher sie die Attribute Gottes auffassen und darstellen. Die meisten Theologen folgten dabei der Eintheilung in attributa quiescentia et operativa, wie Calov, Hollaz, Baumgarten, Reinhard; und es kommt ungefähr auf dasselbe zurück, wenn Ammon (in der summa) zuerst von den Attributen der göttlichen Substanz (wozu er auch die Einheit rechnet), dann von denen des göttlichen Verstandes und zuletzt von denen des göttlichen Willens handelt; eine Abtheilung, welcher auch Wegscheider gefolgt ist. Da unsre Vorstellung von Gott analogisch nach dem Wesen des Menschen gebildet ist, und wir ihm nach dieser Analogie Verstand und Willen, aber auch eine Substanz, als Substratum beider Kräfte, zuzuschreiben pflegen; so hat diese Eintheilung allerdings etwas Faßliches und Empfehlendes, und ist gewiß der Abhandlung der göttlichen Attribute in bejahende und verneinende, wie bei Baier und Mosheim, oder in primitive und abgeleitete, wie bei Henke, weit vorzuziehen. Auch ist die Classification, welche der Verfasser der Kritik der Ammonischen Theorie von den göttlichen Eigenschaften gegeben hat, weder richtiger noch faßlicher[262]).

---

262) Die Schrift ist in der 260sten Anmerkung angeführt, und ent-

Doch abgesehen von den Schwierigkeiten, denen der philosophische Begriff einer Substanz überhaupt unterliegt, besonders wenn man ihn auf Gott anwendet[263]), wo man nichts anders dabei denken kann, als das uns durchaus unbegreifliche Substrat aller göttlichen Vollkommenheiten; so ergiebt sich doch bei näherer Betrachtung, daß die Eigenschaften, welche man der göttlichen Substanz beilegt, z. B. Unveränderlichkeit, Unendlichkeit, Ewigkeit, auch Eigenschaften des göttlichen Verstandes und Willens sind, ja daß selbst die Einheit, wenn man sie einmal als Attribut betrachtet, auf Verstand und Willen bezogen werden müsse, wenn man sich nicht endlich der Vorstellung hingeben will, daß Verstand und Wille von der göttlichen Substanz verschieden seien, und die letztere, als etwas Reales, jene erstern beiden auch als Eigenschaften besitze. Diese Vorstellung suchten schon unsre alten Theologen durch die Behauptung zu entfernen, daß die göttlichen Attribute von der Substanz Gottes nicht realiter, sondern nur formaliter, in unsrer Auffassung, verschieden wären. Ohne also auf den hier immer schwierigen Begriff der Substanz einzugehen, wird es genug sein zu einer festen Ordnung Eigenschaften des Verstandes, des Willens und Seins Gottes zu unterscheiden. Außer den Attributen aber, welche Gott in dieser speciellen dreifachen Rücksicht zu-

---

hält allerdings einen Reichthum von guten Gedanken, obgleich der gegen Ammon ausgesprochene Tadel nicht begründet erscheint. Es wird S. 99. folgende Classification der göttlichen Attribute gegeben:

„Gott ist
1. nach seinem besondern Verhältnisse
a. zur moralischen Welt
heilig allgütig allgerecht
b. zur physischen Welt
α) nach dem mathematischen β) nach dem dynamischen
allgegenwärtig ewig allmächtig allwissend
c. zur vereinten moralisch-physischen Welt
allweise selig
II. nach seinem allgemeinen Verhältnisse zur Welt überhaupt
unendlich rein-geistig
unveränderlich unabhängig selbstgenügsam
absolut-nothwendig."

263) Ueber die Versuche, diesen Begriff zu bestimmen s. Schulze's Grundriß der philos. Wissenschaften, 2ter Bd. S. 77 — 92. Platners philos. Aphorismen, 1ster Bd. S. 443.

kommen, stellen sich noch allgemeine Eigenschaften dar, oder Determinationen der höchsten Vollkommenheit überhaupt, welche sich auf das Erkennen, Wollen und Sein gleichmäßig beziehen, und die Beschaffenheit desselben bestimmen. Das erkannten schon die ältern Theologen, und gaben deßhalb allgemeine Eigenschaften Gottes an, die jedoch mit dem Begriffe der höchsten Vollkommenheit meistens identisch, und nur im Ausdrucke von ihr verschieden waren[264]). Auch die Unendlichkeit, infinitas, nach welcher man alles, was in Gott ist, ohne Schranken, folglich unendlich vollkommen denkt, sagt durchaus nichts aus, was von dem allgemeinen Begriffe der göttlichen Vollkommenheit überhaupt verschieden wäre. Auch ist der Ausdruck Unendlichkeit nicht bequem und richtig, weil er vom Sinnlichen entlehnt ist, und, wie schon erinnert wurde, die Vollkommenheiten des höchsten Wesens nicht im höchsten Grade, oder schrankenlos, sondern im vollkommensten Grade in Gott gedacht werden müssen, nämlich in wiefern sie sich durch ihr gegenseitiges Verhältniß (in unsrer subjectiven Vorstellung, wovon hier allein die Rede sein kann) oder durch ihre absolute Harmonie gegenseitig bedingen. Besser also vertauscht man den Begriff der Unendlichkeit mit dem der absoluten Vollkommenheit, d. h. der Beschaffenheit Gottes, nach welcher er alle Vollkommenheiten unbedingt besitzt, d. h. in einem solchen Grade, daß ihnen etwas nicht weiter zugesetzt werden kann. Ob nun aber gleich wegen dieser Vollkommenheit Gott für uns unbegreiflich, und unvergleichbar mit jedem andern Wesen ist[265]); so hat

---

264) So legten Calov, Gerhard, Quendstedt, Gott perfectionem bei, die aber als Inbegriff aller Vollkommenheiten das Wesen Gottes selbst ist. Ferner bonitatem, die, auf die Substanz Gottes bezogen, auch nichts Anderes ist als seine Vollkommenheit; veritatem, die, nach den Erklärungen, die man darüber gab, auch nichts Anderes besagt. Das Weitere hierüber s. in der Systemat. Entwickelung §. 62 ff., wo überhaupt die verschiedenen Vorstellungen unsrer Theologen über die einzelnen göttlichen Attribute angegeben sind.

265) S. Exod. 15, 11. Ps. 86, 8. 89, 7—9. 113, 5. Jes. 40, 18. 25. 46, 5. Jer. 10, 6. Ps. 139, 6. Hiob 11, 7—9. Ps. 145, 3. Daher auch das Verbot, ihn unter einem Bilde darzustellen. Auch das Beiwort קָדוֹשׁ, ὁ ἅγιος, bezieht sich bisweilen auf die Unvergleichbarkeit Gottes (Jes. 6, 3. Ps. 22, 4. 99, 3. 5. 9. 111, 9.), in wiefern es das von andern Abgesonderte bezeichnet, Gott aber, als der vollkommenste, von allem

man doch deßhalb kein Recht, Gott die Unbegreiflichkeit (incomprehensibilitatem) und die Unvergleichbarkeit (incomparabilitatem) als Eigenschaften beizulegen, indem beide Begriffe nicht Theile der höchsten Vollkommenheit sind, sondern nur das Verhältniß Gottes zur Welt und zu unserm Vorstellungsvermögen aussagen.

Hase bemerkt (Lehrb. S. 270.): die Eintheilung der göttlichen Attribute erscheine nur als „eine Psychologie der Gottheit, entsprechend den Formen der Geistesthätigkeiten." Er findet daher S. 271. unbedenklich, neben den Attributen des Verstandes und Willens auch Attribute des Gefühls in Gott zu unterscheiden, nämlich: in moralischer Beziehung: Wohlgefallen am Sittlichen; oder, wenn dieses im Streite liegt mit der Sünde: Barmherzigkeit; in ästhetischer Beziehung: welterschaffende Phantasie; als Gefühl seiner selbst: Seligkeit. Aus pantheistischen Principien ist erklärbar, wie Schleiermacher (der christl. Glaube) sich bewogen sehen konnte, die Lehre von den göttlichen Eigenschaften zu zerreißen, und sie durch seine Dogmatik zu vertheilen. Er betrachtet nämlich zuerst die Religion als absolutes Abhängigkeitsgefühl, in sofern sich in diesem Gefühle noch kein Gegensatz gebildet hat, welchem die Ewigkeit, Allmacht, Allgegenwart, Allwissenheit entspreche; dann das Abhängigkeitsgefühl als gestört durch einen Gegensatz, die Sünde, (oder das Verlangen eine Person im Absoluten sein zu wollen), wo er von der Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes handelt; endlich die Aufhebung des Gegensatzes durch die göttliche Gnade, oder die Erlösung durch Christum, wo er von der Gnade oder Liebe und der Weisheit Gottes handelt. Marheinecke (Grundl. S. 109 f.) leitet die göttlichen Eigenschaften ab aus den „drei Bestimmtheiten des Wesens, dessen Existenz das absolute Wissen ist", nämlich daß er ist: 1) der wahre (als solcher allwissend, allweise, real oder wahrhaftig), 2) der ewige (als solcher allgegenwärtig, frei, heilig) und 3) der selige (als solcher komme ihm zu Persönlichkeit, Allmacht, Majestät). —

Wenn aber Hase (Lehr. S. 272.) sagt: die Religiosität fordere in ihrem Wesen eine wissenschaftliche Eintheilung der

---

außer sich gleichsam abgesondert, als das einzige Wesen seiner Art, also unvergleichbar ist.

göttlichen Attribute nicht, sondern sie habe Gott in der Idee als Einheit; die wissenschaftliche Eintheilung könne höchstens dienen, unächte Bestandtheile [in der Theorie] zu entfernen; so ist zu bemerken, daß nach der Erfahrung ein allgemeiner Begriff von Gott nicht hinlänglich ist, um die falschen Anwendungen zu verhüten, welche im Leben von Gottes Gnade, Güte, Gerechtigkeit und andern Eigenschaften gemacht werden. Diese werden nur dadurch beseitigt, daß man die göttlichen Eigenschaften in ihrem wissenschaftlichen Zusammenhange betrachtet, und dadurch die Verirrungen des Gefühls berichtigt. Denn da die Eigenschaften Gottes Theilvorstellungen einer allgemeinen Idee, der absoluten Vollkommenheit, sind, diese Theile aber nur dann richtig entwickelt werden können, wenn sie nicht isolirt, sondern in ihrer gegenseitigen Zusammenstimmung in der Idee gefaßt werden; so ist die wissenschaftliche Zusammenstellung der göttlichen Eigenschaften für das Praktische eben so nöthig als nützlich, und der Mangel eines solchen wissenschaftlichen Zusammenhangs dürfte nur zu Irrthum und Schwärmerei hinleiten.

§. 53.

1) Allgemeine Attribute oder Beschaffenheiten des göttlichen Wesens.

Die allgemeinen Attribute, die als Bestimmungen des Wesens Gottes überhaupt betrachtet werden müssen, und sich daher auf sein Erkennen, Wollen und Sein gleichmäßig beziehen, sind folgende:

1) Die **Zeitlosigkeit**, oder die Eigenschaft Gottes, nach welcher die menschliche Vorstellungsform der Zeit (der Aufeinanderfolge der Dinge) auf ihn nicht anwendbar ist. Gott ist nicht in der Zeit, sondern ohne Zeit; sein Sein, Erkennen und Wollen ist nicht gebunden an die Vorstellungsform, oder an die Schranken der Zeit. Diese Eigenschaft beschreibt die Schrift auf populäre Weise, indem sie behauptet, Gott habe nie einen Ursprung oder Anfang gehabt, und werde auch nie ein Ende haben, oder indem sie ihm **Ewigkeit** (aeternitatem) beilegt, ob sie gleich dieselbe nur auf das Sein Gottes bezieht (S. §. 62.). — Zeitlosigkeit aber müssen wir Gott zuschreiben, weil Zeit erst durch und mit der Welt entstand, also auf den Schöpfer der Welt keine Anwendung leidet; weil nichts vor Gott, wenn er

der vollkommenste ist, gedacht werden kann, indem er sonst von demselben abhängig, also nicht der vollkommenste sein würde; weil Gott nicht der Realgrund der Zeit und zugleich selbst in der Zeit sein kann. Wir müssen ihn daher als objectiv frei von den Schranken der Zeit, als außer der Zeit, denken, ob wir gleich von der subjectiven Vorstellung, oder dem Gedankenbilde von ihm, die Form der Zeit nie zu entfernen vermögen.

Aus denselben Gründen kommt Gott 2) Raumlosigkeit zu, oder die Eigenschaft, nach welcher die menschliche Vorstellungsform vom Raume, d. i. der Ausdehnung, oder dem Nebeneinandersein der Dinge, auf ihn keine Anwendung leidet. Sein Sein, Erkennen und Wollen ist nicht an die Schranken des Raums, wie bei dem Menschen, gebunden; er ist weder im Raume eingeschlossen, noch von dem Raume ausgeschlossen, sondern der Raum ist für ihn nichts. Denn auch der Raum entstand erst mit der Schöpfung und ist nur in ihr vorhanden; Gott kann auch hier nicht zugleich Realgrund des Raums und selbst im Raume eingeschlossen sein, und es kann nichts gedacht werden, wenn er der vollkommenste ist, was um ihn eine Schranke bilden, und sein Erkennen und Wirken bedingen könnte.

Was diese Eigenschaft Gottes aussagt, das stellten die ältern Theologen unter den Attributen der Einfachheit, Geistigkeit, Unermeßlichkeit und Allgegenwart dar, bezogen es aber zu einseitig meistens auf die göttliche Substanz. Wenn wir nämlich von Gott allen Begriff des Raumes entfernen, so muß sein Wesen nach menschlichem Ausdrucke a) einfach, oder immateriell (simplicitas) sein, d. h. frei von allen Theilen und aller Zusammensetzung. Alle Ausdehnung, Zusammensetzung und Gestalt muß also von der Vorstellung des göttlichen Wesens entfernt werden, das keine der Eigenschaften haben kann, die wir an der Materie finden. Doch ist wohl zu bemerken, daß wir dieses nur von unsrer subjectiven Vorstellung von der Materie behaupten, und uns bescheiden, eben so wenig zu wissen, was abgesehen von unsrer Vorstellung der Erscheinung des Materiellen zu Grunde liege, als zu bestimmen, was Gottes Wesen objectiv sei. Noch weniger wollen und können wir uns anmaßen, aus philosophischen Grundsätzen darzuthun, daß Einfachheit und Denkkraft nothwendig verbunden sein müßten.

Nach dem hellen Lichte, welches die kritische Philosophie über unsre Vorstellungen von Raum und Materie verbreitet hat, bedarf es jener Demonstrationen nicht, welche doch nicht anderes aussagen können, als daß die Form unsrer Sinnlichkeit nicht auf das Wesen der Gottheit angewendet werden könne. — Die Einfachheit (simplicitatem) Gottes nannten die alten Theologen auch seine Geistigkeit (spiritualitatem), weil man die Substanz der Geister (nach den Grundbegriffen der frühern Philosophie über die nothwendige Verbindung zwischen Denken und Immaterialität der denkenden Substanz) für einfach halten zu müssen glaubte. Neuere Theologen aber, wie Buddeus und Mosheim, rechneten außer der Einfachheit auch den Besitz moralischer und intellectueller Kräfte zur Geistigkeit, und mehrere, wie Reinhard, Döderlein, Wegscheider, lassen den Begriff der Einfachheit gänzlich aus dem Begriffe der Geistigkeit hinweg, und setzen letztere nur darein, daß Gott vim cogitandi et appetendi habe.

In dem alten Test. findet sich dieser philosophische Begriff von der Einfachheit der göttlichen Substanz eben so wenig, als im neuen Test. Es läßt sich auch nicht erwarten, daß in einem populären Unterrichte diese Subtilitäten der Philosophie vorgetragen werden sollten. Im alten Test. wird Gott nirgends ausdrücklich Geist genannt, obgleich öfters der Geist Gottes erwähnt wird, und es ist auch wahrscheinlich, daß in jenem frühen Zeitalter der Begriff der Immaterialität noch ganz unbekannt war, und auch unter Geist ein Wesen von subtiler Materie, etwas Luftartiges, natura spirabilis, (רוּחַ nach seinem Grundbegriffe) gedacht wurde. S. Ammons bibl. Theolog. 1. Bd. S. 95 ff., Bauers bibl. Theolog. S. 45. Hingegen im neuen Test. wird Gott ausdrücklich, doch ohne das Metaphysische dieses Begriffs näher zu bestimmen, ein unsichtbares Wesen (Röm. 1, 20. Kol. 1, 15. 1 Tim. 1, 17. 6, 16. Hebr. 11, 27. 1 Joh. 4, 20.) und namentlich ein Geist genannt, Joh. 4, 24., wobei sich offenbar aus der Folgerung, die Jesus daraus herleitet, so wie aus Vergleichung von Luk. 24, 39. und den Gegensätzen zwischen σάρξ und πνεῦμα Joh. 6, 63. 2 Kor. 3, 3. ergiebt, daß sich Jesus unter Geist ein unsichtbares Wesen mit Vernunftkraft dachte. Etwas Feineres und Reineres aber als das Licht kannte die alte Welt nicht (Weish. 7,

24—26.), daher sie sich Gott auch gern als ein Wesen des reinsten Lichts dachte, dazu wahrscheinlich noch mehr bewogen durch das reine Licht, das der Himmel, der Wohnsitz Gottes, durch die Gestirne ausströmt. Daher es 1 Joh. 1, 5. heißt, daß Gott Licht sei, und Paulus sagt, Gott wohne in einem unzugänglichen Lichte, 1 Tim. 6, 16.*). Wegen dieser Einfachheit oder Immaterialität nennt ihn auch Paulus Röm. 1, 23. **ἄφθαρτον**, den, der seinem Wesen nach nicht aufgelöst werden kann, und schreibt ihm 1 Tim. 6, 16. allein Unsterblichkeit (*ἀθανασίαν* i. q. *ἀφθαρσίαν*), d. i. absolute Fortdauer, zu.

Auch die spätern Juden dachten sich unter Gott ein Wesen von der feinsten Lichtmaterie, und schrieben ihm eine Gestalt, der menschlichen ähnlich, aber weit erhabener, zu. Wenigstens geschah dieses wohl von den Rabbinen**). Daraus erklärt es sich, wie die Ebioniten (im zweiten Jahrhund.), palästinensische Judenchristen, sich des Anthropomorphismus schuldig machten, dem auch der Syrer Audäus (im vierten Jahrhund.) und mehrere ägyptische Mönche gehuldigt haben sollen. Mit Unrecht beschuldigte man den Tertullian, daß er mit dem Ausdruck, **Deum corpus esse**, Gott einen Körper beigelegt habe, da er **corpus** mit **substantia** gleichbedeutend braucht; auch war Origenes vom Anthropomorphismus fern***). Desto gewisser

*) „Kein Sterblicher vermag sich Gott ohne Bild zu denken; und kein Bild ist des höchsten Wesens würdiger, als das des Lichtes und Feuers. Indem Paulus die Gottheit für absolut unsichtbar erklärt, entzieht er sich diesen Schranken des menschlichen Verstandes nicht; aber er rückt mit Johannes (Ev. 1, 18.) selbst dieses Bildniß in das Gebiet der unsichtbaren Welt herüber." Ammon in der bibl. Th. 1. S. 79. vergl. **Mori diss. theoll. Vol. 1. p. 343.**

**) Belege dazu findet man in Eisenmengers entdecktem Judenthum, und in den Schriften über die Cabbala. — Daß in Zoroasters Religionssystem der Grundbegriff von Gott der eines Lichtwesens war, ist bekannt, und auch im A. T. ist Licht und Glanz gewöhnlich das Symbol der Apparition Gottes.

***) Origenes in s. **Eclogis in Genesin**, p. 25. widerlegt die Meinung Melito's, der in einer Schrift (deren auch Eusebius, **hist. eccl. 4, 26.** gedenkt) behauptet hatte, *ἐνσώματον εἶναι τὸν Θεόν*. Vielleicht aber meinte er auch nur das, was Tertullian wollte, wenn er sagte: **Deum corpus esse. Corpus** nämlich ist ihm so viel als Substanz, ein Etwas, dem er nicht den Geist, sondern das Nichts entgegensetzte. **Tertull. de carne Christi c. 11.: „Omne quod est, corpus est sui**

aber ist es, daß in neuern Zeiten Hobbes (in seinem Leviathan), Forster (in s. Betrachtungen über die vornehmsten Stücke der Relig.) und Priestley (in s. Schrift über Materie und Geist) der Meinung gewesen sind, daß man Gott einen subtilen Körper zuschreiben müsse. Sobald man die subjective Vorstellung vom Raume objectiv anwendet; so verwickelt man sich auch in der That bei dieser Lehre in so viele Schwierigkeiten, daß sich selbst Döderlein (christl. Religionsunterricht, 4. Thl. S. 213 f.) gedrungen fühlte, zu erklären: „ohne Bedenken, vielleicht noch mit dem Vortheil, eine Speculation und eine Unbegreiflichkeit weniger zu haben, ließe sich, wie mich dünket,

---

generis; nihil est incorporale, nisi quod non est.“ Bestimmter noch adv. Prax. c. 7., wo er auf den Einwand, daß das verbum Dei (der Logos) ein bloßer Schall aber nichts Wirkliches sei, entgegnet: „at ego nihil dico de Deo inane et vacuum prodire potuisse, ut non de inani et vacuo prolatum: nec carere substantia, quod de tanta substantia processit, et tantas substantias fecit: fecit enim et ipse quae facta sunt per illum. Quale est, ut nihil sit ipse, sine quo nihil factum est: ut inanis solida, et vacuus plena, et incorporalis corporalia sit operatus? — Quis enim negabit, Deum corpus esse, etsi Deus spiritus est? Spiritus enim corpus sui generis in sua effigie. Sed et invisibilia illa, quaecunque sunt, habent apud Deum et suum corpus et suam formam, per quae soli Deo visibilia sunt.“ — Origenes sagt comment. in Ioann. Tom. XIII. §. 21—23., wenn man die Schriftstellen, wo Gott ein Geist (Joh. 4, 24.), ein verzehrend Feuer (5 Mos. 4, 24.), ein Licht genannt werde (1 Joh. 1, 5), nach dem Wortverstande verstehen wolle, so müßte man freilich sagen, σῶμα εἶναι τὸν Θεόν. Da dieses aber ἄτοπον wäre, so müsse man jene Ausdrücke eben so erklären, als wenn die Schrift Gott Augen, Ohren ꝛc. beilege. Es gebe ein sinnlich sichtbares und ein unsichtbares geistiges Licht; ein solches sei Gott, und erleuchte die Seelen; ein verzehrend Feuer heiße er, in wiefern er die Sünde in uns verzehre, ein πνεῦμα, weil er uns zum geistigen Leben führe, gleichsam der geistige Odem des Lebens sei. — Eben so erklärt sich Arnobius (adv. gent. lib. III, p. 61. ff.) sehr ausführlich gegen die Meinung, daß Gott einen Körper und eine Gestalt habe. Eben so Justinus Martyr, quaest. ad graec. p. 182., und quaest. graecanicae ad Christianos, qu. 2. p. 203., wo er sagt, Gott sei nichts Körperliches, aber auch nicht in der Art unkörperlich wie die erschaffenen Geister; sondern etwas darüber hinaus, ἐπέκεινα γάρ ἐστιν ὁ Θεὸς τῇ αὐτῇ οὐσίᾳ ὥσπερ τοῦ σώματος οὕτως καὶ τοῦ ἀσωμάτου, ὡς ἑκατέρου τούτων ὑπάρχων δημιουργός. — Dagegen legen die Clementinischen Homilien in einer sehr ausführlichen Stelle, homil. 17, §. 7—11. Gott einen feinen Lichtkörper von höchster Schönheit bei.

der Begriff von Einfachheit, als einem nothwendigen Charakter eines Geistes, aufgeben."

Ist Gottes Wesen ohne die Schranken des Raums, so muß er auch b) unermeßlich und allgegenwärtig sein. Die Unermeßlichkeit (immensitas) bezogen die Theologen auf die Substanz Gottes, und setzten sie entweder in die Unausmeßbarkeit und Uneinschließbarkeit derselben, oder in das Ueberallsein derselben im Raume. Das Letztere drückten sie auch durch den Begriff der Allgegenwart aus. Wenn nämlich Gottes Wesen raumlos ist, so muß es extensiv (nicht intensiv, der Wirkung nach) unermeßlich sein, weil Maaß nur bei Gegenständen, die im Raume sind, gedacht werden kann. Wenn nun Raum auf Gottes Wesen und dessen Wirken objectiv gar nicht angewendet werden kann; so ist klar, daß Gott weder im Raume, noch außer dem Raume, daß sein Wesen von den erschaffenen Dingen nicht durch den Raum getrennt ist, und daß er folglich auf die ganze Schöpfung unmittelbar einwirken kann. Dieses liegt dem Begriffe der Allgegenwart (omnipraesentia) zu Grunde*). Man erkannte nämlich wohl, daß das Wesen Gottes von keinem erschaffenen Dinge weiter als von dem andern entfernt sein könne (*ἀδιαστασία*, indistantia), sondern auf gleiche Weise allem Erschaffenen gleich nahe sei (*συνουσία*, adessentia). Nur hätte man diese Gegenwart nicht impletivam (nach einem populären Ausdruck der Schrift) nennen sollen, weil man bei dem Gedanken, daß Gott mit seiner Substanz das Universum erfülle und durchdringe**), unmöglich von der Vorstellung einer unermeßlichen Ausdehnung seiner Substanz und von den Grundsätzen des Pantheismus hinwegkommen kann. Und daß diese Vorstellung, so wie das Festhalten der populären Beschreibungen der Schrift, den Emanatismus und Pantheismus in der ersten Kirche begünstigte, ist eben so

---

*) Clem. Alex. strom. II, c. 2.: *οὐ γὰρ ἐν γνόφῳ ἢ τόπῳ ὁ Θεὸς, ἀλλ' ὑπεράνω καὶ τόπου καὶ χρόνου, καὶ τῆς τῶν γεγονότων ἰδιότητος. Διὸ οὐδ' ἐν μέρει καταγίνεταί ποτε· οὔτε περιέχων, οὔτε περιεχόμενος· ἢ κατὰ ὁρισμόν τινα, ἢ κατὰ ἀποτομήν.*

**) Lactant. div. inst. lib. II. c. 2.: „Dei spiritus ac numen ubique diffusum abesse nunquam potest." Vergl. Baumgarten-Crusius, Dogmengesch. II. S. 934 f.

unverkennbar, als daß auch die orthodoxen Kirchenväter, wenn sie Gott *τόπον τῶν ὅλων* nannten, dem Pantheismus wenigstens nahe waren *). Dagegen ist der Unterschied der alten Dogmatiker zwischen praesentia Dei substantialis und operativa richtig, indem die erstere nur dieses sagt, daß Gott seinem Wesen nach von den erschaffenen Dingen durch den Raum nicht getrennt werde, und daraus die zweite von selbst folgt, nämlich daß er auf alles unmittelbar wirken könne. Wenn die neuern Dogmatiker nach dem Vorgange der Leibnitz-Wolfischen Philosophie, z. B. Reinhard, Morus, Döderlein, die Allgegenwart Gottes blos darauf einschränkten, daß er überall unmittelbar wirken könne; so fällt dieser Begriff mit seiner Allmacht zusammen, von welcher wir ja auch behaupten, daß sie nicht an die Schranken des Raums gebunden sei.

Die heil. Schrift versichert 1) Gott sei in keinen Ort eingeschlossen, 1 Kön. 8, 27. 2 Chron. 6, 18. Apost. 17, 24.; 2) sondern er sei allem Erschaffenen gegenwärtig, daher er auch alles wisse, und mit seiner Wirksamkeit alles durchdringe, Jer. 23, 23. 24. Ps. 139, 7—13. Amos 9, 2. 3. Ps. 46, 6. Jes. 43, 2. 54, 7—9. Matth. 6, 4. 6. Wenn dabei in einigen Stellen solche Ausdrücke gebraucht werden, welche eine omnipraesentiam impletivam anzuzeigen scheinen **); so ist dieses der Popularität des biblischen Unterrichts zuzuschreiben, welcher von den Subtilitäten der Philosophie entfernt, der gewöhnlichen Vorstellungsweise der Menschen gemäß eingerichtet ist. Der Ausdruck der Schrift: Gott ist im Himmel (Ps. 115. Hiob 16, 19. Ps. 2, 4. 11, 4. 14, 2. 53, 3. 68, 34. 103, 19. 1

---

*) Theophilus, ad Autol. lib. II. p. 81.: *Θεοῦ — τοῦ ὄντως Θεοῦ, τοῦτό ἐστι, μὴ μόνον τὸ πανταχόσε εἶναι, ἀλλὰ καὶ πάντα ἐφορᾷν, καὶ πάντων ἀκούειν· ὅτι μὴν μηδὲ τὸ ἐν τύπῳ [l. τόπῳ] χωρεῖσθαι, εἰ δὲ μήγε, μείζων ὁ χωρῶν τόπος αὐτοῦ εὑρεθήσεται· μείζων γάρ ἐστι τὸ χωροῦν τοῦ χωρουμένου· Θεὸς γὰρ οὐ χωρεῖται, ἀλλὰ αὐτός ἐστι τόπος τῶν ὅλων.* — Augustin. ep. 187.: „Non igitur (Deus) alicubi est, et tamen quia est et in loco non est, in illo sunt potius omnia, quam ipse alicubi. Nec tamen ita in illo sunt omnia, ut ipse sit locus.“

**) Auf ähnliche Weise heißt es von Gott in den Act. Thomae §. 10.: *σὺ, κύριε, ὁ ἐν πᾶσιν ὢν, καὶ διερχόμενος διὰ πάντων, καὶ ἐγκείμενος πᾶσι τοῖς ἔργοις σου, καὶ διὰ τῆς πάντων ἐνεργείας φανερούμενος·*

Kön. 8, 30—36. 39. 43. Jes. 63, 15. Matth. 6, 9. Luk. 11, 2. 2, 14. Joh. 14, 2.) wurde wohl von der alten Welt, nach der damaligen Weltanschauung, eigentlich genommen, zeigt aber nur die Idee an, daß Gott der über alles Erhabene, der Herr über alles sei*). — Vor dem Volke hat man alle philosophische Erörterungen zu vermeiden, bei den Aussprüchen der Schrift stehen zu bleiben, und mit ihr vorzüglich darauf aufmerksam zu machen, daß Gott als der Allgegenwärtige alles wisse, auch unsre geheimsten Leiden und Fehler, und daß er uns mit seiner Hülfe so wie mit seiner Vergeltung überall nahe sei.

Zu den allgemeinen Eigenschaften Gottes gehört 3) die **Unabhängigkeit** (independentia), die Eigenschaft Gottes, nach welcher sein Sein, Erkennen und Wollen blos durch sich selbst, und durch nichts außer ihm, bestimmt wird. Man könnte sie auch absolute Nothwendigkeit nennen (necessitas absoluta), in wiefern Gott, weil er den Grund seines Seins, Wollens und Erkennens in sich selbst hat, Alles, was er ist. nothwendig ist. Denn da Gott der höchste oder letzte Grund alles Seins, Erkennens und Wollens außer ihm ist; so kann sein Sein, Wollen und Erkennen durchaus von nichts, was außer ihm ist, bedingt werden. Diese Eigenschaft wird Apost. 17, 24. 25. Gott beigelegt, wenn es heißt negativ: er bedürfe keines Geschöpfs; positiv: er gebe vielmehr allen erst Leben und Dasein. Dasselbe sagt auch wenigstens in Hinsicht des Seins Gottes Joh. 5, 26., wo ἔχειν ζωὴν ἐν ἑαυτῷ nichts anderes heißt, als: selbst das Princip des Lebens für alles Erschaffene sein. Vergl. Jes. 44,

---

*) Die Weltanschauung der alten Zeit stellt uns **Lactantius**, divin. instit. lib. II. c. 10. sehr klar dar: „Fecit Deus primum omnium coelum, et in sublime suspendit, quod esset sedes ipsius Dei conditoris. — Terra nihil per se continet luminis nisi accipiat a coelo, in quo posuit lucem perennem et superos et vitam perpetuam; et contra in terra tenebras et inferos et mortem.“ — **Iustin. Mart.** quaest. ad graecos, qu. 5. p. 195.: *οἶκον δὲ καὶ θρόνον λέγομεν τὸν οὐρανὸν, οὐχ ὡς τοῦ θεοῦ τούτου πρὸς οἴκησιν ἢ πρὸς κάθεδραν χρήζοντος, ἀπεριγράπτου καὶ ἀνενδεοῦς παντελῶς ὑπάρχοντος· ἀλλ' ἵνα πρὸς τὸ μέγεθος τῆς αὐτοῦ ὑποστάσεως, καὶ τὸ ἄφθαρτον τῆς οὐσίας αὐτοῦ ἀφορῶντες, θεὸν τοῦτον ἢ ἰσότιμον θεῷ ὑπολάβωμεν, διὰ τοῦτο ὀνομάζομεν αὐτὸν οἶκον καὶ θρόνον τοῦ θεοῦ, ταύταις ταῖς ὀνομασίαις πάσης τῆς πρὸς τὸν θεὸν κατ' οὐσίαν κατὰ τῆς τῆς οὐσίας προσηγορίας κοινωνίας αὐτὸν χωρίζοντες.*

6. 8. Ps. 50, 8 ff. Gewöhnlich bezog man die Independenz Gottes einseitig auf sein Dasein (aseitas); aber sie umfaßt nicht nur den göttlichen Willen, sondern auch den göttlichen Verstand, dem gleichfalls nichts von außen gegeben werden kann, der das Wahre nicht empfängt, sondern alle Wahrheit macht, als der einzige ewige Quell alles Seins, Denkens, Empfindens, also alles logischen, sinnlichen, idealen, moralischen und ästhetischen Wirklichen und Wahren. — Endlich kommt Gott als allgemeine Eigenschaft zu

4) die Unveränderlichkeit (immutabilitas), oder die Eigenschaft, nach welcher seine absolute Vollkommenheit keiner Vermehrung, Verminderung oder Veränderung fähig, sondern sein Sein, Erkennen und Wollen sich ewig selbst gleich ist. Das absolut Vollkommene kann weder wachsen, noch sich vermindern, noch seine Qualität ändern. Gott als der höchste Grund aller Veränderungen kann nicht selbst der Veränderung unterworfen sein, und als der absolut Vollkommene auch in sich selbst keinen Grund irgend einer Veränderung enthalten. Diese Eigenschaft wird Gott Jak. 1, 17. beigelegt, meistens aber in der Schrift auf die Rathschlüsse oder den Willen Gottes bezogen. Vergl. Jes. 41, 4. 40, 28. Ps. 90, 6. Ps. 102, 20—28. Mal. 3, 8. Eine einseitige Auffassung dieser Eigenschaft aber war es, wenn manche neuere (Reinhard, Morus, Döderlein) sie blos in die Verneinung aller Aufeinanderfolge von Zuständen in Gott (successio determinationum in Deo) bezogen [266].

§. 54.

2) Gottes vollkommenster Verstand. — Allwissenheit.

Da wir es für eine Vollkommenheit des Menschen halten, daß er Erkenntnißkraft besitzt; so legen wir auch Gott eine Erkenntnißkraft bei, und zwar die vollkommenste, oder den vollkommensten Verstand, d. i. die unbeschränkte Kraft Gottes, nach welcher er die vollkommenste Erkenntniß seiner selbst und aller Dinge außer ihm besitzt. In dem Menschen ist der Ver-

---

266) Die ältern Theologen bestimmten sie richtiger; z. B. Quenstedt, syst. I. p. 288.: immutabilitas est perpetua essentiae divinae et omnium eius perfectionum identitas, negans omnem omnino motum cum physicum tum ethicum.

stand ein Vermögen (facultas), daher man bei ihm auch den Verstand selbst (intellectus) von dem Actus des Erkennens (intellectio) unterscheidet. Aber in Gott, wo keine Kraft als Vermögen oder Fähigkeit gedacht werden kann, und keine Aufeinanderfolge der Vorstellungen statt findet, ist der Verstand keine Fähigkeit, sondern Kraft und Actus zugleich, oder das Wesen Gottes selbst, in wiefern dasselbe erkennend ist[267]), und das vollkommenste Wissen seiner selbst und alles außer ihm hat.

Der göttliche Verstand ist daher ein Wissen, und als das vollkommenste Wissen ein Allwissen. Die Allwissenheit (omniscientia) ist von dem vollkommensten Verstande nicht verschieden, wenn man sie erklärt als die Eigenschaft, nach welcher Gott das vollkommenste Wissen von sich und allen Dingen hat; sie ist aber nur ein Theil des vollkommensten Wissens, wenn man sie nur auf die Quantität des Wissens bezieht, und für das Wissen alles Erkennbaren erklärt.

Nach menschlicher Analogie schreibt die Schrift Gott Verstand oder Erkenntnißkraft, und Wissen zu. Sie braucht dabei die Ausdrücke דַּעַת *γνῶσις*, בִּינָה oder תְּבוּנָה *σύνεσις*, *ἐπιστήμη*, חָכְמָה *σοφία*, *φρόνησις*, oder die verba רָאָה *εἰδέναι*, יָדַע *γινώσκειν*, חָקַר *ἐρευνᾶν*. — Allwissenheit im Allgemeinen wird Gott zugeschrieben Hebr. 14, 13. 1 Joh. 3, 20. vergl. Dan. 2, 22., sodann aber auch versichert, er kenne alles Erschaffene auf das vollkommenste und genaueste Hebr. 4, 13. Ps. 147, 4. Hiob 28, 24.; auch alle Veränderungen, die sich mit seinen Geschöpfen zutragen Ps. 139. Ps. 10, 4. 14 f. 38, 10. Matth. 6, 8. 32. 10, 30.; alle Gedanken, selbst die geheimsten, der Menschen, und ihre Handlungen Ps. 7, 10. 139, 2. 4. Jer. 29, 15. 16, 17. 23, 24. Matth. 6, 4. 6, 8. Luk. 16, 15. Apost. 1, 24. 1 Kor. 4, 5.; und auch alle zukünftige Dinge Jer. 1, 5. Jes. 42, 8. 9. 41, 22 ff. 43, 9 ff. 46, 9—11. Gal.

---

267) Calov, syst. II. p. 457.: intellectus Dei est, quo Deus tum se ipsum, tum alia quaecunque uno, aeterno ac simplicissimo actu perfectissime ac plenissime introspicit et cognoscit; — non qualitas sive cognitio, ab ipsa vi intelligendi distincta, sed ipsa essentia divina, qua apprehenditur ut cognoscens. Hollaz, pt. I. p. 362.: intell. est ipsa essentia Dei, quatenus a nobis concipitur per modum potentiae intellectivae.

1, 15. — Gottes Erkenntniß ist daher für den Menschen unermeßlich (Ps. 139, 6. 17. 18. Ps. 147, 5. Jes. 40, 13. 14. 28. 55, 8. 9. Hiob 11, 7. 40, 1—5. 42, 1—6. Röm. 11, 33.), und seine Absichten und Rathschlüsse sind für uns sehr oft unbegreiflich und unerforschliche Geheimnisse (1 Kor. 2, 10. 11. Eph. 3, 9.); daher wir auch mit der höchsten Bescheidenheit und Demuth über das, was Gott thut, urtheilen müssen.

Was den **Umfang** der Erkenntniß Gottes betrifft, so hat man, weil alles Erkennbare unter die drei Begriffe des Nothwendigen, Wirklichen und Möglichen gebracht werden kann, im Systeme eine dreifache Erkenntniß Gottes angenommen:

1) **Scientiam necessariam s. naturalem**, die Kenntniß, die Gott von seinem eigenen Wesen habe. Necessaria heißt sie, weil Gott das allein nothwendige Wesen ist, und naturalis, weil sie in seinem Wesen gegründet, ihm gleichsam natürlich ist. Die letzte Benennung ist offenbar sehr unschicklich, die Sache selbst aber ganz richtig, indem in Gott das vollkommenste Bewußtsein sowohl von der Welt als von sich selbst sein muß. In der zum Beweis angeführten Stelle 1 Kor. 2, 11. sind aber *τὰ τοῦ θεοῦ*, und v. 10. *τὰ βάθη τοῦ θεοῦ* nicht das ganze Wesen Gottes, sondern nur dessen Rathschlüsse.

2) **Scientiam liberam**, die Kenntniß, welche Gott von den wirklich existirenden Dingen hat. Liberam nannte man sie unschicklich, weil man die wirklichen Dinge im Gegensatze gegen Gott als nicht nothwendig, sondern durch einen freien Act Gottes entstanden dachte; oder die Dinge, in denen (nach unsrer Vorstellung) der göttliche Verstand sich zwischen dem Möglichen und dem Wirklichen bewegen und nach Freiheit wählen kann. Da nun diese Dinge nach menschlicher Denkart entweder vergangen, gegenwärtig oder zukünftig sind; so theilte man ganz anthropopathisch und verwerflich die scient. lib. wieder in reminiscentiam, scientiam visionis, weil die gegenwärtigen Dinge Gott gleichsam vor Augen sind, und praescientiam.

3) **Scientiam mediam**, die Kenntniß des Möglichen, d. h. dessen, was an sich, oder unter gewissen Bedingungen hätte wirklich werden können, aber nicht geworden ist. Mediam nannte man sie, weil das Mögliche, welches ihr Gegenstand ist, zwischen dem Nothwendigen und Wirklichen mitten inne stehet; auch scientiam simplicis intelligentiae, weil diese Dinge nur

im göttlichen Verstande existiren. Das Mögliche selbst nannte man futuribile, d. i. das, was hätte geschehen können. Diese Kenntniß Gottes, deren auch schon einige Kirchenväter gedenken[268]), erhielt aber ihren Namen und die nähere Bestimmung erst in der Mitte des 16ten Jahrhund. durch Peter Fonseca, einen Jesuiten, und noch mehr durch den Jesuiten Ludw. Molina (in s. Schrift de concordia providentiae et gratiae divinae cum libero arbitrio hominis. Lissab. 1588.), mit großem Widerspruche der Dominikaner*). Unsre Theologen nahmen zwar die Sache an, aber nicht das Wort, und nannten diese scientiam lieber hypotheticam oder scientiam de futuro conditionato. Sie glaubten in der Schrift Beispiele dieser Kenntniß Gottes zu finden, und beriefen sich auf Ps. 139, 2. 4. Jerem. 38, 17—20. Ezech. 3, 6. Matth. 11, 21 ff. 1 Sam. 23, 10—13., mit Recht, ausgenommen Matth. 11, 21 ff., wo Jesus seine eigene Hoffnung ausspricht, daß die nicht=jüdischen Völker sein Evangelium williger annehmen würden als die Juden. Indessen ist es ohne Streit, daß die göttliche Allwissenheit auch das (freilich nur subjective) Reich der Möglichkeit umfassen müsse, wenn anders das Mögliche vor Gott etwas wäre, wie es vor uns, wenigstens als Gedachtes, etwas ist. Denn dann würde die Kenntniß des Möglichen schon in dem Begriffe von Allwissenheit liegen, nur bei dieser Kenntniß hätte Gott unter allen möglichen Welten die beste wählen können, nur bei ihr könnte er unter allen möglichen Rathschlüssen den besten, und in der Weltregierung unter allen möglichen Mitteln die zweckmäßigsten ergreifen. Doch so wahr dieses nach unsrer subjectiven Vorstellung ist, so müssen wir doch stets bedenken, daß alle diese Eintheilungen der göttli-

268) Doederlein, instit. th. chr. I. p. 304.: „Neque ea res patribus ignota aut dubia fuit; v. c. Gregor. Nyssen. de morte praematura infant., verosimile est, inquit, eum, qui id, quod futurum est aeque atque praeteritum cognovit, progressum vitae infantis prohibere, ne, quod vi praescia malum animadversum est, in eo, qui ita victurus fuisset, perficiatur. Vid. et Augustinus de dono perseverantiae, c. 9."

*) Ueber den zwischen den Molinisten und Dominikanern deßhalb geführten Streit s. Baumgartens Geschichte der Religionsparteien, S. 712.

chen Erkenntniß blos anthropopathisch sind. Denn da Gottes Erkenntniß zeitlos ist, so kann von einer praescientia, reminiscentia und scient. visionis eigentlich die Rede nicht sein. Da aber auch das Mögliche nichts Anderes ist als eine Bedingung menschlichen Denkens, indem für uns Etwas entweder denkbar (möglich) oder undenkbar (unmöglich) ist, objectiv aber weder Etwas möglich noch unmöglich, sondern Alles entweder Etwas oder Nichts ist; so kann von einer scient. media bei Gott eigentlich die Rede nicht sein. Denn die Einrichtung unsers Verstandes, worauf unser Begriff des Möglichen beruht, daß wir gewisse Merkmale zu einem Begriff entweder verbinden oder nicht verbinden können, ist auf Gottes Erkenntniß nicht überzutragen. Nur also anthropopathisch können wir Gott die Kenntniß des Möglichen beilegen.

Daß aber Gott Allwissenheit im strengsten Sinne zukommen müsse, erhellt daraus, daß er als der Schöpfer aller Dinge die Natur und Wirkungsart derselben auf das Vollkommenste kennen muß (Ps. 33, 15. Jes. 29, 15. 16.), und daß er ohne eine solche vollkommene Kenntniß nicht vollkommener Regent aller Dinge und insbesondere nicht Richter und Vergelter der moralischen Handlungen der Menschen sein könnte. Denn dazu ist erforderlich, daß er auch die Gedanken und verborgenen Absichten der Menschen durchschaue, weil die vollkommene Gerechtigkeit den Menschen auch darnach beurtheilen muß. Die Schrift legt ihm daher auch die genaueste Kenntniß aller Gedanken der Menschen bei. S. Ps. 139, 1—12. Luk. 16, 15. Apost. 1, 24. Röm. 8, 27. u. s. w.

Wenn aber nichts ausgeschlossen ist von der Erkenntniß Gottes, so muß Gott auch die freien Handlungen der Menschen vorherwissen. Die Schrift legt Gott diese Kenntniß bei (s. die so eben und vorhin angeführten Stellen, und außerdem Jer. 17, 9. 10. Ps. 94, 11. Ps. 139, 2—4. 16. Jes. 41, 26. 44, 8. 48, 4—8.), und sie muß Gott zugeschrieben werden, 1) weil Gott sonst unvollkommner wäre als der Mensch, der, wenn auch nicht immer, doch oft die freien Handlungen andrer vorhersieht, 2) weil Gott sonst in dem Menschen eine Kraft erschaffen hätte, deren Wirkungen er selbst nicht übersehen könnte, und 3) weil er außerdem nicht unveränderlich sein könnte; indem durch die nicht vorhergesehenen freien Handlun-

gen der Menschen, wenn sie erfolgten, nicht nur sein Bewußtsein eine Veränderung erleiden, sondern auch seine Kenntniß des Menschen vermehrt werden müßte. Aber auf der andern Seite scheint dieses Vorherwissen der freien Handlungen die moralische Freiheit des Menschen schlechterdings aufzuheben, wie schon Cicero, einige Scholastiker und insbesondre die Socinianer behauptet haben[269]). Zwar hat sich schon Origenes bemüht, den Widerspruch zwischen Gottes Präscienz und den freien Handlungen zu entfernen *); und Neuere haben erinnert (s. Reinhards Dogm. S. 110 f.): „daß die Unbegreiflichkeit dieses göttlichen Vorherwissens uns nicht irren dürfe, indem wir überhaupt nicht begriffen, wie Gott etwas erkenne; daß aus dem Vorhersehen Gottes keine Nothwendigkeit des menschlichen Verhaltens folge, da dieses Vorhersehen blos im göttlichen Verstande vorkomme, und nicht als eine in den Geschöpfen wirkende Ursache anzusehen sei; daß die freien Handlungen der Menschen

---

269) **Cicero**, de divinat. l. 2. c. 5—7. **Socinus**, praelect. theol. c. 8. 11. — Ueber diesen Streit s. Ch. L. **Reinhold**: Beweis aus der Natur Gottes, daß die göttliche Präscienz keineswegs gegen die Freiheit der menschlichen Handlungen streite. Osnabr. 1791. 8. J. Ch. **Schwab**: Erörterung der von den Curatoren des Stolpischen Legats zu Leyden für das Jahr 1787 vorgelegten Preisaufgabe, aus der Natur Gottes zu beweisen, daß die göttliche Präscienz unfehlbar, und der Freiheit der menschlichen Handlungen nicht entgegen sei. Ulm, 1788. 8. K. H. **Heydenreich**: über Freiheit und Determinismus und ihre Vereinigung. Erl. 1793. A. F. **Dähne**: de praesc. div. cum libertate humana concordia Lips. 1830. Ueber den Streit mit den Socinianern über die Präscienz Gottes überhaupt s. **Walchs** Religionsstreitigkeiten außerhalb der luth. Kirche, 4ter Thl. S. 371 ff.

*) **Origen.** comment. in Genes. bei Genes. 1, 14. §. 2 — 8. Er sagt unter andern: die Griechen glaubten zwar, daß, wenn einmal ein Vorherwissen der Zukunft statt finde, auch Alles nothwendig sein müsse; aber Gott sehe zwar die wirkenden Ursachen vorher, mithin auch den Erfolg: aber dieß Vorhersehen sei nicht die Ursache des Erfolgs, vielmehr sei das Künftige selbst die Ursache des Vorhersehens. *Οὐ γὰρ ἐπεὶ ἔγνωσται, γίνεται, ἀλλ' ἐπεὶ γίνεσθαι ἔμελλεν, ἔγνωσται.* Das Zukünftige sei nun aber nichts Nothwendiges, sondern etwas, das so oder auch anders sein könne. Gott müsse beides vorhersehen, und daher wissen, ob etwas geschehen oder nicht geschehen werde. Das Wissen Gottes könne daher sagen: *ἐνδέχεται μὲν τόνδε τόδε ποιῆσαι, ἀλλὰ καὶ τὸ ἐναντίον· ἐνδεχομένων δὲ ἀμφοτέρων, οἶδα ὅτι τόδε ποιήσει.* Eben so **Epiphan.** adv. haer. lib. I, 38. 6.

nicht deßwegen so und nicht anders erfolgen, weil Gott sie so und nicht anders vorhersehe, sondern daß sie Gott nur vorhersehe, weil sie vermöge der in den Geschöpfen selbst vorhandenen wirksamen Ursachen nicht anders erfolgen würden;" oder wie Ammon (wissenschaftl. prakt. Theol. S. 73.) darauf verwiesen: „daß es vergeblich sei, die Freiheit, als ein Factum, durch theoretische Zweifel über ihr Verhältniß zur Nothwendigkeit des göttlichen Willens anzufechten; — daß Gott nur die Folgen menschlicher Handlungen zum Besten des Ganzen leite, ohne dadurch die Freiheit der Maximen einzuschränken, ob er sie gleich vorhersehe;" aber es werden dadurch die Schwierigkeiten schwerlich ganz gehoben. Nicht das nämlich ist der Stein des Anstoßes, daß durch das Vorhersehen Gottes die menschlichen Handlungen nothwendig würden, sondern daß bei diesem Vorhersehen, wenn es untrüglich sein soll, vorausgesetzt werden müsse, daß die menschlichen Handlungen alle nach einer, wenigstens hypothetischen, wenn auch nicht absoluten, Nothwendigkeit erfolgen. Wenn nämlich Gott untrüglich vorherweiß, was ein Mensch thun wird; so kann er dieses nur nach den innern oder äußern Ursachen, welche den Menschen bei einzelnen Handlungen bestimmen, vorhersehen. Soll nun dieses Vorhersehen untrüglich sein, so können die den menschlichen Willen bestimmenden Ursachen nur auf eine Weise wirken; folglich ist nicht Freiheit des Handelns, sondern hypothetische Nothwendigkeit da. Diese Schwierigkeit bleibt unauflöslich, wenn man auch mit Callisen*) behauptet, man dürfe nicht sagen: Gott wisse alles vorher, was durch menschliche Freiheit geschehen werde; sondern: er wisse vorher, was durch diese Freiheit geschehen könne, d. h. Gott kenne alle mögliche Wege, unter denen freie Menschen wählen könnten, vorher, und habe schon auf jeden möglichen Fall seine Maaßregeln vorbereitet. Denn sonach wüßte Gott doch nicht vorher, welchen unter den möglichen Wegen der Mensch wählen würde, und sein Bewußtsein sowohl als seine Erkenntniß müßten eine Veränderung erleiden, in wiefern er späterhin etwas erführe, von dem er vorher noch nicht

---

*) Callisen: Beitrag, die Lehre von der Allwissenheit Gottes, und die Lehre von der menschl. Freiheit in Harmonie zu bringen. In Schmidts und Schwarz's theol. Bibliothek, 8ter Bd.

wußte, wie es sich entscheiden würde. Die vollkommenste Lösung dieses Widerspruchs ergiebt sich aus der Berichtigung der Vorstellung von freien Handlungen. So lange man die Freiheit, wie meistens geschah, als ein reines Wollen aus Wollen, das, ohne durch Gründe sich bestimmen zu lassen, auf zwei Seiten, das Thun oder Nichtthun, ausgehen könne, also als eine durch nichts determinirte Wahl zwischen zwei Handlungsweisen betrachtet; so lange bleibt der Widerspruch mit der Präscienz freier Handlungen unauflöslich, daher sich auch der scharfsinnigste Vertheidiger jenes ältern Begriffs von Freiheit (Märtens in s. Schrift: Eleutheros) genöthigt sah, mit Socin die Präscienz freier Handlungen zu läugnen. Nur wenn man die Freiheit nicht als ein zweiseitiges Vermögen (entweder zu wollen, oder nicht zu wollen), sondern als ein einseitiges auffaßt, als das Vermögen des Menschen, sein Handeln durch Vorstellungen der Vernunft zu bestimmen, fällt jeder Widerspruch weg. Wenn nämlich die Freiheit kein Vermögen der Wahl zwischen Gutem und Bösem, sondern die Fähigkeit, und in ihrer Ausbildung, die Fertigkeit ist, überall nach den Antrieben der Vernunft zu handeln, diese Fertigkeit aber den Menschen nicht angeboren ist, sondern von ihnen im Laufe der Zeit erworben wird, so fragt es sich nur, ob Gott vorhersehen könne, welchen Fortschritt der Mensch zur Freiheit machen und wie weit er darin kommen, wie er daher in einzelnen Fällen handeln werde. Und daß dieses Gott vorhersehe, ist zu bejahen, da dieser Fortschritt von zwei Ursachen, die Gott völlig bekannt sind, abhängt; zuerst von der eigenen Kraft, mit welcher jeder ausgesteuert ist; dann von der Einwirkung der Verhältnisse (Erziehung, Umgang, Lage, Schicksale) auf die sittliche Bildung. Denn es ist ein Irrthum zu glauben, daß die einzelnen Handlungen in jedem Lebensmomente von einem willkürlichen Wahlactus abhingen, indem sie vielmehr Resultate des ganzen sittlichen Zustandes sind, in welchem wir uns eben befinden. Auch ist die Moralität einzelner Handlungen nichts anderes als die Moralität unsers sittlichen Zustandes im Allgemeinen, bezogen auf einzelne Handlungen. — Betrachtet man den Streit blos von der speculativen Seite, so heben sich schon die Schwierigkeiten durch die schon von Augustin [270])

270) Augustin. de diversis quaest. ad Simplician.: „Quid est

gemachte Bemerkung, daß ein Vorherwissen Gott nur menschlich beizulegen ist, daß Zeit blos subjective Denkform ist, welche auf Gott keine Anwendung leidet; daß daher ein Vorherwissen in Gott selbst nicht statt findet, sondern daß er alles zeitlos und zugleich schauet; daß folglich die ganze Voraussetzung, daß die menschlichen Handlungen nothwendig sein müßten, wenn sie Gott vorauswissen sollte, auf einer Denkform beruht, welche dem Menschen eigenthümlich, aber nicht auf Gott überzutragen ist.

Was nämlich die Beschaffenheit des göttlichen Wissens überhaupt betrifft, so ist es vermöge der im vorigen §. angegebenen allgemeinen göttlichen Attribute a) zeitlos, d. h. es ist nicht gebunden an die Schranken und Formen der Aufeinanderfolge der Dinge, wie das menschliche. Denn da Gott überhaupt nicht in den Schranken der Zeit ist, so ist es auch seine unendliche Erkenntnißkraft nicht. Ihm ist daher nichts vergangen, nichts zukünftig, nichts gegenwärtig, (die dreifache Abmessung der Zeit leidet auf ihn keine Anwendung), sondern er erkennt alles Erkennbare auf einmal. Sein Wissen ist daher ein ewiges, stetiges (scientia continua) und gleichzeitiges (simultanea). Auch ist in Gott keine Aufeinanderfolge (successio) weder der Vorstellungen, noch der Erkenntnisse, noch der Rathschlüsse, ob wir gleich subjectiver Weise auch Gott nicht ohne Zeit und Aufeinanderfolge seiner innern Vorstellungen uns denken können *). Man hätte daher den Socinianern und Arminianern, welche eine Aufeinanderfolge der Vorstellungen in Gott annahmen, so viel zugestehen können, daß wir in unserm Verstande uns die Sache freilich nicht anders vorstellen können, daß sie aber in Gott nicht wirklich ist. Weil Gottes Erkenntniß ohne Zeit ist, so weiß auch Gott alles

---

praescientia nisi scientia futurorum? Quid autem futurum est Deo, qui omnia supergreditur tempora? Si enim scientia Dei res ipsas habet, non sunt ei futurae, sed praesentes; ac per hoc non iam praescientia, sed tantum scientia dici potest.

*) Iustin. Mart. quaest. ad graecos, p. 184.: ὁ θεὸς ἀεὶ τέλειός ἐστιν, καὶ ἐν αὐτῷ μὲν πρότερον καὶ ὕστερον οὐδέν. — Ders. quaest. graecanic. p. 206.: τὸ μετὰ διανοίας καὶ ἐπισκέψεως καὶ ἐπικρίσεως ποιεῖν τι, τῶν παρ᾽ ἡμῖν τεχνιτῶν ἐστὶν ἴδιον, ὁ δὲ θεὸς ὅτε μήτε προσλαμβάνων γνῶσιν, μηδὲ ἀποβαλὼν γνῶσιν, οὐδενὸς τούτων δεῖται.

Erkennbare von Ewigkeit her, und hat daher auch alle seine Rathschlüsse von Ewigkeit her gefasset. Dieses sagt auch die Schrift mit den Worten προγινώσκειν, προορίζειν, wo das πρό heißt πρὸ καταβολῆς κόσμου, s. 1 Kor. 2, 7. 2 Tim. 1, 9. 1 Petr. 1, 20. und, wenn anders die Worte ächt sind, Apost. 15, 8. — Gott kann daher weder etwas vergessen, noch sich einer Sache erinnern, weil ihm nichts vergangen ist. Beides wird ihm daher nur anthropopathisch in der Schrift beigelegt, um anzuzeigen, daß er in Beziehung auf eine Sache oder Person etwas thun oder nicht thun werde. Das göttliche Wissen ist nach den Bestimmungen des 53sten §. ferner

b) raumlos, d. h. es steht nicht unter den Bedingungen des Raums, es ist nicht an eine bestimmte Form gebunden. Raum nämlich ist die bestimmte Form der Ausdehnung, unter welcher unsere Sinnlichkeit die Dinge erblickt. Da wir nun Gott ein sinnliches Vorstellungsvermögen, wie wir es besitzen, nicht beilegen dürfen, ohne in Anthropomorphismus zu verfallen; so muß auch Gottes Wissen ganz frei sein von der Form des Raums. Sein Wissen ist also sine sensatione et imaginibus, ein anschauendes (scientia intuitiva, immediata), d. h. er erkennt die Dinge ihrem innersten Wesen nach, die Dinge an sich, nicht wie der Mensch, durch einen Eindruck auf sein Erkenntnißvermögen.

Da Gott seinem ganzen Wesen nach vollkommen unabhängig ist; so ist c) sein Wissen auch ein völlig unabhängiges: es ist ihm weder der Qualität noch der Quantität nach gegeben, wie das Wissen des Menschen, sondern es wohnt ihm wesentlich bei, es ist ein nothwendiges Wissen (scient. necessaria), durch welches erst jedes andere Wissen sowohl der Form als dem Stoffe nach entstanden ist. — Endlich ist sein Wissen auch d) ein unveränderliches, d. h. es kann weder vermehrt noch vermindert, noch in seiner Qualität verändert werden. Es finden daher in ihm keine Aufeinanderfolge der Vorstellungen, kein Abstrahiren allgemeiner Begriffe*), und keine andern Functionen eines in seiner Erkenntniß fortschreitenden

*) A. G. Kästner: wie die allgemeinen Begriffe im göttlichen Verstande sind. In s. Schrift: Einige Vorlesungen (Altenburg, 1768. 8.), S. 14 ff.

Verstandes statt, so wie überhaupt ein Erkennen ihm nur menschlicher Weise beigelegt werden kann, z. B. Genes. 22, 12. 18, 21. Kein Weltereigniß kann ihm daher unerwartet kommen, keine Handlung ihm unbekannt bleiben, und nichts seine Rathschlüsse hindern. Deßwegen muß auch Gottes Kenntniß die wahrste oder gewisseste sein, d. h. mit der Natur der Dinge auf das Genaueste übereinstimmen; so wie auch die deutlichste, (distinctissima), d. h. in welcher weder Irrthum, noch Verwirrung, noch Zweifel ist.

Daß aber die Schrift, und besonders das N. Test., diese genauern Bestimmungen entweder gar nicht oder nicht deutlich lehrt, darf uns nicht befremden. Sie enthält sich überall der Subtilitäten der Philosophie, und ist ein populärer Unterricht über Gott. Wir können daher in ihr solche philosophische Bestimmungen nicht erwarten, welche in dem Volksunterrichte hinweg zu lassen sind. In diesem ist es genug, daß wir mit der Schrift im Allgemeinen lehren: Gott wisse alles, auch das Zukünftige und die Gedanken der Menschen; seine Erkenntniß aber sei uns unbegreiflich, und die Art derselben unerforschlich.

§. 55.

3) Gottes vollkommenster Wille.

Nach der via eminentiae schreiben wir Gott auch einen Willen zu, d. h. die unbeschränkte Kraft, alles, was seiner Vollkommenheit gemäß ist, zu wirken. Dieser Wille ist aber in Gott nicht ein Hang, eine Stimmung, ein Bestreben oder eine Neigung, sondern vollstreckender Entschluß; auch besteht er nicht in einzelnen Begehrungen und Entschließungen (ob wir uns ihn gleich nicht anders vorstellen können); sondern er ist ein einziger, ewiger Wille. So wie aber Verstand und Wille in dem Menschen eine und dieselbe Kraft sind, so auch in Gott; und wenn wir beides getrennt betrachten, so geschieht es nur, um eine deutlichere Vorstellung davon zu gewinnen. Der vollkommenste Wille kann daher nur in dem Wesen sein, das den vollkommensten Verstand besitzt; er ist der vollkommenste Verstand selbst, in wiefern dieser beschließend und wirkend gedacht wird[271]). Er darf daher nie-

---

271) Gerhard, loc. theol. II. §. 256.: voluntas Dei est ipsa Dei essentia, seu Deus volens. Reinhard, Dogmatik, S. 104: vol-

mals als etwas von dem vollkommensten Verstande Getrenntes und Abgerissenes angesehen werden.

Ein Wille wird Gott Matth. 11, 26. Eph. 1, 11. Hebr. 6, 17. vergl. Ps. 115, 3. 135, 6. und an andern Orten zugeschrieben, wobei sich die Schrift der Ausdrücke חֵפֶץ, עֵצָה, רָצוֹן, *θέλημα*, *βουλή*, *εὐδοκία*, *πρόθεσις* bedient, mit denen aber oft die Nebenvorstellungen des Billigens, Liebens, Auswählens u. s. w. verbunden sind.

Die Eintheilungen des göttlichen Willens in legalem et evangelicam (nach der Eintheilung der Schrift in Gesetz und Evangel.), ordinariam et extraordinariam oder miraculosam, bedürfen keiner Erörterung, so wie sie auch von keiner Brauchbarkeit sind. Dieß ist auch der Fall mit der Eintheilung des göttlichen Willens in volunt. necessariam et liberam, wobei die Eintheilung der göttlichen Erkenntniß in necessar. et liberam zu Grunde liegt. Ersterer soll nämlich der Wille Gottes sein, der aus der Kenntniß seiner selbst, als des allein nothwendigen Wesens entspringt, die Liebe zu sich selbst (amor sui); der letztere aber derjenige, welcher aus der scient. libera hervorgehe, und sich auf alles Erschaffene beziehe. — Viel wichtiger ist die Eintheilung des göttlichen Willens in den uns bekannten (manifesta) und den uns unbekannten (abscondita) Willen Gottes, weil sie auf das Praktische Einfluß hat. Der uns bekannte Wille Gottes ist das Sittengesetz, das uns als göttliche, absolut gebietende Ordnung unsrer ganzen Thätigkeit erscheint, von welcher wir aus keinem Grunde abweichen dürfen, eben weil nur diese moralische Ordnung der uns als göttlicher Wille vollkommen bekannte Wille Gottes ist. Der unbekannte Wille Gottes ist aber die Ordnung alles Werdens im Weltall, das Wirken der Vorsehung, um den allgemeinen Weltzweck zu erreichen, zu dem das Werden des Einzelnen sowohl als des Ganzen, als seinem endlichen Ergebniß, hinführen soll. Dieser Wille Gottes ist daher das Gesetz nicht unsers Thuns, sondern unsers Leidens, d. i. unsers Schicksals, und in Hinsicht seiner zeigt sich die Religiosität als Vertrauen und Ergebung, so wie sie bei dem bekannten Willen Gottes als moralische Liebe und Gehorsam erscheint. Unbekannt ist uns dieser

---

Dei est vis infinita Dei, quatenus perfectissimam scientiam in agendo sequitur.

Wille, weil wir den Weltzweck nicht kennen, folglich auch die Zweckmäßigkeit aller Weltveränderungen nicht zu beurtheilen vermögen. Daraus ergiebt sich, daß es unerlaubt sei, für Zwecke, die wir für gut halten, uns unmoralischer (im bekannten Willen Gottes verworfener) Mittel zu bedienen, indem wir dann den unbekannten Willen Gottes zum Grunde einer That machen, da er doch nur ein Leiden zuläßt. Denn das, was uns als Wille der Vorsehung erscheint, wird als solcher immer nur nach einem ganz subjectiven Urtheil erkannt, also stets mit der Möglichkeit eines vollkommenen Irrthums, entweder in Hinsicht des Zwecks oder doch wenigstens der Mittel. Unser Wille, wenn er sich an den göttlichen anschließen, mit ihm eins werden will, darf sich daher nie vermessen, den unbekannten Willen Gottes enträthseln, und sich, gleichsam um Gott im Weltregimente behülflich zu sein, von dem Gehorsam gegen den bekannten Willen (das Sittengesetz) lossagen zu wollen, sondern er muß sich schlechthin begnügen, den bekannten Willen Gottes = die Pflicht, zu vollbringen, und die Leitung der Erfolge lediglich der Vorsehung überlassen.

Mit dieser Eintheilung verwandt, und gleichfalls fürs Praktische wichtig, ist die Eintheilung des göttlichen Willens in den veranstaltenden und zulassenden (volunt. efficientem et permittentem), weil der Begriff der Zulassung mit der menschlichen Freiheit zusammentrifft, und in der Lehre von der Prädestination streitig gemacht worden ist. Gott hat nämlich in seiner Schöpfung auch Wesen hervorgebracht, die Menschen, denen er das Bild seiner eigenen Vollkommenheit anerschuf, nämlich die Vernunft, und die Kraft der Selbstbestimmung im Handeln nach den Aussprüchen der Vernunft. Damit hat er einen zwar selbstständigen, aber nur in ihm selbstständigen, folglich dem seinigen untergeordneten Willen in seine Schöpfung gesetzt, dem er keinen Zwang auferlegt, wie er wirken soll, sondern dem er nur die Erkenntniß seines Gesetzes, und die Achtung für dessen Würde und Wohlthätigkeit als moralische Verpflichtung im Handeln einpflanzte. Da die menschliche Vernunft nicht so vollkommen ist, wie die göttliche; so kann auch der Wille des Menschen nicht absolut mit dem Willen Gottes übereinstimmen. Der Mensch wird also nach der ihm verliehenen Selbstständigkeit, welche uns unser Bewußtsein hinlänglich verbürgt, und die durch nichts An-

deres verbürgt werden kann, bald Gottes Willen gemäß handeln, oder das Gesetz vollbringen, und darin besteht seine Würde und sein Verdienst, — bald aber auch, da noch andere Antriebe auf seinen Willen wirken als die Vernunft, dem göttlichen Willen entgegen handeln, das Gott Mißfällige thun, — und dieß ist seine Unwürdigkeit und Schuld. Doch bezieht sich diese Selbstständigkeit nur auf das Wollen, und zum Theil auf die That, nicht auf die Folgen derselben. Diese sind vielmehr in Gottes Gewalt allein, und deßwegen vermag der menschliche Wille, er mag nun Gutes oder Böses thun, nie Gottes Rathschlüsse über die Welt und Menschen zu vereiteln, sondern er muß sie erfüllen, und auch seine Sünde muß dem Rathe Gottes dienen (Genes. 45, 5 – 8. 50, 20.). Denn da der menschliche Wille von Gott erschaffen und endlich ist; so muß Gott auch die Summe aller möglichen Wirkungen dieser erschaffenen Kraft übersehen, und sie zur Beförderung seines Willens leiten können. Soll nun nicht Gott dem von ihm selbst geschaffenen Willen alle Selbstbestimmung rauben, d. h. ihn als Willen vernichten; so müssen wir uns seinen Willen in Bezug auf den menschlichen Willen anders vorstellen, als wir ihn in Bezug auf das Vernunftlose denken. Für das letztere ist Gottes Wille ein nothwendig bestimmender, der nicht nur das Ziel steckt, sondern auch die einzelnen Schritte des Wegs vorzeichnet, durch den das Ziel erreicht werden soll, d. h. jeden einzelnen Erfolg, jede einzelne Veränderung mit Nothwendigkeit bestimmt, so, daß nur ein Weg, der von ihm vorgezeichnete, möglich ist. So handelt Gott in der Natur, weil er ihr keinen selbstständigen Willen gab. Aber in Bezug auf die vernünftigen Geschöpfe müssen wir Gottes Willen nicht als einen nothwendig bestimmenden (wodurch der endliche Wille als Wille vernichtet werden würde), sondern als einen zulassenden denken. Ungeachtet nämlich Gott die Entwickelung aller Erfolge des menschlichen Handelns mit Nothwendigkeit bestimmt hat; so hat er doch den Entschluß zum Handeln und die That selbst der Selbstbestimmung des Menschen anheimgegeben, welche freiwillig sich nach dem bekannten Willen Gottes bestimmen soll. Daß dieses geschehe, beruht auf keinem physischen Zwange, und Gott läßt es daher geschehen, daß der Mensch sich auch nicht, wenigstens in einzelnen Fällen und in kurzen Perioden seines Seins,

nach seinem bekannten Willen bestimmt. Er kann dieses geschehen lassen, da das Ergebniß des menschlichen Thuns seinen unbekannten Willen, d. i. den Willen seiner Vorsehung, weder hindern noch vereiteln kann. Die Zulassung Gottes ist also das Verhalten Gottes, nach welchem er die vernünftigen Wesen im Guten wie im Bösen nach ihrer Selbstbestimmung handeln läßt. Sie bezieht sich also nicht nur auf die Sünde, sondern auch auf die Tugend, und besteht darin, daß er die Menschen durch seinen allmächtigen Willen weder zwingt, in jedem Moment der Thätigkeit, nach dem Gesetz, noch sie hindert, gegen das Gesetz zu handeln, obgleich jenes sein Wohlgefallen, dieses sein Mißfallen ist, daher er auch den Menschen bestimmt hat, allmälig ihm ähnlicher zu werden, und nur am Guten Wohlgefallen zu haben, und der Erkenntniß desselben zu folgen. Aus der Schrift vergleiche man Joh. 19, 10. 11. Apost. 14, 16. Ps. 81, 13. Genes. 45, 5–8.

Dasselbe Verhältniß des göttlichen Willens zu dem menschlichen macht auch die Eintheilung in voluntatem absolutam et conditionatam erforderlich, die sich daher nur auf die moralische Welt und auf moralisches Handeln beziehen kann. Unbedingt nennt man Gottes Willen, wenn er etwas beschließt, dessen Wirklichwerden er nicht an eine zu erfüllende Bedingung gebunden hat, (z. B. der Rathschluß die Welt zu erschaffen und zu erhalten;) bedingt, wo dieses der Fall ist, z. B. der Rathschluß, die Menschen zu beseligen, wenn sie an Christum glauben. Mark. 16, 16. Matth. 23, 37. Andere Beispiele s. Ezech. 18, 5. 9. 20, 21. Luk. 10, 25–28., wo die Worte: thue dieß, so wirst du leben, auch einen bedingten Willen Gottes aussprechen. — Die Vertheidiger der absoluten Prädestination haben geläugnet, daß es einen bedingten Willen und bedingte Rathschlüsse Gottes gebe. Sie meinten, es werde dadurch ein doppelter Wille in Gott gesetzt; einer, der erfüllt werde und einer, der nicht erfüllt werde; einer, der bei erfüllter Bedingung belohnen, und einer, der bei erfüllter Bedingung nicht belohnen wolle. Es ist jedoch in diesen Fällen immer nur ein Wille, dessen Rathschluß man aber so zu fassen hat: die Menschen so zu behandeln, wie es ihr moralisches Verhalten verdient, d. h. den Gehorsam zu belohnen, den Ungehorsam zu bestrafen. Es ist also ein Rathschluß, jedoch mit alternirender Ausführung, Beloh-

nung und Bestrafung, Gewährung und Verweigerung, indem der menschliche Wille auf zwei Seiten ausgehen kann, Gehorsam und Ungehorsam. Es war daher auch unrichtig, wenn man den bedingten Willen wieder eintheilte in voluntatem efficacem et non efficacem, denn einen unwirksamen Willen Gottes kann es nicht geben; und wenn der Mensch die ihm gesetzte Bedingung nicht erfüllt, so bleibt Gottes Wille (ihn zu behandeln, wie er es verdient) immer derselbe, und wird vollzogen, nur daß er dann verweigert und bestraft. Denn Belohnung und Bestrafung sind ein Rathschluß: „Vergeltung;" und mit dem Einen ist das Andere nothwendig gesetzt. — Auch ist die Bedingung bei dem bedingten Willen keine Einschränkung des Willens Gottes, weil dieser die Bedingung selbst setzt; er muß sie aber setzen, wenn eine moralische Welt mit Selbstbestimmung und Vergeltungsfähigkeit möglich sein soll. Die Vorstellung von bedingten Rathschlüssen Gottes ist also in der Schrift und in der Natur der Sache gegründet, daher wir sie auch schon bei Johannes Damascenus, Chrysostomus, den Scholastikern und Andern finden. (S. Buddeus, theol. dogm. p. 240.) Nicht schicklich aber war es, wenn man diese Eintheilung durch voluntas antecedens (θέλημα πρῶτον oder προηγούμενον bei den Kirchenvätern) und consequens (θέλημα δεύτερον, ἑπόμενον) ausdrückte*), weil in Gott keine Aufeinanderfolge und Veränderung der Rathschlüsse statt findet. Noch weniger kann man die Eintheilung in volunt. beneplaciti und vol. signi billigen. Sie ist schon wegen der Zweideutigkeit des Ausdrucks verwerflich, und an sich unstatthaft, so verschieden man sie auch zu erklären gesucht hat. (Man findet sie bei Petrus Lomb. sent. I. dist. 45.; in Luthers comment. in Genes. c. 6. Vergl. Döderlein, instit. p. 315 sq.) Es kann uns nur die Erklärung hier interessiren, welche einigen Grund in der Schrift zu haben scheint, nämlich daß vol. beneplac. (sive seria) der wahre und ernstliche Wille Gottes sei, vol. signi aber (non seria) das, was Gott nur vorgebe, als ob er es thun wolle. Man glaubte in Isaaks Opferung und in den Stellen Jes. 38, 1 ff.

---

*) Chrysostom. homil. I. ad Ephes. — I. Damascenus, de orth. fid. II, 29. — Die Eintheilung wurde später auch von Semipelagianern, Socinianern und Arminianern gebraucht.

Luk. 24, 28. Beispiele davon zu finden. Aber die letzte Stelle handelt gar nicht von Gott; die erstere enthält offenbar einen durch das Gebet des Hiskias bedingten Rathschluß Gottes, und der Befehl, Isaak zu opfern, war nicht Wille Gottes, kann folglich auch keine Eintheilung des göttlichen Willens begründen. Auch würden diese alttestamentlichen Stellen, als solche, ohnehin kein christliches Dogma begründen können, so wie sie auch beide eine Erklärung zulassen, wodurch sie für die Dogmatik unbrauchbar werden. Mißbrauch dieser Eintheilung aber war es, wenn einige Vertheidiger des unbedingten Rathschlusses meinten: Gott habe nur vorgegeben, daß er alle Menschen beseligen wolle, dieses aber nur über einige ernstlich beschlossen *).

Die Wirkungen des göttlichen Willens heißen Rathschlüsse, decreta, d. h. Bestimmungen des göttlichen Willens außer sich zu wirken (actus voluntatis divinae). Sie heißen in der Schrift Gerichte, Gedanken, Gebote, Wege, der Rath Gottes u. s. w. s. Ps. 25, 10. 33, 9. 119, 75. Jes. 55, 8. 9. Luk. 7, 30. Röm. 11, 33. im N. T. auch πρόγνωσις, πρόθεσις, εὐδοκία, Eph. 1, 5. 11. Apost. 2, 23. Röm. 8, 28. 9, 11. 2 Tim. 1, 9. — Alle Rathschlüsse Gottes sind von Ewigkeit her gefaßt (Eph. 1, 4.), weil in Gott keine Aufeinanderfolge der Vorstellungen statt findet; sie sind unveränderlich, weil Gott allwissend und allmächtig ist (Apost. 5, 38. 39.), und für uns unbegreiflich, Röm. 11, 33. Sie werden 1) wie der göttliche Wille eingetheilt in bedingte und unbedingte; 2) in immanentia und transeuntia, in wiefern sie entweder wie jede von Gott beschlossene, noch zukünftige Begebenheit, z. B. das Gericht, noch nicht in Erfüllung gegangen, oder bereits vollzogen sind, z. B. die Schöpfung, die Sendung Jesu.

§. 56.

Nähere Beschaffenheit des göttlichen Willens.

Nach den §. 53. angegebenen allgemeinen Bestimmungen muß der Wille Gottes sein 1) zeitlos, d. h. nicht in der Zeit entstanden, als ein ewiger Wille, und in seinem Wirken

---

*) S. Gerhardi loci theol. Vol. III. p. 189 f. Die Stellen von der allgemeinen Gnade Gottes, Röm. 10, 12. 1 Tim. 2, 4. 2 Pet. 3, 9., erklärte man von der voluntas signi.

nicht an die Zeit gebunden. Alle Rathschlüsse Gottes sind also von Ewigkeit gefaßt, oder sein Wille ist ein einziger ewiger Actus. Wenn wir also Gott einen vorhergehenden und nachfolgenden Willen, und decreta immanentia und transeuntia zuschreiben; so hat dieses keine objective, sondern blos subjective Geltung. — 2) raumlos, er ist weder in seiner Natur noch in seinen Wirkungen an die Bedingung des Raums oder Orts gebunden, also auch an keine Mittel. Gott bedarf also zur Vollführung seiner Rathschlüsse nicht wie der Mensch der Gegenwart im Raume, sondern er kann auf alles unmittelbar, und auf alles zugleich einwirken (operative Allgegenwart). Auch bedarf es keiner Mittelspersonen zu Ausführung seiner Rathschlüsse, und wenn die Schrift bisweilen der Engel als der Mittelspersonen seiner Vorsehung erwähnt, so ist dieses eine von einem menschlichen Herrscher hergenommene Vorstellung, und wir müssen sagen, Gott bediene sich ihrer nicht um seinetwillen, als ob er ihrer zu seinem Wirken bedürfe, sondern um ihrer selbst willen, weil er sie im moralischen Wirken üben will, wie er denn auch oft auf Menschen durch Menschen wirkt. Vielmehr ist sein Wollen allein zur Bewirkung alles dessen, was er will, daß es sei und geschehe, genug; seinen Vorstellungen wohnt die vollkommenste Kraft bei, sobald er sie ihnen geben will. Dieses drückt die Schrift für menschliche Schwäche faßlich und doch Gottes würdig so aus: sein Wort, Befehl, (das Symbol des Willens) sei genug, um alles hervorzubringen (Genes. 1, 1 ff. Ps. 33, 6. 9. Hebr. 11, 3.). — Gottes Wille ist 3) unabhängig, es kommt ihm die vollkommenste Spontaneität zu, d. h. er kann durch nichts außer Gott bestimmt werden, sondern er enthält vielmehr die Bestimmung für jeden andern Willen. Es vermag daher auch nichts seinen Willen zu verhindern, und er weiß selbst die Gegenstrebung der von ihm erschaffenen Willen zur Beförderung seiner Rathschlüsse umzuleiten (1 Kor. 1, 21. 27. Eph. 1, 5.). — Er ist endlich 4) unveränderlich, d. h. er ist weder eines Wachsthums noch einer Verminderung seiner Kraft unterworfen, (er bleibt sich ewig selbst gleich), und ändert nie in seinen Zwecken. — Er ist daher nie bloßer Wunsch, Neigung, kein halber Wille, auch kein Zurathegehen mit sich selbst; er will auch nie etwas Anderes, als er von Ewigkeit gewollt hat, nimmt keinen seiner Rathschlüsse

zurück, und führt zu keiner Reue. Röm. 3, 4. 11, 29. Hebr. 6, 17. vergl. 4 Mos. 23, 19. 1 Sam. 15, 29. Ps. 33, 10 f. 119, 89—91. Prov. 19, 21. Jerem. 4, 28. Mal. 3, 6. Wenn aber bisweilen im A. T. Gott Reue beigelegt wird (Genes. 6, 6 f. Jer. 18, 8. 10. Jon. 3, 10. Joel. 2, 12—14.); so ist dieses Anthropopathie der alten Welt, welcher der Gedanke zum Grunde liegt, daß der Mensch selbst sein Verhältniß zu bedingten göttlichen Rathschlüssen ändere.

§. 57.

Freiheit, Allmacht, Heiligkeit Gottes.

In dem bisher Gesagten liegen auch die Begriffe von Freiheit, Allmacht und Heiligkeit Gottes, und erhalten daraus ihre richtige Bestimmung.

Der Begriff von **Freiheit** ist von dem Menschen auf Gott übergetragen worden, und umfaßt eigentlich die Spontaneität, die Allmacht und die Heiligkeit Gottes als Theile. Bezieht man nämlich das Wort Freiheit 1) auf den Ursprung des göttlichen Willens, so ist sie die vollkommenste **Spontaneität** seines Willens, in wiefern dieser mit seiner Kraft schlechthin und von Ewigkeit ist, nicht aber durch irgend etwas außer Gott gegeben ist. Er kann daher auch von nichts außer sich ein Gesetz empfangen; der Grund aller seiner Rathschlüsse liegt in ihm selbst; er ist der erste unabhängige Grund derselben, (Eph. 1, 5.) *θέλημα αὐτοῦ*, im Gegensatze eines *θελήματος ἀλλοτρίου*, vergl. v. 11. und 1 Kor. 1, 21. 27., wo der Grund der göttlichen Veranstaltung blos in den Willen Gottes gesetzt wird. Besonders merkwürdig ist Röm. 9, 6—24., wo Paulus zeigt, daß Gott alle äußerliche Vorzüge nach reiner Selbstbestimmung und ohne alle Rücksicht auf Dinge außer sich austheilen könne. Diese absolute Selbstbestimmung nannten die Kirchenväter, und mit ihnen die Dogmatiker, *τὸ αὐτεξούσιον*. Dem Menschen kommt Freiheit in diesem Sinne (man könnte sie **metaphysische** Freiheit nennen) nicht zu, da er Geschöpf Gottes ist.

Freiheit kann man auch 2) beziehen auf die Vollziehung des göttlichen Willens, oder auf das Verhältniß desselben zu den außer Gott gehenden Wirkungen; und diese heißt **Allmacht**

(omnipotentia), d. i. die Vollkommenheit seines Willens, daß er jede Wirkung hervorbringen kann, welche er vermöge seiner höchsten Vollkommenheit hervorbringen will. Der Begriff hat eine negative Seite: daß nichts außer Gott seinen Willen hindern, und nichts auf seinen Willen zwingend einwirken kann; und eine positive: daß er stets den Rathschluß seines Willens vollstrecken kann. Dieses kann man die kosmische Freiheit Gottes nennen. Sie wird nicht aufgehoben oder eingeschränkt durch die Freiheit des Menschen im Handeln, weil diese untergeordnete Kraft erst aus der Allmacht hervorgegangen ist, und das vollkommenste Wissen Gottes die ganze Summe möglicher Wirkungen der menschlichen Freiheit überschaut, und für die Beförderung der göttlichen Rathschlüsse verwendet. Die Allmacht ist aber eben so wie der Wille Gottes überhaupt von dem göttlichen Verstande nicht zu trennen, durch den sie erst Allmacht ist und wird. Sie kann daher niemals das Falsche, Unsittliche und auch nicht das Widersprechende, das ohnehin nichts ist, thun. Das Merkmal im Begriffe der Allmacht, daß Gott thun könne, was er wolle, ist daher nicht überflüssig, sondern wesentlich. — In der Schrift heißt Gott wegen dieser Eigenschaft παντοκράτωρ (s. die Namen Gottes), es wird ihm eine כּוֹחַ, δύναμις, גְּבוּרָה, ἐνέργεια, zugeschrieben, und zwar die höchste, welcher nichts widerstehen könne (Joh. 10, 29. Eph. 1, 19. 3, 20. 1 Tim. 6, 15. vergl. Ps. 77, 14. Jes. 8, 10. 13, 13.), und nach welcher er zu thun vermöge, was er wolle (Matth. 19, 26. Mark. 10, 27. Luk. 1, 37. 18, 27. Röm. 4, 18—21. Eph. 3, 20.[272]).

Endlich kann die Freiheit des göttlichen Willens 3) auch bezogen werden auf die Beweggründe des Handelns, und in dieser Rücksicht wird ihm moralische Freiheit, oder Heiligkeit beigelegt[273]). Die moralische Freiheit vernünftiger

---

272) Eingetheilt hat man die Wirksamkeit in potentiam absolutam, quae efficit aliquid sine causis instrumentalibus, z. B. Schöpfung, und in ordinatam, quae utitur viribus rerum creatarum. S. Reinhards Dogm. S. 113. Die Eintheilung in potentiam immediatam und mediatam sagt dasselbe.

273) Man nennt dieses auch oft κατ' ἐξοχήν die Freiheit des göttlichen Willens, weil man gewohnt ist, dem Menschen in diesem Sinne Freiheit zuzuschreiben. Reinhards Definition Dogmat. S. 125.: illud at-

Wesen ist aber nicht, wie man sie oft fälschlich aufgefaßt hat, eine Willkür im Handeln, so oder so zu handeln, das Gute oder das Böse zu thun, zu handeln oder nicht zu handeln; sondern das Vermögen des Menschen, die vernünftigen Vorstellungen seiner Seele (das Sittengesetz) zur Regel seines Handelns zu machen, und dagegen den Antrieben der sinnlichen Natur (denen das Thier allein folgt) zu widerstehen (facultas agendi secundum rationis dictamina), oder die Macht, das Gute zu wählen. Bei den Menschen wird daher die vollkommene Freiheit eine erworbene und völlig ausgebildete Fertigkeit sein, nur allein das Gute zu wollen, und zu thun; ein Zustand, in welchem er auf jede Wahl zwischen Gutem und Bösem ganz verzichtet hat, und sich mit moralischer Nothwendigkeit, d. i. mit voller innerer Zustimmung, genöthigt fühlt, nach dem Gesetz zu handeln. Solche moralische oder freie Nothwendigkeit ist nun in Gott, dessen Wille immer nur das Gute, das der vollkommenste Verstand erkennt, wollen kann (voluntas unice ad bonum determinata). Und dieses ist die Heiligkeit Gottes, d. h. diejenige Eigenschaft, nach welcher sein Wille stets mit dem vollkommensten Verstande genau übereinstimmt, oder: die Harmonie seines Wollens und Wirkens mit seiner wesentlichen Vollkommenheit selbst*). Seine eigene Vollkommenheit ist ihm unverbrüchliches Gesetz des Wirkens. — Die Dogmatiker gaben nicht immer eine richtige Erklärung dieses Attributs. Denn wenn sie dieselbe, wie Calov, Quenstedt, Hollaz auch auf das Wesen Gottes (sanctitas essentialis) bezogen, so war dieses der Begriff der Vollkommenheit selbst. Andere bezogen sie auf die Uebereinstimmung des göttlichen Willens mit dem Sittengesetze, oder dem Rechten und Guten, gleich als ob dieses etwas außer Gott, etwas Objectives wäre, und beschrieben sie so, wie

---

tributum, quo Deus nulli coactioni obnoxius eligit ac decernit, quae summae perfectioni consentanea sunt, umfaßt die kosmische und moralische Freiheit. Ueber den Begriff derselben s. Reinhards Moral, 1ster Thl. S. 294 ff. Schulze's Grundriß der philos. Wissenschaften, 1ster Bd. S. 395. 2ter Bd. S. 252 f. Platners philos. Aphorismen, 1ster Bd. S. 502 ff. Kants Kritik der prakt. Vernunft, S. 167 ff.

*) Ammon in der summa, p. 133.: „consensus voluntatis liberrimae perfectissimus cum legibus intellectus sapientissimi.“

man die vollkommene Tugend eines erschaffenen Wesens beschreiben würde[274]). Das Sittengesetz ist aber selbst erst ein Ausfluß des göttlichen Verstandes und Willens, und das, was gut und recht ist, in dem vollkommensten Verstande. Dieser erkennt überall und stets das Wahrste und Heilsamste; folglich muß Gott, da er seiner Vollkommenheit sich ewig gleich bleibt, auch dieses allein wollen oder lieben. Daher auch die Erörterung von Buddeus (instit. theol. d. p. 252.) „quando Deus se ipsum amore purissimo amare concipitur, ut simul ab omni imperfectione remotus, secretus, separatus censeatur, amor ille vocatur sanctitas," so viel Befremdendes sie auch zu haben scheint, sich dennoch rechtfertigen läßt. Denn der Vollkommenste muß die höchste Vollkommenheit (= sich selbst) lieben, und folglich derselben gemäß handeln. Das Wesen dessen also, was Gott als absolut gut wohlgefällt, kann nicht durch das arbitrium divinum, oder eine Art von Willkür, welche in Gott nicht statt findet, da seine Freiheit eine moralische Nothwendigkeit ist, und auch nicht durch das Merkmal des allgemein Wohlthätigen und Heilsamen, in wiefern dieses aus der höchsten Vollkommenheit erst abgeleitet ist, bestimmt werden; sondern allein durch die unveränderliche vollkommenste Erkenntniß. Tugend also, in wiefern dieses Wort entweder ein Bestreben (studium), oder eine erworbene Fertigkeit (habitum) im Guten bezeichnet, kann Gott nicht zugeschrieben werden; und in der Schrift entspricht ἀρετή, Gott beigelegt, unserm Begriffe der Tugend keineswegs, sondern heißt 2 Petr. 1, 3. Thatkraft, und 1 Petr. 2, 9. Thaten der göttlichen Kraft.

---

274) Baier, comp. th. posit. p. 170.: sanctitas est rectitudo divinae voluntatis, qua omnia, quae recta atque bona sunt, aeternae suae legi conformiter vult. Morus (epit. §. 11.): Deum semper et utique velle et agere, quod rectum est, expertem vitiositatis. Reinhard: illud attributum, quo Deus non nisi honesta et bona appetit et probat. Döderlein: studium boni rectique. Henke: ab omni labe et vitio purissimus, omnis pravi osor irreconciliabilis, boni rectique amantissimus. Kant: die höchste Uebereinstimmung des göttlichen Willens mit dem Sittengesetze. Schleiermacher: diejenige göttliche Ursächlichkeit, kraft deren in jedem menschlichen Gesammtleben mit dem Zustande der Erlösungsbedürftigkeit zugleich das Gewissen gesetzt ist.

— Daß nun aber Gott Heiligkeit beigelegt werden müsse, bedarf keines Beweises; denn der vollkommenste Verstand muß den Willen vollkommen beherrschen, und das vollkommenste Wesen muß das Vollkommenste nicht nur erkennen, sondern auch besitzen, lieben und wollen. Ein Erfahrungsbeweis der göttlichen Heiligkeit ist das Sittengesetz, daß Gott in unsre Seele legte, und die Bekanntmachung und Bestätigung dieses Gesetzes durch Offenbarung. — Die Heiligkeit Gottes heißt in der Schule iustitia Dei interna, in wiefern sie von der Gerechtigkeit (iust. externa) unterschieden wird, und man nennt Gott deßwegen *ἀναμάρτητον* (impeccabilem), und schreibt ihm *ἀναμαρτησίαν* (impeccabilitatem) zu. Das hebr. קָדוֹשׁ aber, so wie auch *ἅγιος* im N. Test. öfters, involviren nicht nothwendig den Begriff der moralischen Heiligkeit. Denn *ἅγιος* (von *τὸ ἅγος*, reverentia, religio, die Scheu) ist zunächst: heilige Scheu, Ehrfurcht einflößend, reverendus, colendus; dann: Gotte geweiht, vom gemeinen Gebrauche gesondert zu einem religiösen; von Menschen: einer der sich Gotte weihet, der Gott scheuet, der Fromme; und, weil das, was Gotte geweiht war, rein und fleckenlos sein mußte, der Reine, Fleckenlose. Fast eben dieses gilt vom Hebräischen קָדוֹשׁ. Im alten Test. scheint קָדוֹשׁ von Gott nie im moralischen Sinne gebraucht zu sein; denn auch Levit. 19, 2. steht es weit wahrscheinlicher*) in der Bedeutung: purus ab omni labe, und selbst in den apokryphischen Büchern kommt *ἅγιος* selten, und nur in alexandrinischen Schriften (z. B. 3 Makk. 17, 1.), im moralischen Sinne vor, und lieber wird Gott daselbst *μισύβρις*, *μισοπονηρός*, 3 Makk. 6, 9. Fragm. Esth. 8. genannt, oder die Heiligkeit umschrieben, wie Sir. 12, 6. 15, 12. 13. Weish. 14, 9. Auch Lev. 20, 7. ist, in Verbindung mit v. 1—7. betrachtet, heilig in seiner ersten Bedeutung zu nehmen, oder aufs ganze mosaische Gesetz und dessen Beobachtung, in wiefern man sich dadurch von andern Völkern absonderte, zu beziehen. Hingegen wird Gott die Vollkommenheit, welche wir Heiligkeit nannten, im A. T. allerdings beigelegt, und versichert, daß er in seinem Wesen heilig sei, Deut. 32, 4., und nur allein die Tugend und Sittlichkeit liebe. S. Ps. 11, 7. 5, 5—7. Ps. 33, 5.

---

*) S. Ammons bibl. Theol. 1ster Thl. S. 138.

und Ps. 15. ganz. — Im N. Test. aber wird Gott von Jesu offenbar in Bezug auf moralische Vollkommenheit τέλειος genannt, Matth. 5, 48. vergl. 19, 17.; Paulus fordert die Christen auf, durch sittliche Vollkommenheit das Ebenbild Gottes an sich herzustellen, Eph. 4, 24.; Petrus nennt Gott ausdrücklich im moralischen Sinne ἅγιον, 1 Petri 1, 15. 16., wie man aus dem Gegensatz v. 14. sieht, vergl. 1 Petr. 3, 11. 12.; Jakobus versichert, Gott sei ἀπείραστος κακῶν (d. i. omnis vitii expers, non sollicitatus a peccandi cupidine), und er reize daher auch niemanden zur Sünde (Jak. 1, 13.), vielmehr (v. 17.) komme von ihm nur das Gute und Vollkommne; und Johannes endlich nennt Gott nicht nur ἁγνὸν 1 Joh. 3, 3., weil er (vergl. v. 4.) von aller Sünde und allem Irrthume frei sei, sondern sagt auch von ihm, er sei das reinste Licht, und keine Finsterniß in ihm, 1 Joh. 1, 5.; ein Tropus, durch welchen bekanntlich die intellectuelle und moralische Reinheit eines Wesens bezeichnet wird.

§. 58.

4) Relative göttliche Attribute, die wir auf Verstand und Willen Gottes gemeinschaftlich beziehen.

a) Gerechtigkeit.

Wir legen Gott auch Eigenschaften bei, die wir auf seinen Verstand und Willen gemeinschaftlich beziehen, und deren Begriff eine Thätigkeit Gottes auf die Welt involvirt. Nämlich in Hinsicht der moralischen Welt die Gerechtigkeit, in Hinsicht der moralischen und physischen Welt zugleich die Güte, Wahrhaftigkeit und Weisheit.

Dem vollkommensten Verstande als dem Urquell alles Wahren und Guten, und dem vollkommensten Willen als dem Grunde, warum Gott dieses Wahre und Gute auch außer sich in seiner Schöpfung realisirt sehen will, gehört gemeinschaftlich der Begriff der göttlichen Gerechtigkeit (iustitia κατ' ἔξω, externa, zum Unterschiede von der iustitia κατ' ἔσω, interna, oder der Heiligkeit) an. Der göttliche Verstand und Wille thut sich der vernünftigen Welt kund durch Anstalt (Gesetz) und That (Vergeltung).

Wenn nämlich Gott nur das lieben kann, was vollkommen ist, und mit der sittlichen Güte seines Wesens überein-

stimmt; so muß er auch, weil das sittlich Gute einen absoluten Werth hat, wollen, daß seine vernünftigen Geschöpfe heilig seien, d. h. daß ihr Wille und Handeln mit dem Sittengesetze = der höchsten Vernunft, übereinstimme, 1 Petri 1, 15. 16. 1 Thess. 4, 3. Jak. 1, 13. Um diese Absicht zu erreichen, mußte er ihnen das Sittengesetz, oder den Unterschied zwischen gut und böse, bekannt machen, und über dessen Beobachtung wachen, indem er das Gute belohnt und das Böse bestraft. Hieraus entwickelt sich der Begriff von der göttlichen Gerechtigkeit, als der Eigenschaft Gottes, nach welcher er als Oberherr aller vernünftigen Wesen diesen Gesetze vorschreibt, und deren Beobachtung belohnt, deren Uebertretung aber bestraft (attribut. quo Deus leges fert ac tuetur: Reinhard, S. 121.). Da sonach die Glückseligkeit der vernünftigen Wesen größtentheils, wenn auch nicht ganz *), nach ihrem moralischen Verhalten von Gott bestimmt wird; so kommt es auf dasselbe heraus, wenn andere die Gerechtigkeit so definiren: attrib., quo Deus fata spirituum, quos creavit, constituit ad normam meriti vel culpae (Ammon, summa p. 136.). Und weil die Absicht, warum uns Gott Gesetze gab, und über deren Beobachtung wacht, keine andre ist, als uns wahrhaft glücklich zu machen; so erklärt es sich, wie man auch (z. B. Leibnitz, Wolf) die Gerechtigkeit Gottes benignitatem ad leges sapientiae temperatam definiren konnte. Doch ist die erste Bestimmung vorzuziehen, weil das Wesen eines göttlichen Attributs nicht aus der Absicht, sondern aus der Natur seines Wirkens zu bestimmen, und das Merkmal, Gesetze geben, nicht von dem Begriff der Gerechtigkeit abzusondern ist **). Man theilte sie 1) in iustit. legislatoriam (antecedentem, dispositivam) und 2) in rectoriam vel iudiciariam (consequentem, distributivam, executivam); die letztere wieder in iust. remuneratoriam, in wiefern sie belohnt, und punitivam, in wiefern sie bestraft, und legt ihr die

---

*) Das Leben, die Freuden dieser Erde, die Sendung Jesu rc. hangen nicht von unsrer Moralität ab, sondern sind Geschenke der freien (d. i. nicht durch unser Verhalten bedingten) Güte Gottes.

**) Schleiermacher (1ster Bd. S. 509.): „die Gerecht. Gottes ist diejenige göttliche Ursächlichkeit, kraft deren in dem Zustande der gemeinsamen Sündhaftigkeit ein Zusammenhang des Uebels mit der wirklichen Sünde geordnet ist."

Eigenschaft bei, daß sie 1) universalis sei, d. i. sich über alle vernünftige Wesen ohne Ausnahme erstrecke (Eph. 6, 8. 9.), 2) a partium studiis aliena, Job. 34, 19. Koloss. 3, 25. 4, 1. 1 Petr. 1, 17. Röm. 2, 11. und 3) per sapientiam moderata, Jes. 28, 23 ff. Röm. 11, 33.

Daß Gott gerecht sein müsse, folgt nicht nur aus dem Begriffe der höchsten Vollkommenheit und der Heiligkeit nothwendig, sondern es wird uns auch verbürgt durch die uns eingepflanzte Stimme des Gewissens (Röm. 2, 14 f.), durch die Güte Gottes, welche das Glück der vernünftigen Wesen will, durch die Bekanntmachung des Sittengesetzes, und durch die Erfahrung, welche uns sehr sichtbar die Vergeltung des Guten und Bösen erkennen läßt.

Die Schrift nennt Gott häufig den gerechten (*δίκαιον*, צַדִּיק), und legt ihm Gerechtigkeit bei (*δικαιοσύνη*, צְדָקָה), und versichert, er belohne das Gute und bestrafe das Böse, und sei ein unparteiischer und gerechter Richter aller Menschen. S. aus dem A. T. Genes. 18, 25. Deut. 10, 17. 28, 63 f. Ps. 7, 9—18. 9, 5. 10, 17. 18. Ps. 11. ganz. Ps. 18, 21—27. Ps. 36, 7. 145, 17. Hiob 34, 10—12. 35, 5—8. Kohel. 12, 14. Mal. 2, 17. 3, 13—18. — Aus dem N. Test. Matth. 11, 22—24. 18, 32 ff. Luk. 12, 47 f. Röm. 1, 18. 2, 6—13. 10, 5. 1 Kor. 3, 8. 2 Kor. 5, 10. 9, 6. Eph. 6, 8. Koloss. 3, 25. 1 Thess. 5, 9. 2 Thess. 1, 5—7. 2 Tim. 4, 8. Hebr. 6, 10. 10, 30. 12, 6 ff.

Was 1) die gesetzgebende Gerechtigkeit Gottes betrifft; so müssen alle Gesetze Gottes seiner höchsten Vollkommenheit angemessen, d. h. heilig und wohlthätig sein. Göttliche Gesetze sind Regeln des moralischen Lebens, von Gott den vernünftigen Geschöpfen vorgeschrieben. Die Ursachen, warum er sie uns gab, sind theils seine innere Vollkommenheit, welcher er dadurch Genüge leistet, theils die Erreichung des Endzwecks, zu dem er uns erschuf. Die göttlichen Gesetze theilt man in natürliche (naturales, necessarias), und in willkührliche (positivas, arbitrarias). Die natürlichen sind solche Vorschriften des Lebens, welche aus der natürlichen Einrichtung unsers Wesens und dessen Verbindung mit der Welt hervorgehen; z. B. du sollst nicht stehlen, nicht tödten u. s. w. Sie werden alle, mehr oder weniger deutlich, von der Vernunft er-

kannt; doch sind sie in der Offenbarung wiederholt, um theils der Schwäche unsrer Erkenntniß nachzuhelfen, theils den oft wankenden Gehorsam gegen dieselben zu befestigen. Nothwendig nannte man diese Gesetze, weil sie sich auf die unveränderliche (also hypothetisch-nothwendige) Beschaffenheit unsers Wesens und unsrer Verhältnisse gründen. — Die positiven Gesetze Gottes sind solche Vorschriften des Lebens, welche nicht aus der Natur unsers Wesens und der Welt nothwendig herfließen, deren Verbindlichkeit die Vernunft nicht erkennt, sondern welche uns Gott unter einer individuellen Autorität (durch Christum) bekannt gemacht hat, z. B. im Christenthum die Taufe und das Abendmahl. Sie heißen arbiträre, sowohl weil sie veränderlich sein können, als auch weil sie durch einen besondern Rathschluß (actum arbitrii divini) Gottes begründet werden. Auch sie müssen, wie die natürlichen Gesetze, die Absicht haben, den Menschen zu seiner Bestimmung zu erziehen; aber sie können für diesen Zweck in verschiedenen Perioden der Menschheit verschieden und wechselnd sein nach der Beschaffenheit der Culturstufe, auf welcher die Menschheit steht, und der Zeit und des Orts. In der mosaischen Religion finden wir z. B. die Beschneidung und eine Menge arbiträrer Vorschriften, deren Zweckmäßigkeit Michaelis in s. „mosaischen Recht" entwickelt hat; in dem Christenthum aber nur wenige[275]).

Die Naturalisten haben zwar geläugnet, daß Gott positive Gesetze geben wolle und könne; aber ihre Vorwürfe trafen mehr menschliche Einrichtungen, die man an die Stelle der göttlichen gesetzt hatte, mehr die mosaische Religionsverfassung, welche aufgehoben ist und jederzeit relativ auf ihr Zeitalter beurtheilt werden muß, mehr den Mißbrauch, den die Verkehrtheit der Menschen von den arbiträren Vorschriften Gottes gemacht hat, als

275) I. G. Toellner: disquis. utrum Deus ex mero arbitrio potestatem suam legislatoriam exerceat, an vero ita, ut humana ratio etiam legum divinarum perfectionem perspiciat? Lugd. Bat. 1770. — ed. 2. Francof. 1775. und dazu als Anhang I. C. Velthusen: diss. de legibus divinis non simpliciter arbitrariis. Gött. 1775. Wiedergedruckt in den commentat. theol. Vol. III. p. 185 und 318. Pistorius: de legibus divinis non a meró Dei arbitrio proficiscentibus. Ebendas. Böhme in Tzschirners Memorabilien, 2ter Bd. 2tes St.

die Sache selbst. Die arbiträren Gesetze heben die natürlichen nicht auf, und können dieses nicht, weil beide von Gott sind, und Gott sich nicht widersprechen kann. Sie schwächen auch nicht das Ansehen der natürlichen Gesetze, es müßte denn die Thorheit der Menschen den positiven Gesetzen einen ungebührlichen Vorzug geben, und die Vernachlässigung der natürlichen durch ängstliche Beobachtung der positiven zu compensiren suchen. Eben so wenig kann man die positiven Gesetze Gottes für eine Gott unanständige Nachhülfe der natürlichen erklären. Denn eine Vermehrung der Gesetze ist keine Nachhülfe, besonders wenn diese Vermehrung auf veränderlichen Verhältnissen beruht, wie es hier der Fall ist. Die positiven Gesetze nämlich sind auf die besondern Bedürfnisse der zur Vollkommenheit fortschreitenden und fortzuführenden Menschheit berechnet, und hängen mit dem Institut göttlicher Offenbarung, von dem sie einen Theil ausmachen, genau zusammen. Auch die natürlichen Gesetze sind nur nach und nach deutlicher und vollständiger erkannt worden. Dagegen muß auch zugestanden werden, daß, wenn dem Begriff des Gesetzes das Merkmal absoluter, nothwendiger und allgemeiner Gültigkeit inhärirt, wie dieses bei dem Sittengesetz der Fall ist, die positiven Vorschriften eigentlich nicht Gesetze genannt werden können, da z. B. Taufe und Abendmahl, welche man vorzugsweise dazu rechnet, schon darum, weil sie erst spät angeordnet sind, nicht als allgemein und absolut nothwendig angesehen werden können. Auch sind die Sittengesetze ganz andrer Art; sie sind Regeln für alle Lebensmomente; Taufe und Abendmahl aber Ceremonien, von denen jene nur einmal, diese nur bisweilen vollzogen wird. Die Eintheilung der Gesetze in natürliche und positive setzt daher allerdings eine Veränderung des Begriffs des Gesetzes voraus, wodurch die ganze Eintheilung ihre logische Richtigkeit verliert. Es sind vielmehr Gesetze und Vorschriften zu unterscheiden. — Die Absichten positiver Vorschriften aber müssen aus ihrer besondern Beziehung auf die menschliche Vollkommenheit erkannt werden; im Allgemeinen aber dienen sie, 1) dem Menschen Gelegenheit zu geben, seinen Gehorsam gegen Gottes Willen überhaupt, besonders den uneigennützigen Gehorsam um des Gesetzes willen, zu üben und zu stärken; 2) die Fertigkeit, den Willen Gottes zu thun, zu erhöhen; und 3) den abergläu-

dischen und willkürlichen Gottesverehrungen, auf welche der sich selbst überlassene Mensch so leicht verfällt, vorzubeugen, und einen vernünftigen und würdigen Gottesdienst zu begründen [276]).

Was 2) die vollziehende (vergeltende) Gerechtigkeit Gottes betrifft, so ist sie die Eigenschaft desselben, nach welcher er die verünftigen Wesen nach dem Verhältnisse ihres Willens zum Sittengesetz behandelt; er belohnt nämlich das sittlich Gute, und bestraft das sittlich Böse. Belohnung (praemium) des Guten ist jede aus der Beobachtung des Gesetzes entspringende Folge, durch welche das Gefühl unseres Glücks erhöhet und erweitert wird (quodvis bonum cum obedientia erga leges coniunctum: Reinhard, S. 123.); Strafe (poena) des Bösen ist jede aus der Verletzung des Gesetzes entspringende Folge, durch welche das Gefühl unsers Wohlseins vermindert, und das Gefühl des Schmerzes erregt wird (mala cum violatione legum divinarum coniuncta). Die Causalverbindung also zwischen sittlichen Handlungen und ihren von selbst entspringenden, oder besonders damit verknüpften Folgen ist es, was das Gute für uns, oder für die subjective Anerkennung, zur Belohnung, das Uebel zur Strafe macht. Wo diese Causalverbindung nicht zu erkennen ist, da nennen wir das Gute, das uns begegnet, Glück, das Uebel aber Unglück [277]). Deßhalb unterscheidet Ammon (in der wissenschaftl. prakt. Theologie, S. 66 f.) richtig zwischen objectiver und subjectiver Vergeltung. Objectiv ist sie ihm die Verbindung entweder der Glückseligkeit mit der Tugend, oder der Unglückseligkeit mit der Sünde; subjectiv aber ist Belohnung: die Verbin-

---

276) Eine vorzügliche Schrift hierüber ist: I. A. Ernesti: vindiciae arbitrii divini in religione constituenda. Wiedergedruckt in seinen opusc. theol. Vergl. Doederlein, institut. theol. chr. T. I. p. 333 sqq.

277) In der Schrift heißen die Belohnungen oft ἀγάπη θεοῦ, synekdochisch als Folgen des Wohlgefallens Gottes an der Sittlichkeit; die Strafen aber ὀργὴ θεοῦ, nach derselben Figur, als Folgen des Mißfallens am Bösen. S. Röm. 1, 18. 2, 8. 1 Thessal. 1, 10. 5, 9. Joh. 3, 36. Es versteht sich aber von selbst, daß dabei von aller menschlichen Leidenschaft, welche jene Worte bezeichnen, zu abstrahiren und nur das Allgemeine, der höchsten Vollkommenheit Gemäße, was diesen anthropopathischen Ausdrücken zu Grunde liegt, allein festzuhalten ist.

dung des Wohlseins mit dem Bewußtsein der Tugend; und Strafe: die Verbindung des Leidens mit dem Bewußtsein der Schuld.

Die Ursachen, warum Gott das Gute belohnt und das Böse bestraft, so wie die Zwecke, die er dadurch zu erreichen sucht, liegen, streng genommen, außer dem Kreise unsrer Erkenntniß; denn sie fallen zusammen mit dem Weltzweck, zu dem alles Werden in der Welt hinführen soll, gehören also dem uns unbekannten Willen Gottes an. Wir können also darüber, so wie über den Weltzweck überhaupt, nur a priori, aus der Idee Gottes etwas bestimmen, was also nur innere subjective Geltung hat, und wobei in der Anwendung auf das Einzelne um so eher ein Irrthum möglich ist, da wir von dem Reiche moralischer Wesen nur ein Glied, den Menschen, kennen, von dem kein sicherer Schluß auf das Ganze zu machen ist. Nach dem, was unsre Vernunft hierüber sagen kann, stellt sich uns Grund und Ziel der Vergeltung doppelt dar: als subjectiv und objectiv, je nachdem wir beides auf Gott, oder auf die sittlichen Geschöpfe beziehen. Vermöge der vollkommnen Independenz des höchsten Wesens und des idealen Begriffs der höchsten Vollkommenheit muß der letzte Grund alles dessen, was Gott thut, blos in ihm selbst gesucht werden, und alle objective Gründe und Zwecke können den subjectiven in Gott nicht coordinirt, sondern nur subordinirt sein. So ist auch der letzte Grund und der höchste Zweck der Vergeltung des Guten und Bösen in Gott zu suchen; folglich blos subjectiv. Gott muß nämlich auf die höchste Vollkommenheit, die er besitzt, den höchsten Werth legen, sie absolut lieben, folglich auch ein absolutes Wohlgefallen am Vollkommnen, und ein absolutes Mißfallen am Unvollkommnen haben, und dieses bezieht sich nicht nur auf das sittlich Vollkommne oder die Tugend, sondern auch auf das intellectuell Vollkommne oder das Wahre, und auf das ästhetisch Vollkommne, das Schöne. Diese nothwendige Liebe zum Vollkommnen ist der letzte Grund seiner Gerechtigkeit. Gott muß nun aber auch dieser Liebe gemäß handeln, und sein Mißfallen am Bösen, so wie sein Wohlgefallen am Guten den der Moralität fähigen Geschöpfen zu erkennen geben, um nicht mit sich selbst in Widerspruch zu stehen, sondern sich selbst Genüge zu leisten; und

dieses ist der letzte Zweck der Vergeltung. Beide sind aber subjectiv, und begründen die vergeltende Gerechtigkeit Gottes, wenn auch kein objectiver Grund vorhanden wäre, hinlänglich. Indessen lassen sich auch objective Ursachen und Zwecke der Vergeltung erkennen, die entweder allgemeine oder individuelle, immer aber den subjectiven subordinirt sind. Gott kann nämlich vergelten 2) um der vernünftigen Wesen selbst willen, und zwar a) um aller, und b) um einzelner willen. — Da es die höchste Vollkommenheit selbst ist, welche Gott den vernünftigen Geschöpfen, als Regel ihres Verhaltens, bekannt gemacht hat, diese Vollkommenheit aber ewig unveränderlich, folglich nur eine ist; so müssen auch alle Geister (Engel, Menschen) nur Ein Gesetz, nur Eine Tugend haben; — der Wille Gottes im ganzen Reiche vernünftiger Wesen ist nur einer. Belohnungen und Strafen an einzelnen Mitgliedern dieses Reichs vollzogen, sind fortgehend factische Offenbarungen dieses Willens, welche ein Bewegungsgrund, so wie die mit der Tugend verbundene Seligkeit und die auf das Laster folgende Unseligkeit ein Anreiz für die vernünftigen Wesen sein sollen, das Gesetz zu beobachten. Gott straft also oder belohnt, um den Weltzweck, für welchen er die sittlichen Wesen erschuf, zu erreichen. Ueber diesen Zweck der Vergeltung s. Levit. 10, 3. Ps. 50, 21. 51, 6. Er ist aber dem angegebenen subjectiven Zwecke untergeordnet, weil der Grund, warum Gott die Sittlichkeit außer sich realisirt sehen will, kein andrer ist, als die Liebe zur höchsten moralischen Vollkommenheit, die er selbst besitzt. — Wenn also auch das Individuum, dem vergolten wird, es nicht erkennt, daß das Gute oder Böse, welches ihm widerfährt, Vergeltung sei; so kann dieses die vergeltende Gerechtigkeit nicht unthätig machen, denn sie wirkt nicht allein für diesen individuellen Zweck, sondern für den Weltzweck aller vernünftigen Wesen. Ja, es ist sehr wahrscheinlich, daß der Gang der göttlichen Vergeltung in den Schicksalen der Menschen öfters von keinem Sterblichen, sondern allein von den höhern Geistern und den Seelen der Vollendeten erkannt wird. Deßwegen muß uns die göttliche Vergeltung in den Schicksalen der Menschheit oft räthselhaft sein, wodurch wir uns daher in dem Glauben an eine göttliche Weltregierung nicht wankend machen lassen dürfen.

Die göttliche Vergeltung kann aber auch den indivi-

duellen Zweck haben, das Individuum, dem sie vergilt, zu bessern und dadurch zu beglücken, das Individuum zu dem Weltzweck zu führen, 1 Kor. 11, 32. Jes. 26, 9. 28, 19. *) Der letzte Grund aber ist auch hier wieder die Liebe Gottes zur moralischen Vollkommenheit seines eignen Wesens, vermöge welcher er der seligste ist. — Fehlerhaft ist es daher, wenn man diesen individuellen Zweck der göttlichen Vergeltung für den einzigen überhaupt hält [278]). Dieses erhellt nicht nur aus dem bisher Gesagten, sondern auch daraus, daß die Erreichung dieses Zwecks nicht unbedingt, sondern bedingt möglich ist; daß also, wenn dieser Zweck nicht erreicht würde, Gott nicht Gerechtigkeit üben könnte; folglich eine Eigenschaft Gottes von der Beschaffenheit der Menschen abhängig werden würde. Nämlich nur dann ist dem einzelnen Menschen das Gute Belohnung und das Uebel Strafe, nur dann also kann dieser individuelle Zweck der Vergeltung erreicht werden, wenn er den Causalzusammenhang zwischen seinem moralischen Verhalten und dem Guten oder Bösen, das ihn trifft, erkennt und anerkennt. Daraus würde folgen, daß Gott nur dann, wenn der Mensch diesen Causalzusammenhang anerkennt, Vergeltung üben könnte. Der Sünder aber empfindet diesen Zusammenhang oft nicht; der Gottesverächter, Ungläubige und Rohe läugnet ihn sogar, daher auch die natürlichen Strafen der Sünde, die in den Leiden dieses Lebens bestehen, so oft nicht für Strafe anerkannt werden, und keine Besserung wirken. In solchem Falle also sollte Gott, wenn er blos strafte um zu bessern, gar nicht strafen, da der Zweck der Strafe nicht erreicht wird. Denn die Wirkungen der irdischen Strafen auf eine nachfolgende Besserung in der Ewigkeit zu beziehen, wäre eine willkürliche Annahme, um so mehr, da nach der Erfahrung die Erinnerung unsrer Handlungen und der daher entspringenden Un-

---

*) Origen. comment. in Exod. p. 116.: *ἡμεῖς δὲ πολλαχόθεν πειθόμενοι, καὶ πόνον καὶ κόλασιν τὰ προσαγόμενα ἀπὸ τοῦ θεοῦ νομίζομεν γίνεσθαι οὐδέποτε κατὰ τῶν πασχόντων, ἀλλ' ἀεὶ ὑπὲρ αὐτῶν.*

278) Dieß geschah in Eberhards Apologie des Socrates, 1ster Thl. S. 113 ff. Steinbarts System der Glückseligkeitslehre des Christenthums, S. 67 ff. Vergl. Abicht: die Lehre von Belohnung und Strafe. Erlang. 1796. 8. und Eckermanns theolog. Beiträge, 3ter Bd. 1stes u. 2tes St. — Dagegen Flatts Magaz. für Dogm. 1stes St.

annehmlichkeiten sich aus unserm Gedächnisse zu verlieren pflegt. Damit würde man die göttliche Strafgerechtigkeit also nur auf die Fälle einschränken müssen, wo Gott vorher sähe, daß die Strafe Besserung wirken werde. Dieses stritte aber gegen das Wesen Gottes, in welchem die Gerechtigkeit eine absolute Eigenschaft ist; gegen die Erfahrung, welche lehrt, daß die Vergeltung, besonders die natürliche, eintritt, wenn sie auch von den Menschen nicht anerkannt wird, und keine Besserung bewirkt; und endlich gegen die Schrift, s. Röm. 2, 1—10. Jer. 2, 30. Jes. 1, 5. Gott vergilt also nicht nur um eines Menschen, sondern auch um aller Menschen, aller Geister, und um sein selbst willen; er vergilt daher auch, wenn das Individuum die Hand der ewigen Gerechtigkeit nicht erkennt, sondern in seinen Schicksalen nur Zufall, nur Glück oder Unglück sieht. Es ist also irrig, wenn man namentlich die Absicht der Strafen nur in die Besserung des Individuums setzt, und dabei das Verhältniß Gottes als eines Vaters der Menschen zu weit anwendet. Zwar erkennt die Schrift diese *παιδείαν* (iustitiam paedeuticam nannten sie viele) an, 1 Kor. 11, 32. Jes. 26, 9. Hebr. 12, 5—11.*); aber sie erklärt diesen untergeordneten Zweck, der so oft nicht erreicht wird, weder für den einzigen, noch für den höchsten, warum Gott vergelte.

Die **Vergeltung** Gottes ist die vollkommenste, die der Moralität angemessenste, indem sie sich nicht nur auf die Materie, sondern auch auf die Form der sittlichen Handlungen bezieht. Was die Form derselben betrifft, so richtet uns Gott nicht allein nach der objectiven Einstimmung unsrer Handlungen mit dem Gesetze (Legalität), sondern auch nach der Einstimmung unsrer subjectiven Maximen des Handelns mit dem Sittengesetze (Moralität). Erfüllung des Gesetzes aus verwerflichen Absichten kann er daher eben so wenig als Verletzung des Gesetzes aus guten Absichten für Tugend ansehen und belohnen, sondern er wird beides bestrafen. Gott beurtheilt und vergilt uns ferner nach den Anstrengungen, die uns die Tugend oder das Laster kostet, nach der Freiwilligkeit und Besonnenheit,

*) **Origen.** comment. in Matth. T. XV. §. 11.: *ἀγαθοῦ θεοῦ ὀνομαζόμενος θυμὸς ἔργον σωτήριον ποιεῖ ἐλέγχων, καὶ ἡ λεγομένη ὀργὴ αὐτοῦ, ἐπεί ἐστιν ἀγαθοῦ θεοῦ, παιδεύει.*

nach der Lust und dem Wohlgefallen, mit dem wir handelten, und nach der Gewalt und dem Einfluß der Umstände, die auf uns wirkten. In Rücksicht der Materie unsrer Handlungen richtet Gott alle Menschen nicht nach einerlei Maaßstab, der Menge des Guten oder Bösen, sondern theils nach der Kraft zum Guten, die jeder von Natur erhielt, theiits nach den Verhältnissen, in denen jeder lebte. Von dem, der viel Kraft erhielt, und durch Stand, Reichthum, Gesundheit begünstigt wurde, fordert er mehr als von dem, der wenig Kraft erhielt, und durch Verhältnisse und Schicksale niedergedrückt und gelähmt wurde. S. Luk. 19, 16 — 19. Matth. 11, 22. 24. 2 Kor. 9, 6. Deßwegen ist die göttliche Vergeltung die unparteiischste, und kennt kein Ansehen der Person, Röm. 2, 11. 1 Petr. 1, 17. Koloss. 3, 25. 4, 1. Eph. 6, 8. 9.

Die Mittel, durch welche Gott vergilt, sind (innere oder äußere) Glückseligkeit oder Unglückseligkeit, deren Verminderung oder Vermehrung, deren Beraubung oder Ertheilung. Denn so wie Gott der Seligste ist, weil er der Vollkommenste ist; so soll auch in der sittlichen Schöpfung das Glück der Wesen dadurch, daß sie Gottes Bilde ähnlich zu werden suchen, bedingt werden. Diese Mittel beziehen sich entweder auf unsern innern oder auf unsern äußern Zustand; Gott belohnt und bestraft, indem er uns theils gewisse geistige Güter (z. B. Zufriedenheit, Einsicht, Reinheit der Seele, Frohsinn u. s. w.) ertheilt und vermehrt, oder vermindert und entzieht, theils aber auch unsre äußerliche Lage (z. B. das Vermögen, Gesundheit, Ehrenstellen, Freunde, Glück bei unsern Unternehmen, Glück in unsern Familien) glücklicher oder leidensvoller macht.

Vielen Streit hat die Eintheilung der Belohnungen und Strafen in natürliche (naturales, ordinariae, universales) und in positive (positivae, extraordinariae, singulares, arbitrariae) verursacht. Natürliche Vergeltung begreift die Folgen, welche aus der Natur unsrer sittlichen Handlungen hervorgehen; also die guten Folgen der Tugend und die bösen Folgen des Lasters, welche uns nach der ursprünglichen Einrichtung der irdischen Verhältnisse und unsers eignen Wesens treffen; z. B. daß Keuschheit mit Gesundheit belohnt, Wollust mit Krankheit bestraft wird; das Glück des guten, und die Martern des bösen Gewissens; die Achtung und Liebe, oder die Verach-

tung und der Haß andrer Menschen u. s. w. Ordentliche und allgemeine Vergeltung nannte man dieses, weil sie in der Regel, folglich mit einer gewissen Allgemeinheit und Nothwendigkeit, erfolgt, wiewohl die natürliche Vergeltung im strengen Sinne weder allgemein noch nothwendig ist. Positive Vergeltung aber nennt man die Folgen unsrer sittlichen Handlungen, welche nicht durch die natürliche Beschaffenheit der Dinge und unsrer Handlungen, sondern durch einen besondern Willen des Gesetzgebers damit verbunden werden; z. B. wenn Gott die Ehrlichkeit durch besondere Glücksfälle in unsern Geschäften belohnt, oder dem Betrügerischen durch Feuer, Krieg oder andre Unglücksfälle seinen Raub wieder entreißt u. s. w. Besondere Vergeltung nannte man sie, weil sie sich auf Individuen und einzelne Fälle bezieht, und ein individuelles Glück oder ein specielles Unglück zutheilt; willkürliche, nicht als ob sie von Gott nach bloßer Willkür und nicht nach der Moralität eines jeden ertheilt würde, sondern weil es dazu nach menschlicher Denkart einer besondern Veranstaltung, also eines besondern Willens (actus arbitrii divini) Gottes zu bedürfen scheint[279]). Zu den positiven Belohnungen kann dieses gerechnet werden, daß Gott 1) durch seine Vorsehung uns die natürlichen Belohnungen reichlicher, ungestörter, und leichter genießen läßt; 2) daß er die Last der allgemeinen Leiden für den Tugendhaften vermindert (Mark. 13, 20.); daß er 3) dem Tugendhaften manche Annehmlichkeiten des Lebens, die man zwar entbehren kann, die uns aber doch unser Dasein erheitern, zu Theil werden läßt, u. s. w. Zu den positiven Strafen aber kann man insbesondere dieses rechnen, daß Gott 1) die Wirksamkeit der natürlichen Strafen durch Verbindung andrer Umstände erhöhet, 2) sie früher und vollständiger eintreten läßt, als sie eintreten zu können schienen; 3) daß er den Lasterhaften von allgemeinen Leiden einen größern Antheil empfinden läßt als Andere; 4) daß er ihm manche Annehmlichkeit des Lebens durch den

---

279) Sehr richtig bringt Ammon (wiss. prakt. Theol. S. 67.) darauf, es anzuerkennen, daß die positive Vergeltung immer individuell und speciell ist; und nennt sie daher auch lieber besondre Vergeltung. S. auch dessen Abhandlung über die positiven Strafen Gottes, im neuen theol. Journ. 4ter Bd. 6tes St.

Zusammentritt der Ereignisse entzieht, und ihn manche Unannehmlichkeit empfinden läßt, die nicht unmittelbar aus seinen Lastern hervorgehet u. s. w.

Daß die natürliche Vergeltung sich auch in die Ewigkeit erstrecken werde, ist wohl außer Zweifel; aber eben so offenbar ist es auch, daß die Vergeltung im zukünftigen Leben größtentheils positiver Art sein wird. Denn nicht nur die Schrift denkt bei der zukünftigen Vergeltung an positive Belohnungen und Strafen, sondern es folgt auch aus der Natur der Sache, weil Gott unser ganzes äußerliches Verhältniß zu sich und zu der Welt aufs Neue und nach seinem freien Willen anordnet, von dieser Anordnung aber, wenn auch nicht einzig, doch großen Theils unsre Glückseligkeit abhangen muß. Ueberhaupt ist die natürliche Vergeltung weder allgemein, noch angemessen, noch unausbleibend genug, als daß man glauben könnte, sie sei die einzige.

Doch so leicht man auch positive Belohnungen zugab, so vielen Anstoß nahm man doch an der Strafgerechtigkeit Gottes überhaupt, und den positiven Strafen insbesondere[280]).

---

280) Colluthus und seine Anhänger im 4ten Jahrhundert sollen geläugnet haben, daß Gott strafen könne, weil Strafe etwas Böses sei, und von Gott nur Gutes komme. Vielleicht wollten sie blos sagen, daß die göttlichen Strafen stets heilsame Absichten haben müßten. Neuerlich haben die Deisten, und besonders Bahrdt (Apologie der Vernunft in Beziehung auf die christl. Versöhnungslehre. Basel, 1781. 8. S. 27 ff.), Eberhard (Apologie des Socrates, 1ster Thl. S. 111.), Steinbart (System der reinen Philosophie des Christenthums, S. 130.), Eckermann (theol. Beiträge, 3ter Bd. 1stes und 2tes St. und dessen kleine Schriften, 2ter Bd. Nr. 1.) u. a. die Strafgerechtigkeit Gottes bestritten. — Dagegen vergl. Seiler über den Versöhnungstod Jesu, 1ster Thl. S. 22. 2ter Thl. S. 60. Töllner in s. theol. Untersuchungen, 2ter Thl. 1stes St. Flatt in d. Magaz. für Dogmat. ꝛc. 2tes St. und besonders Van der Wynpersse: Abhandlung über die Strafgerechtigkeit Gottes; in den Verhaendlingen van het Genootschap etc. für das Jahr 1798. Amsterd. und Leipz. 1799. gr. 8. vergl. die Recens. d. Allg. Literaturz. No. 351. vom Jahre 1800. — Außerdem s. über die Materie I. A. Ernesti: de ira Dei; ein Excurs zu seinen lectionibus acad. in ep. ad Hebr. (Lips. 1795. 8.). Beiträge zur Beförder. des vernünft. Denkens in der Relig. 6tes St. 17tes St. Cramers Beiträge zur Beförder. theol. Kenntnisse, 4ter Bd. S. 249 ff. und 291 ff. Löffler: über die Frage, ob Gott strafe? In s. kleinen Schriften, 2ter Thl.

Ein Hauptgrund, warum man sie verwarf, war die schon oben bemerkte einseitige Ansicht, daß die göttlichen Strafen einzig die Besserung des Sünders bezweckten, so wie die Verwechslung der göttlichen und menschlichen Strafgerechtigkeit, vor welcher sich die Theologen nicht immer hüteten [281]). Daß aber Gott positive Strafen verhänge, erhellt nicht nur aus vielen Beispielen der heiligen Schrift, und ergiebt sich offenbar aus den Beschreibungen der Strafen, welche Gott in der Ewigkeit über die Bösen verhängen will [282]); sondern es folgt auch aus der Beschaffenheit der natürlichen Strafen, weil diese dem Grade der Schuld so wenig angemessen, und überhaupt so wenig gleichmäßig sind, daß es die göttliche Gerechtigkeit bei ihnen nicht bewenden lassen kann [283]). Wenn nämlich Strafen gerecht sein sollen, so müssen sie 1) dem Grade unsrer individuellen oder subjectiven Verschuldung vollkommen angemessen sein. Dieses sind aber die natürlichen nicht; wenigstens nicht in der Regel. Denn oft sind sie zu gering, oft zu hart für die Verschuldung. Klugheit und Vorsicht, Umstände und äußerliche Verhältnisse, und die Beschaffenheit unsers Herzens modificiren die mit der Sünde verbundenen natürlichen Uebel unendlich. Der eine fühlt sie kaum, den andern drücken sie nieder; dem einen, und gerade dem gewissenlosesten, sind sie Kleinigkeiten, dem andern, und gerade dem bessern Menschen, rauben sie das Glück seines ganzen Lebens. Der Egoist, der, um seiner Selbstsucht zu fröhnen, das Glück Andrer untergehen läßt, wird zwar verachtet; aber er verachtet das Urtheil Andrer; sein Gewissen könnte ihm Vorwürfe machen, aber er achtet sie nicht, er fühlt vielmehr Vergnügen über seine selbstsüchtige Handlungsweise. Der eine betrügt während seines ganzen Lebens, ohne daß man

---

281) S. Ammons bibl. Theol. 1ster Bd. S. 145 f. Junge in **Doederl. inst. T. 1. p. 344.**

282) Besonders gehört dahin die Beschreibung der zukünftigen Strafen unter dem Bilde des Feuers und der Hölle, welche offenbar auf äußere Uebel hinweisen, welche nach einer besondern Anordnung Gottes die Lasterhaften treffen sollen, aber keineswegs aus der Natur der einzelnen Vergehungen hervorgehen.

283) Einiges hierüber s. in Döderleins instit. theol. chr. p. 341 f. und in J. D. Michaelis Gedanken über die Lehre der heil. Schrift von Sünde und Genugthuung, 2te Ausg. S. 219 ff.

ihn deßwegen bestrafen kann, und genießt ohne sonderliche Gewissensbisse die Früchte seiner Unredlichkeit; der andere erlaubt sich, hingerissen in einem schwachen Augenblicke, nur einen Betrug, der aber entdeckt und bestraft wird, und er verliert dadurch die Ehre und das (äußerliche) Glück seines Lebens. — Wenn Strafen gerecht sein sollen, so müssen sie auch 2) gleichmäßig sein, d. h. ohne Ansehen der Person den einen wie den andern treffen. Aber dieses sind die natürlichen Strafen nicht. Oft tritt auf eine Sünde gar kein äußerliches Uebel ein, das doch in andern Fällen mit dieser Sünde verbunden zu sein pflegt; uud auch die innere Strafe des Gewissens fehlt sehr oft bei einzelnen sündlichen Handlungen. Dieses ist z. B. der Fall öfters bei der Unzucht, der Lüge, der Verläumdung u. s. w. Und wie ungleichmäßig werden nicht diese natürlichen Uebel durch die Verschiedenheit der Personen und der Verhältnisse? Was der Reiche durch seinen Reichthum, der Hohe durch seinen Rang und seine Macht von sich abzuwenden weiß, dem unterliegt der Arme und Niedrige. Und wie oft wird nicht der Sünder den natürlichen Strafen durch den Tod entrückt? — Man denke sich einen Krieger, der beim Einbruch in des Feindes Land raubte, mordete, nothzüchtigte und andre Gräuel verübte, und darauf in der nächsten Schlacht das Leben verliert. Hat er nicht mit dem tugendhaften Krieger, der neben ihm fällt, gleiches Schicksal? —

Unmöglich also kann es die vollkommenste Gerechtigkeit bei den natürlichen Strafen der Sünde bewenden lassen; sie muß vielmehr durch eine positive Vergeltung die Ungleichheiten der natürlichen Vergeltung ausgleichen. Denn es würde ein Widerspruch sein, zu glauben, daß Gott gerecht sein könne und wolle, und es doch nicht sei, sondern eine Vergeltung übe, bei deren Ungleichheit sich nicht einmal das unvollkommne Gerechtigkeitsgefühl des Menschen beruhigen kann. — Wegen des Mißverhältnisses, in welchem die Uebel, die uns treffen, so oft mit unsrer Sittlichkeit stehen, ist das Urtheil über Andre, ob die Uebel, welche sie treffen, natürliche oder positive Strafen seien, nicht zu übereilen (Luk. 13, 4 ff.), um nicht gegen das Gebot der christlichen Liebe zu sündigen (Joh. 9, 1 ff. Röm. 9, 11.); es sei denn, daß der Zusammenhang zwischen der Sünde und dem Uebel ganz unverkennbar sei. Für das Individuum aber,

welches die Strafe trifft, wird das Uebel zur Strafe entweder durch das Gewissen, das den Zusammenhang des uns treffenden Uebels mit unsrer Sünde uns empfinden läßt (s. Genes. 42, 21.), oder durch eine besondere Erklärung Gottes, was bei den positiven Strafen der zukünftigen Welt der Fall sein wird. S. Matth. 25, 41.

§. 59.

b) Güte Gottes.

Gott ist gütig, in wiefern er an der Glückseligkeit der empfindenden Wesen Wohlgefallen hat (benevolentia), und durch ihn das Glück der lebendigen Wesen entstanden ist und fortdauert (beneficentia). Die Güte Gottes (gewöhnlich benignitas, wofür Ammon das umfassendere bonitas gebraucht wissen will) ist also die Eigenschaft Gottes, nach welcher er an der Glückseligkeit der erschaffenen Wesen Wohlgefallen hat, und ihnen so vieles Gute ertheilt, als sie ihrer Natur und ihren Verhältnissen nach genießen können[284]). Daß Gott diese Eigenschaft zukommen müsse, erhellt 1) aus dem Begriff der höchsten Vollkommenheit selbst; weil es Gottes eigener Vollkommenheit widerstreiten würde, wenn er die empfindenden Wesen zum Elend erschaffen hätte, und seine vollkommene Macht dann nicht ein Gegenstand unsrer Verehrung, sondern unsers Abscheues sein müßte; 2) aus der Betrachtung der Natur, in welcher wir überall Leben und das Vermögen zu empfinden und zu genießen erblicken, so wie der Schöpfer für alle erschaffene Wesen Nahrung, Liebe und angenehme Empfindungen vorbereitet hat (Ps. 104. vergl. mit Cicero, de natur. Deor. 2, 39.); 3) aus den Kräften, die Gott uns gegeben hat, sittliche und vollkommene Menschen zu werden; 4) aus den Anstalten, die er getroffen hat, um die Menschen zur Vollkommenheit und dadurch

---

284) Reinhard, S. 118.: illud attributum, quo quanta quisque frui potest felicitate, tantam ipsi largiri vult Deus. Döderlein, T. I. p. 353.: actuosum studium, quantam quisque felicitatem capit, tantam cuilibet concedendi et promovendi. Ammon (wiss. prakt. Theol. S. 68.): Gott ist gütig, d. i. er ist beständig wirksam, allen empfindenden und fühlenden Wesen wohlzuthun. Ders. (in der summa th. chr. p. 135.): Deus appellatur bonus propter aeternum boni summi cum creaturis communicandi decretum.

zur Glückseligkeit zu erziehen, und 5) insbesondre aus der Sendung Jesu, s. Tit. 2, 11. Joh. 3, 16. Röm. 5, 8. 1 Joh. 4, 9. 10. Die heilige Schrift legt daher auch Gott diese Eigenschaft bei, und nennt ihn die Liebe selbst, Ps. 36, 7. 145, 9. 36, 6 ff. 100, 5. Jer. 31, 3. Luk. 18, 19. Röm. 2, 4. 1 Joh. 4, 16. Matth. 5, 45. 6, 25—33. Die Güte Gottes heißt aber in Beziehung auf die sittliche Welt, und weil er ein Wohlgefallen an der Sittlichkeit und der daher entspringenden Glückseligkeit der vernünftigen Wesen hat, Liebe[285]); und in Rücksicht der Menschen insbesondere φιλανθρωπία (Tit. 3, 4.), so wie Gott selbst deßwegen Vater heißt, Matth. 6, 9. 23, 9. 1 Joh. 4, 8. vergl. Deut. 33, 3. Jes. 63, 16. Mal. 2, 10. Die Ausdrücke in der heiligen Schrift, durch welche die Güte Gottes entweder im Allgemeinen oder in besondrer Rücksicht bezeichnet wird, sind חֶסֶד, טוֹב, חֵן, ἀγαθοσύνη, χάρις, χρηστότης, ἔλεος, ἀγάπη. Die Eigenschaften der Güte Gottes sind: 1) Allgemeinheit: sie erstreckt sich auf alle empfindende Wesen ohne Ausnahme (Ps. 145, 9. 36, 7. 1 Joh. 4, 8. 16.), insbesondre auf die Menschen (Ps. 118. Ps. 103. 136. 1 Kor. 10, 13. Ps. 36, 8. 9. 1 Tim. 2, 4.), selbst auf die Bösen und Undankbaren (Matth. 5, 45. Luk. 6, 35.); 2) Unermeßlichkeit, d. i. sie kennt keine Grenzen, als diejenigen, welche ihr durch die Beschaffenheit und Verhältnisse der lebendigen Wesen selbst gesetzt werden (Ps. 103, 11. 36, 7. Ps. 57, 11. Eph. 1, 7. 2, 7.); 3) Weisheit, d. h. sie artet niemals in Schwäche aus, sondern nimmt bei den sittlichen Wesen auf die moralische Beschaffenheit derselben besondre Rücksicht (Röm. 2, 4. 5.); und 4) Ewigkeit, d. h. sie bleibt sich unaufhörlich vollkommen gleich (Ps. 90, 1. 103, 16. 17.).

Die göttliche Güte hat nach den verschiedenen Verhältnissen, in denen sie zu den Menschen betrachtet wird, auch besondre Namen in der heiligen Schrift. Sie heißt Barmherzigkeit (רַחֲמִים, οἰκτιρμός, ἔλεος, τὰ σπλάγχνα τοῦ θεοῦ, mi-

---

285) Ammon (summa th. christ. p. 135.): „amor, qui in promovenda spirituum creatorum salute versatur." Derselbe in der wiss. prakt. Theol. S. 69. „Gott ist die Liebe," d. h. er schätzet freie Wesen nach ihrem sittlichen Werthe, und trifft alle Anstalten, sie täglich besser und glücklicher zu machen.

sericordia), in wiefern Gott Elenden und Hülfsbedürftigen mit seiner Güte nahe ist (Ps. 25, 6. 103, 13. 145, 14. Jer. 31, 20. Luk. 1, 78. 6, 36. Koloss. 3, 12.); Langmuth (patientia, indulgentia, μακροθυμία, ἀνοχή, אֶרֶךְ אַפַּיִם, in wiefern er die Strafen der Sünde eine Zeitlang aufschiebt, um dem Menschen Raum zur Besserung zu geben (Joel 2, 13. Ps. 51, 3. Röm. 9, 22. 2 Petr. 3, 9.); Gelindigkeit (lenitas, χρηστότης), in wiefern er die Uebel, besonders die Strafen mildert (Ps. 89, 31—34. Ps. 103, 10. 2 Sam. 7, 14. Röm. 2, 4. Tit. 3, 4.), und endlich Gnade, (gratia, χάρις, חֶסֶד, חֵן), theils in wiefern uns Gott überhaupt alle Wohlthaten unverdient erzeigt (bonitatis continuatio erga indignos, Ammon, summ. p. 135.), wie Eph. 2, 5. 8. 1, 4. Röm. 11, 35. Matth. 5, 45.; theils in wiefern er Sünden zu vergeben geneigt ist, und wirklich vergiebt, Röm. 5, 8. Ps. 103, 8. 9. Joel 2, 13. Eph. 1, 7. und die Gleichnisse Luk. 15. — Alle diese Ausdrücke sind anthropopathisch, und dürfen, weil Gott keine Sinnlichkeit hat, wie wir, nicht mit Gefühlen oder Mitleid in Verbindung gebracht werden. Doch sind sie nicht gehaltlos; denn sie sprechen im Allgemeinen den wahren und wichtigen Gedanken aus, daß in der physischen Welt und unsern ganzen Verhältnissen unedlich mehr Wohlsein vorhanden ist und empfunden wird, als die moralische Beschaffenheit der Menschen verdient [286]).

Die vollkommenste Heiligkeit und Gerechtigkeit in Gott widersprechen nicht der vollkommensten Güte [287]). Dieses könnte

---

286) Ueber die Güte Gottes s. Th. Baligny: die göttliche Güte gerechtfertigt und gegen die Einwürfe alter und neuer Zweifler vertheidigt. Mit einer vorläufigen Abhandl. und Zusätzen herausg. v. J. A. Eberhard. Leipz. 1782. Mutschelle: Kenntniß der Liebe des Schöpfers aus Betrachtung der Geschöpfe. 1785. 8.

287) Diese von den ältern Dogmatikern mit Stillschweigen übergangene Untersuchung handelt Stäudlin in s. Lehrbuch der Dogmatik und Dogmengeschichte (Gött. 1801.), S. 255 ff. weitläuftiger ab, ohne jedoch, wie es scheint, den Widerspruch für völlig auflöslich zu erklären. Schon mehrere der Gnostiker lehrten, daß Gerechtigkeit und Güte in Gott sich widerspreche, und daß der Gott des A. T. nicht der des N. T. sein könne, weil jener gerecht, dieser gütig sei. S. unter andern Origen. de princip. II. c. 5. Auch Simon der Magier macht in den Clementinischen Homilien (homil. 18. §. 1.) den Einwand, daß Gott nicht gerecht sein

nur dann der Fall sein, wenn man beide, von dem Menschen auf Gott übergetragene, Eigenschaften als schrankenlos dächte. Dieses soll man aber nicht, indem eine schrankenlose menschliche Güte Schwäche wäre, die sich allerdings mit einer vollkommnen Gerechtigkeit nicht vereinigen lassen würde. Eben so wenig soll man die Gerechtigkeit in Gott eine strenge nennen, welches nur ein Attribut menschlicher Gerechtigkeit ist. Die Eigenschaften in Gott sind Vollkommenheiten; folglich durch ihr gegenseitiges Verhältniß bedingt. S. §. 46. Der angebliche Widerstreit jener beiden göttlichen Eigenschaften findet nur statt in Rücksicht der sittlichen Wesen, die man sich zugleich als Gegenstände der göttlichen Güte und Gerechtigkeit vorzustellen hat, und beruht eigentlich darauf: ob wohl Gott nach seiner Güte Sünden vergeben und Strafen erlassen könne, ohne seiner Heiligkeit zu nahe zu treten? und ob er wohl vollkommen gerecht sein, und die Sünde nach Verdienst strafen könne, ohne seiner Güte zu entsagen? — Hierbei ist zu bemerken, 1) daß wir beide Eigenschaften, unsrer Denkart zu Folge, Gott beilegen müssen, daß sie aber, wie alle göttliche Eigenschaften, blos in unserm Begriff verschieden, in Gott aber nur Eins, nur Eine Vollkommenheit sind. S. §. 46. Folglich könnte der Widerstreit zwischen beiden nicht in Gott, sondern nur in unsrer Vorstellung (d. i. in der Zergliederung der höchsten Vollkommenheit in ihre Theile) zu suchen sein. Aber es scheint auch da keiner vorhanden zu sein. Denn da die Heiligkeit Gottes seine Liebe zum Vollkommnen, oder zum Wahren und Guten ist, dieses aber auch jederzeit das Wohlthätigste und Beseligendste sein

---

könne, wenn er gütig sei. Clemens von Alex. sagt paedagog. c. 8., Gerechtigkeit und Güte seien nicht widerstreitend, sondern Gott sei gütig, wenn er gerecht sei, und er sei gerecht, wenn er gütig sei; denn er strafe nicht aus Haß, sondern, wie ein guter Erzieher, um zu bessern. Wenn er drohe, so zürne er nicht, sondern wolle nur vom Bösen abschrecken. — Auch Tertullian beschäftigte sich adv. Marc. lib. II. c. 11. mit dieser Frage, und sagt: Bonitas nisi iustitia regatur, ut iusta sit, non erit bonitas, si iniusta sit. Nihil enim bonum, quod iniustum: bonum autem omne quod iustum.“ Clem. Alex. strom. IV, 14.: *ἀγαθὴ ἡ τοῦ θεοῦ δικαιοσύνη, καὶ δικαία ἐστὶν ἡ ἀγαθότης αὐτοῦ.* Paedag. I, 9.: *ἀγαθὸς μὲν ὁ θεὸς δι' ἑαυτόν· δίκαιος ἤδη δι' ἡμᾶς· καὶ τοῦτο ὅτι ἀγαθός.*

muß; so ist klar, daß Heiligkeit und Güte aus einer und derselben Wurzel hervorgehen, und in Eins zusammenlaufen, wenn man sie auf ihre Quelle zurückführt. Die Gerechtigkeit (als die auf die Geschöpfe angewendete Heiligkeit) und die Güte können sich also unmöglich widersprechen. 2) Da Gott aus dem subjectiven Zweck straft, um seiner Liebe zum Vollkommnen, Wahren und Guten Genüge zu leisten; so kann er nur so lange und in so weit strafen, als er durch die Strafe diesen Zweck erreicht. Sollten aber nun die Fälle eintreten, a) daß entweder durch Strafen, bis zu einem gewissen Punkte fortgeführt, Wirkungen hervorgebracht würden, welche der Liebe Gottes zum Vollkommnen entgegen wären, oder daß durch die Vergebung der Sünde jener Liebe weit mehr Genüge geleistet würde, als durch die Strafe; so müßte Gott, selbst nach seiner Heiligkeit, die Strafe erlassen. Oder sollte es b) Mittel geben, durch welche Gott jener Liebe Genüge leisten könnte, ohne zu strafen; so wird er sich nach seiner Güte dieser Mittel bedienen und die Strafe erlassen können. Zu beurtheilen, ob und wann diese Fälle eintreten, das ist freilich für den Menschen ein sehr schwieriges Geschäft, weil er den ganzen ethischen Staat Gottes, von dem die Menschen nur einen geringen Theil ausmachen, nicht übersieht, folglich nicht weiß, wann die Strafe aufhört, den Zweck Gottes im Allgemeinen zu erfüllen; und weil er die Wirkungen der Strafen oder der Vergebung auf sein eigenes Individuum nicht einmal für dieses Leben, geschweige für die Ewigkeit, mit Sicherheit berechnen kann. Endlich 3) muß man hierbei immer bedenken, daß nach unsrer subjectiven Vorstellung die Uebung der Gerechtigkeit keineswegs die Güte, und die Uebung der Güte nicht die Gerechtigkeit in Gott ganz oder absolut aufhebe. Dieses geschieht vielmehr nur in quantum, nur theilweise, nur so weit, als es nöthig ist; und der Mensch kann daher, wenn er gleich auf der einen Seite durch Uebel gestraft wird, doch auf der andern Seite immerfort Theil haben an den Wohlthaten der göttlichen Güte, und diesen Antheil selbst vermehrt sehen. So kann Gott z. B. den Betrüger an seinem Vermögen strafen, aber ihm dennoch Wohlthaten an Erhaltung seines Lebens und seiner Gesundheit und dem Gedeihen seiner Kinder erweisen (Matth. 5, 45.).

§. 60.

c) Wahrhaftigkeit und d) Weisheit Gottes.

Dem vollkommensten Verstande und dem vollkommensten Willen Gottes gehören gemeinschaftlich die Wahrhaftigkeit und die Weisheit an, welche Eigenschaften die Schrift Gott nach der Analogie des Menschen beilegt.

Unter der Wahrhaftigkeit (veracitas) versteht man die Eigenschaft Gottes, nach welcher alle Manifestationen, die er den vernünftigen Geschöpfen über sich und seinen Willen giebt, mit seinem Willen und dem Wohle der Geschöpfe vollkommen übereinstimmen[288]). Diese Eigenschaft müssen wir Gott beilegen, weil sein vollkommenster Verstand niemals irren kann, und sein Wille von der Kenntniß des vollkommensten Verstandes niemals abweichen will. Alle Aeußerungen Gottes müssen also wahr, d. i. seinem eigenen Wesen und der Natur der Dinge völlig gemäß sein. Er heißt deswegen in der heiligen Schrift *θεὸς ἀληθινός, ἀληθής, πιστός*, אֵל אֱמֶת, und es wird ihm אֱמוּנָה, *πίστις*, zugeschrieben, Deut. 32, 4. Röm. 3, 3. 4. 5. 2 Tim. 2, 13. Ps. 31, 6. Seine Wahrhaftigkeit wird in der heiligen Schrift namentlich darauf bezogen, 1) daß er alle seine Versprechungen gewiß erfülle, Ps. 33, 4. 31, 6. Jes. 40, 8. Hebr. 6, 18. 10, 23. Röm. 3, 3. Tit. 1, 2. 2 Kor. 1, 18—20. 1 Thess. 5, 24.; 2) daß er auch seine Drohungen unfehlbar vollziehe, 2 Tim. 2, 13. 4 Mos. 23, 19. Hebr. 4, 12., wo *λόγος* (vergl. v. 11.) wahrscheinlich Drohung bezeichnet*). Endlich heißt Gott wahrhaftig, in wiefern 3) die Belehrungen, die er den Menschen ertheilt, jederzeit wahr und den Menschen wohl-

---

288) Döderlein, inst. th. chr. I. p. 319. definirt: veracitas Dei est dictorum veritas et cum certissima ac sanctissima animi sui sententia consensus. Reinhard, S. 117.: verac. est illud attributum, quo quicquid rebus creatis patefecit, id accurate cum ipsius consiliis earumque salute convenit. Kürzer Buddeus, p. 256.: summa Dei in dicendo vero et servandis promissis constantia.

*) Wenn Gott im A. T. bisweilen seine Verheißungen und Drohungen mit einem Eidschwur bekräftiget, so ist dieses poetische Darstellung, durch welche die höchste Gewißheit der Verheißung oder Drohung ausgesprochen werden soll. Er schwört bei sich selber, d. h. bei seiner eignen Vollkommenheit, weil es nichts Höheres giebt.

thätig sind, daher wir ihnen unbedingt Glauben beimessen müssen, Joh. 8, 26. 17, 17. Tit. 1, 2. Ps. 119, 138. Doch ist es ihm anständig, sich dabei nach dem Maaße der Fassungskraft der Menschen zu richten, und ihnen die Wahrheit nur so weit, als sie ihnen zu fassen möglich und überhaupt nützlich ist, mitzutheilen. Es gilt hier, was oben über die Stufenfolge der Offenbarung gesagt worden ist.

Da Gott den vollkommensten Verstand und den moralisch vollkommensten und allmächtigen Willen besitzt, so müssen seine Zwecke und Entschlüsse jederzeit die vollkommensten sein, und er muß auch jederzeit die vollkommensten (zweckmäßigsten) Maaßregeln zu deren Ausführung ergreifen. Dieses ist die **Weisheit** Gottes, חָכְמָה, σοφία, דַּעַת, γνῶσις, תְּבוּנָה, ἐπιστήμη, oder diejenige Eigenschaft, nach welcher er in capiendis consiliis et eligendis adminiculis leges summae perfectionis sequitur[289]).

Sie wird Gott überhaupt zugeschrieben Dan. 2, 20. Hiob 12, 13. Röm. 11, 33. 16, 27. Jud. v. 25. und (wenn σοφός anders ächt ist) 1 Tim. 1, 17. — Dabei versichert die heilige Schrift, daß diese Eigenschaft Gottes theils aus der natürlichen Einrichtung der Welt (oeconomia naturae), theils aus den durch Jesum getroffenen sittlichen Anstalten (oeconomia gratiae) ganz unläugbar hervorleuchte, s. Ps. 104, 24. Prov. 3, 19. 8, 22—31. Hiob. 28, 20—27. Dan. 2, 21. 22. Jer. 10, 12. 51, 15. Koloss. 2, 3. Eph. 1, 8. Röm. 11, 33. 1 Kor. 1, 21 ff., und legt ihr die Beschaffenheit bei, daß sie 1) von Allem außer Gott unabhängig (Röm. 11, 34. Jes. 40, 13 f. Jer. 23, 18.), und 2) über die menschliche Fassungskraft erhaben sei (Hiob. 28, 20 ff. 15, 8.), daher sie dem Menschen oft als Thorheit erscheine, Jes. 29, 13. 14. 1 Kor. 1, 21 f. 3, 19. Röm. 11, 43 ff. — Hieraus ergiebt sich von selbst, daß wir, weil wir das Weltganze nie übersehen, und selbst in dem, was

289) So **Reinhard**, S. 116. Die Theologen aus der Kantischen Schule scheinen den Begriff der göttlichen Weisheit zu eng zu fassen, wenn sie den vollkommensten Endzweck Gottes in dem höchsten Gut, d. i. Tugend und Glückseligkeit in Harmonie, denken. Denn die sinnliche Natur hat wohl unläugbar ihre besondern Zwecke, für welche sie vorhanden ist, ob sich gleich erwarten läßt, daß diese Zwecke mit dem Zweck des Weltganzen harmoniren.

uns betrifft, oft nicht wissen, was das Beste ist, über die Zwecke Gottes und die Mittel, deren er sich dabei bedient, nur sehr vorsichtig und bescheiden urtheilen müssen. Zwar lehrt uns die Vernunft im Allgemeinen, daß die höchste Weisheit nichts Ueberflüssiges oder Schädliches thun, daß sie die nächsten und wirksamsten Mittel wählen werde; aber wenn wir nun in einzelnen Fällen bestimmen wollen, was das Beste, das Ueberflüssige, das Nächste oder Wirksamste sei; so sind wir unvermeidlich, wegen des unermeßlichen Abstandes unsers Verstandes von Gott, vielen Verirrungen und Mißgriffen in unsern Urtheilen ausgesetzt [290]). Eben deßwegen ist auch die Untersuchung, welche Zwecke Gott durch das Dasein des Weltganzen erreichen wolle (Teleologie), für uns zu hoch, und wir können nur über den Zweck, den er mit uns hat, mit Sicherheit urtheilen; was auch in Wahrheit für unsre Bedürfnisse hinlänglich ist, weil es uns hinlänglich gewisse Regeln unsers Verhaltens giebt.

§. 61.

Gottes Sein oder Leben.

Nach §. 53. haben wir endlich noch Gottes Sein oder vollkommenstes Leben zu betrachten. — Sein überhaupt heißt wirken. Der niedrigste Grad des Seins ist mechanisches Wirken, oder Wirken ohne Selbstthätigkeit, wie die leblosen Dinge. Ein höherer Grad ist das dynamische Wirken, d. i. Wirken mit Selbstthätigkeit, und dieses ist die erste Stufe des Lebens, wie z. B. bei den Pflanzen. Eine höhere Stufe des Lebens ist dynamisches Wirken mit Bewußtsein, und mit ihm beginnt das Leben der empfindenden Geschöpfe. Der höchste Grad des Lebens, den wir kennen, ist Leben mit vernünftigem Bewußtsein. So bei vernünftigen Wesen; und für sie bestimmt nicht das Wirken allein den Grad des Lebens, sondern das Bewußtsein, mit dem sie wirken. Je eingeschränkter und ärmer, je dunkler und verworrener das Bewußtsein ist, desto unvollkommner ist auch das Leben; daher der Mensch im Schlafe, wo sein Bewußtsein erlischt, nur vegetirt. Das vollkom-

290) S. Reimarus, Betracht. über die vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion, S. 206. und die Lehrbücher von Döderlein, Tom. I. p. 312. und Reinhard, S. 116.

menste Sein ist daher das vollkommenste Bewußtsein, verbunden mit der vollkommensten Wirksamkeit[291]). Das vollkommenste Sein kommt Gott zu, weil sein Verstand nicht der vollkommenste sein könnte ohne das vollkommenste Bewußtsein, und weil seine Vollkommenheiten unvollkommen gedacht werden müßten, wenn man sich dieselben als ruhend vorstellen wollte. Das Sein Gottes enthält daher zwei Momente:

1) Das vollkommenste Bewußtsein (conscientia sui perfectissima) oder die Vorstellung, die Gott von sich selbst, der Welt und seinem Wirken mit Beziehung auf sein eignes Wesen hat. Diese Vorstellung ist a) ewig gleich und stetig: nie größer, nie kleiner, nie unterbrochen; b) die lebhafteste, sie ist das deutlichste Bewußtsein von sich selbst, der Welt und ihrem Verhältnisse zu Gott; es ist darin weder Dunkelheit noch Verworrenheit; und c) die vollständigste oder reichste: sie umfaßt schlechthin Alles, es entgeht ihr Nichts. —

2) Die vollkommenste Wirksamkeit, oder Allwirksamkeit (efficacitas summa), oder der Zustand der vollkommensten Thätigkeit der Kräfte Gottes. Diese Thätigkeit ist a) die freieste, d. i. durchaus durch nichts Aeußeres gebunden; s. Allmacht; b) die stetigste und ununterbrochenste: es kann für sie niemals der Zustand der Ruhe, des Schlummers, der Ermüdung eintreten. (Genes. 2, 3. ist Anthropopathie); c) die harmonischste: sie kann sich selbst niemals widersprechen, sondern stimmt mit seinen Vollkommenheiten durchaus überein. Gott verbessert sich daher nie, er ändert nichts.

Das vollkommenste Leben Gottes muß uns überzeugen, daß Gott die erschaffene Welt stets erhalte, daß seine Regierung sich über Alles und selbst auch über jedes Einzelne, sei es auch noch so geringfügig, erstrecken könne und wirklich erstrecke, und daß er namentlich für unser Wohl immer wirksam sei. Ob aber das Wirken Gottes auf die Welt die ganze äußere Wirksam-

---

291) Reinhard, S. 128.: „vita Dei est status efficaciae summae, cum perfectissima conscientia coniunctus." Ammon in der wissenschaftl. prakt. Theologie S. 62.: „Gott ist der wirksamste Geist, er kennt keine Ruhe, sondern seine Kräfte sind in einer ununterbrochenen, steten, harmonischen Thätigkeit." Unsre ältern Theologen ließen den Begriff des vollkommensten Bewußtseins aus dem Begriffe des Lebens weg.

keit Gottes ausmache? womit sich Gott vor der Schöpfung beschäftigt habe? und ob das Dasein einer Welt und das Einwirken in dieselbe zum vollkommensten Leben Gottes nothwendig sei? darüber hätte der Mensch nicht grübeln und daraus nicht die Ewigkeit der Welt herleiten sollen. Denn a) ist es eine ungeheure Anmaßung des endlichen Verstandes, die Arten und Weisen, auf welche der vollkommenste Geist wirksam sein könne oder nicht, bestimmen, und behaupten zu wollen, daß es dazu des Daseins von Dingen außer Gott bedürfe; b) kennen wir die Welt, den großen Staat Gottes überhaupt, und Gottes inneres Wesen viel zu wenig, und c) ist die Frage überhaupt über unserm Horizont, indem wir von Gottes Wirken den Begriff der Zeit absondern müssen.

In der Schrift heißt Gott oft der Lebendige, der Leben Habende und Leben Gebende, nicht nur überhaupt, sondern auch im Gegensatz gegen die Götzen, welche todt genannt werden, weil ihnen Bewußtsein und Kraft zu wirken gebricht, Genes. 16, 14. 2 Kön. 19, 4. Joh. 5, 26. Ps. 115, 2—9. Jer. 10, 8—14. Jes. 8, 19. Apost. 14, 15. 1 Thess. 1, 9. Die Schrift legt Gott die höchste, das ganze Weltall durchdringende, nie ruhende oder trägwerdende Wirksamkeit (Deut. 32, 40. Jer. 23, 24. Jes. 40, 28. Joh. 5, 17. 26. Apost. 17, 27. 28. Eph. 1, 11.) und ebenfalls das vollkommenste Bewußtsein von seinem eignen Willen und den Dingen außer sich bei. S. Apost. 15, 18. und die für die Allwissenheit angeführten Stellen.

§. 62.

Fortsetzung.

Nach den §. 53. enthaltenen Bestimmungen ist das Sein oder Leben Gottes 1) zeitlos, d. i. ewig; er hat nie angefangen zu sein, und wird nie zu sein aufhören, Joh. 17, 5. 24. Röm. 1, 20. 23. 16, 26. 1 Tim. 1, 17. vergl. Deut. 32, 40. Genes. 21, 33. Ps. 90, 1—4. 102, 26—28. Dan. 12, 7.; — 2) raumlos: weder sein Bewußtsein noch seine Wirksamkeit ist gebunden an die Schranken des Raums, sondern sein Bewußtsein ist ein unmittelbares, der Dinge Wesen vollkommen enthaltendes, und sein Wirken ein unmittelbares, auf das Wesen der Dinge gehendes. Sein Leben ist also kein sinnliches

Leben, wie das der Menschen, sondern ein intellectuelles oder geistiges (Calov, syst. II. p. 435. Hollaz, theol. acroam. I. p. 302.); — 3) nothwendig: er verdankt weder den Ursprung noch die Fortdauer desselben einem Dinge außer sich; er hat den Grund seines ewigen Seins in sich selbst, und ist vielmehr der Grund alles andern Seins. Dieses nannte man aseitatem, d. i. quod est a se, quod est necessario. In wiefern er keines Dinges außer sich bedarf, kommt ihm auch Allgenugsamkeit (sufficientia) zu, Apost. 17, 24 f. *); — 4) unveränderlich: sein Sein ist sich ewig selbst gleich; weder sein Bewußtsein, noch sein Wirken leidet irgend eine Vermehrung oder Verminderung, 1 Tim. 6, 16.

Dem vollkommensten Leben müssen wir in Beziehung auf Gott (subjectiv) Seligkeit, in Beziehung auf die Welt aber (objectiv) Majestät oder Ehre beilegen. Da nämlich Gott die höchsten Vollkommenheiten nicht nur besitzt, sondern sich auch derselben auf das Vollkommenste bewußt ist, und sie auf das Vollkommenste gebraucht; so muß dadurch ein Zustand entstehen, der die vollkommenste Zufriedenheit mit sich selbst und den vollkommensten Genuß gewährt: die Seligkeit Gottes. Diese ist daher ein Zustand, in welchem Gott im Besitz und Gebrauch der höchsten Vollkommenheiten das vollkommenste Glück genießt. Bei der Bestimmung dieses Begriffs würde man sich wohl bestimmter ausdrücken, wenn man die Seligkeit nicht als einen Zustand, sondern als eine Empfindung des nur eben beschriebenen Zustandes betrachtete. Denn ungeachtet wir Gott als dem Unveränderlichen solche Empfindungen, wie wir haben, nicht beilegen; so können wir uns seine Seligkeit doch nur als ein *ἀνάλογον* unsrer Empfindungen denken, und das Bedenkliche des Ausdrucks verliert sich, wenn wir uns erinnern, daß auch diese Empfindung, die Gott vom vollkommensten Leben hat, oder die Seligkeit, ewig, unveränderlich und stetig ist, und nicht wie die Empfindungen der Menschen vermehrt oder vermindert werden kann. Ist es doch auch etwas unsern Empfindungen Analoges, wenn wir Gott Güte, Wohlgefallen, Mißfallen u. s. w. zuschreiben. So wie nun in unsrer Seele Glück-

---

*) Justin. Mart. quaest graecan. p. 206.: *ἀνενδεής ἐστιν ὁ θεός παντὸς τοῦ ἔξωθεν τῆς ἑαυτοῦ φύσεως.*

seligkeit nicht sowohl ein Zustand ist, als vielmehr das angenehme Gefühl unsers Lebens; so scheint auch der Begriff der absoluten Seligkeit Gottes am richtigsten bestimmt zu werden, wenn man sie für das beglückende Gefühl, das ihm das vollkommenste Leben gewährt, erklärt [292]).

Von diesem Zustande der Seligkeit selbst können wir uns freilich keine nähere Vorstellung machen, besonders da die Schrift sich nicht genauer erklärt, indem Paulus 1 Tim. 1, 11. 6, 15. Gott das Prädicat des **Seligen** giebt, doch ohne es genauer zu bestimmen. Indessen können wir doch so viel einsehen, daß die Seligkeit Gottes stets gleich und ununterbrochen, die höchste, wahrste und reinste sein muß; die Schrift versichert daher, ihm mangele nichts, er bedürfe keines Wesens außer sich zu seinem Glücke, sondern er sei für alle Geschöpfe selbst die Quelle der Seligkeit, Ps. 16, 11. 50, 8—14. Apost. 17, 24—28.

Das vollkommenste Leben, bezogen auf die Dinge außer Gott, ist die **Majestät** Gottes, oder das Verhältniß seiner absoluten Vollkommenheit zur Welt. Gott kommt also Majestät zu (כָּבוֹד, δόξα), in wiefern er Schöpfer, Erhalter, Regierer, Beglücker des Weltalls ist, Röm. 1, 23. Ps. 19, 2. Ps. 96, 3. 4. Ps. 106, 20. Deut. 7, 21. Jes. 6, 3. Apost. 7, 2. —

---

292) Die neuern Theologen suchten zwar den Begriff des Gefühls zu umgehen, brachten ihn aber doch durch den Ausdruck frui, dessen sie sich bedienten, wieder hinein. **Reinhard**, S. 129. rechnet die Seligkeit Gottes unter das genus der Zustände, und definirt: **ea conditio, qua Deus omnia bona semper ac necessario possidet iisque fruitur.** **Ammon** (summa th. christ. p. 140.): „**beatum appellamus Deum, quia purissima perfectionum suarum conscientia ideoque plenissima** *αὐταρκείᾳ* **intra se ipsum fruitur.**“ Die ältern Theologen aber scheueten sich nicht, den Begriff des Gefühls hierbei bestimmt auszusprechen, z. B. **Calov** (syst. II. p. 229.), dem auch **Buddeus** (dogmatic. p. 263.) wörtlich folgt, und definirt: **perfecta omnium bonorum adfluentia eaque perpetua, et omnium malorum carentia cum iucundissimo sui ipsius sensu.** **Tertullian**, adv. Marc. lib. I, §. 25. 26. findet kein Bedenken, Gott Affecten beizulegen. Dagegen sagt **Origenes**, comment. in Ioann. Tom. 32. §. 18. von Gott: *εὐφραίνεται ἄφατόν τινα εὐαρέστησιν, καὶ εὐφροσύνην καὶ χαρὰν ἐφ᾽ ἑαυτῷ εὐαρεστούμενος καὶ χαίρων. Χρῶμαι δὲ τούτοις ὀνόμασιν οὐχ ὡς κυρίως ἂν λεχθησομένοις ἐπὶ θεοῦ, ἀλλὰ ἀπορῶν τῶν, ἵν᾽ οὕτως ὀνομάσω, ἀῤῥήτων ῥημάτων, ἃ μόνος αὐτὸς δύναται, καὶ μετ᾽ αὐτὸν ὁ μονογενὴς αὐτοῦ ἐν κυρίᾳ λέξει λέγειν ἢ φρονεῖν περὶ αὐτοῦ.*

In wiefern er aber in diesem Verhältniß von den vernünftigen Wesen erkannt und verehrt wird, legt ihm die Schrift **Ehre** bei (עֹז, כָּבוֹד, *δόξα*, *ἔπαινος*, *δύναμις*, הָדָר, תְּהִלָּה), Ps. 29, 1. 2. 68, 35. 113, 4. 148, 13. Jes. 42, 8. 12. Apok. 4, 11. Hab. 3, 3. Ps. 104, 1. Gott heißt deßwegen קָדוֹשׁ, **venerandus** (Jes. 6, 4. Ps. 22, 4. und öfters), der (*ἑαυτὸν δοξάζει*, d. h.) seine Vollkommenheiten den Menschen offenbare, so wie diese wieder Gottes Majestät verehren (*δοξάζειν τὸν θεόν*) sollen, Joh. 11, 4. Phil. 2, 11. 1 Kor. 6, 20. 1 Petr. 4, 11. 16.

Daß durch Alles, was bisher über die göttlichen Eigenschaften gesagt worden ist, das Wesen Gottes **an sich** nicht erschöpft werde, ist außer Streit (s. §. 46.); aber auch die **uns mögliche** Kenntniß Gottes kann Vermehrung erhalten, wenn die Menschheit selbst noch vollkommner wird. „Je mehr wir uns selbst werden kennen lernen (**Ammon** in der wissenschaftl. prakt. Theol. S. 79.); je vertrauter wir mit den geistigen Anlagen unsrer eigenen Natur werden; je glücklicher wir selbst zur Vollkommenheit fortschreiten: desto genauer und richtiger wird unsre Kenntniß von Gott und seiner unendlichen Größe werden[293]).“ Da nach §. 45. die christliche Kirche Gotte noch ein besonderes, der Vernunft ganz unbekanntes Attribut beilegt, nämlich, daß er **ein** Gott, in ihm aber **drei Personen** seien; so ist dieses Attribut, das in dem Monotheismus der christlichen Kirche charakteristisch ist, näher darzustellen.

Zweiter Abschnitt.

Von der Trinität insbesondere.

§. 63.

Abhandlung.

Bei Abhandlung dieser Lehre soll 1) das kirchliche System dargestellt, 2) nach dogmatischen und logischen Gründen beur-

---

293) „Progressum generis humani in theologia a fetischismo ad anthropomorphismum, ab anthropomorphismo ad pantheismum vel emanatismum, a pantheismo ad spiritualismum historia, cum sacra tum profana, abunde testatur.“ **Ammon**, summa th. chr. p. 99. der 3ten Ausg.

theilt, 3) das Verhältniß desselben zur Lehre der Schrift erwogen, und 4) die Geschichte dieses Dogma's kurz erzählt werden.

§. 64.

1) Lehre der symbolischen Bücher.

In der Augsburg. Confession und den Schmalk. Art. wird die Lehre von der Trinität nur erwähnt, aber nicht ausführlich dargestellt, weil darüber kein Streit mit der röm. Kirche war. Die Augsburg. Confess. Art. I. beruft sich blos auf das Nicänische Glaubensbekenntniß. Hingegen die Form. Concord. (praef. II. und ganz zu Ende, wo die antitrinitarischen Irrthümer verworfen werden) erklärt ausdrücklich, daß unsre Kirche die Lehrsätze der drei allgemeinen Glaubensbekenntnisse, des Apostolischen, Nicänischen und Athanasianischen, die daher auch in den Codex der symbolischen Schriften aufgenommen wurden, unverändert annehme, und alle ihnen entgegengesetzte Meinungen als irrig verwerfe. Ganz gleichförmig mit unsern Bekenntnißschriften erklären sich die reformirten Symbole, von denen auch die meisten ausdrücklich sagen, daß sie dem nicänischen und athanasianischen Symbolen folgten. (Conf. Gallicana, art. 3. Belgica, art. 9. Marchica, art. 3. Bohemica, art. 3.) Bei Darstellung der Lehre der symbol. Bücher haben wir 1) auf die allgemeine Vorstellung zu sehen, welche von der Trinität gegeben wird, und 2) auf die genauere Bestimmung des Verhältnisses der drei Personen zu einander.

1. Die allgemeine Vorstellung von der Trinität ist in folgenden Sätzen enthalten:

a) „Est Deus unus in trinitate et trinitas in unitate; — sunt tres diversae inter se personae, Pater, Filius et Spiritus s., sed una est divinitas (*θειότης*, divina substantia)“. Symb. Athanas.

b) „Una est essentia (*οὐσία*) divina, quae appellatur et est Deus — et tamen tres sunt personae e i u s d e m e s s e n t i a e et potentiae et coaeternae, Pater, Fil. et Sp. s.“ Aug. conf. Art. I. Bei der Wiederholung in der Apologie heißt es: una est essentia divina, i n d i v i d u a (die unitas numerica) et tamen tres sunt d i s t i n c t a e personae eiusdem essentiae divinae et coaeternae, Pat., Fil. et Sp. s.

c) „**Pater, Filius et Spiritus s. in una divina essentia et natura, tres distinctae personae, sunt unus Deus, qui creavit coelum et terram.**" Artic. Smalc. zu Anfang. — Diese letzte Erklärung Luthers ist die kürzeste, aber bestimmteste, und würde Definition sein, wenn der Geschlechts-Begriff, unter den die Trinität zu subsumiren ist, angegeben wäre. — Da wir jedes Merkmal, das einem Begriffe wesentlich zukommt, und ihn erweitert, ein Attribut nennen; so muß auch die Trinität ein Attribut sein. In Gott ist nichts Zufälliges, folglich auch nicht die Beschaffenheit seines Wesens, nach welcher in ihm drei Personen sind; dieses Merkmal aber erweitert auch den Begriff von Gott: folglich ist die Trinität ein Attribut[294]). Man kann also definiren: **trinitas est illud attributum Dei, quo in una divina essentia tres distinctae personae sunt unus Deus, qui creavit coelum et terram.**

Man unterscheidet dabei das Wesen oder die Natur Gottes, **divinitatem, substantiam, essentiam, naturam** (*φύσις,*

---

294) Melanthon, Gerhard, Chemnitz nehmen zwar die Trinität mit in den Begriff von Gott auf, ohne sich jedoch bestimmt zu erklären, ob sie ein Attribut sei. So heißt es bei Melanthon (**loci theol. p. 318. ed. Lips.** von 1559.): **Deus est essentia spiritualis, intelligens, aeterna — —, pater aeternus, qui filium genuit etc.** — Bei Gerhard (**loc. 2. cap. 4. §. 39.**): **Deus est essentia spiritualis, infinita — — nempe pater, filius et sp. s.** — Calov (syst. III. p. 2.) und Quenstedt (I. p. 318.) trennen die Trinität von den Attributen, und erklären sie für eine innere Relation in Gott. Reinhard (Dogm. S. 150.) dagegen definirt: **trinitas est illud attributum naturae divinae, quo communis est tribus individuis, coexistentibus quidem illis, sed vere diversis.** Andere neuere Theologen geben nicht Definitionen, sondern Beschreibungen von der Trinität, z. B. Morus (**epit. th. chr. p. 60.**): „**patri, filio et sp. s., his tribus distinctis communem esse divinam naturam, seu divinitatis perfectiones, docemus, declarantes simul, ideo non statui, alium alio plus minusve habere, nec statui, plures Deos esse.**" Döderlein (**instit. th. christ. I. §. 100.**): „**natura ac maiestas divina tribus ita est communis, ut indivisa societate, et pari dignitate ornati, in unam substantiam divinam coëant, et Dei unius nomine iungantur.**" Einige Theologen unsrer Zeit, weil sie die Trinität als dreifache Offenbarung Gottes betrachten, handeln nicht in der Lehre von Gott, sondern bei der Lehre von Christo, oder bei der Lehre von dem Geiste Gottes in der Kirche anhangsweise von diesem Dogma.

οὐσία, auch bisweilen ὑπόστασις bei den Kirchenvätern) von dem Begriff einer Person, persona, (πρόςωπον, bisweilen auch ὑπόστασις, οὐσία bei den Kirchenvätern*). Den Begriff des Wesens bestimmen die symbolischen Bücher nirgends genauer; doch aus der Erklärung Luthers in den Schmalk. Artik. und aus den Worten der Augsburg. Confess. „una est divina essentia, quae est Deus,“ erhellt, daß sie darunter den Inbegriff aller göttlichen Vollkommenheiten gedacht haben. Auch die Theologen erklärten diesen Ausdruck so[295]). Der Ausdruck persona (πρόςωπον, ὑφιστάμενον) aber wird in der Augsburg. Conf. Art. I. so definirt: nomen personae non significat partem aut qualitatem (eine Beschaffenheit, ein Attribut, Eigenschaft, wie es in der deutschen Ausgabe übersetzt ist) in alio, sed quod proprie subsistit. Weiter findet sich keine Erklärung dieses Ausdrucks. Die Worte zeigen aber von selbst, daß man unter Person ein Individuum verstehen soll. Dieses wird auch durch die Erklärung Melanthons: „persona est substantia individua, intelligens, incommunicabilis, non sustentata in alia natura“ (d. w. vorher quod proprie subsistit) in s. loc. theol. bestätigt, wiewohl die spätern Theologen den von Melanthon und Andern gebrauchten Ausdruck persona est substantia, wieder verwarfen**). Hollaz (exam. part. 1. p. 404.) gebrauchte dafür ὑφιστάμενον, subsistens; Buddeus[296]) das schon bei den Scholastikern

*) Trinitas brauchte, so viel man weiß, zuerst Tertullian, so wie auch persona bei ihm vorkommt, s. Tertull. adv. Prax.

295) Gerhard, loci, III. §. 48. Hollaz, part. 1. p. 403. — Baumgarten (Dogm. 1ster Bd. S. 427.): essentia Dei est complexus perfectt. infinitarum, quibus ab omnibus aliis rebus distinguitur. So auch Reinhard und Morus.

**) Calvin, instit. christ. religion. I, c. 13. §. 6.: „Personam voco subsistentiam in Dei essentia, quae, ad alios relata, proprietate incommunicabili distinguitur. Subsistentiae nomine aliud quiddam intelligi volumus quam essentiam.“

296) Buddei instit. th. dogm. p. 301.: „Personae voce suppositum intelligens denotatur. Per suppositum autem substantia singularis, completa, incommunicabilis, non aliunde sustentata, intelligitur. Nimirum dupliciter sumitur vox persona: concretive seu materialiter, et abstractive seu formaliter. Priori modo recte definitur, uti diximus, per

übliche **suppositum intelligens**, *ὑφιστάμενον*, und ob er nun gleich suppositum fast ganz so definirt, wie die Augsburg. Confession; so ist doch seine Erklärung von der Definition **Melanthons** verschieden. Auch **Baumgarten** (Ev. Glaub. L. Bd. 1. S. 427.) verwirft substantia und bedient sich des Ausdrucks suppositum; wobei er erklärt, suppos. sei ein Grund gewisser Handlungen für sich (S. 430.). **Morus** (comment. in epit. th. chr. I. p. 273.): persona significat ens per se, quod intelligit et cum intellectu agit. Künstlicher definirte **Reinhard**, S. 149.: persona est **individuum** subsistentiae incompletae, per se libere agens et divinarum perfectionum particeps. Unter subsistentia incompleta aber versteht er die Art des Seins, nach welcher keine Person ohne die andre subsistiren (nicht **existiren**) kann: eum existendi modum, quo individuum aliquod sine quodam alio, per quod subsistit, esse non potest. Es ist aber hier von der subsistentia **personali**, nicht der **naturali**, die Rede, d. h. die Personen werden nicht ihrem Wesen nach (natura), sondern ihrer Persönlichkeit nach so von einander abhängig gedacht, daß keine ohne die andre eine Person sein kann. Denn als Personen bestehen sie in und durch einander, und da

---

suppositum intelligens, vel, quod eodem redit, per substantiam individuam, intelligentem, incommunicabilem, non sustentatam ab alio. Posteriori autem modo accepta describitur, quod sit naturae individuae, intellectualis ac incommunicabilis subsistentia, vel subsistendi ratio. Qua quidem in definitione forma ipsa in casu recto exprimitur, id autem quod materiae instar est, in casu obliquo. **Cum igitur tres in essentia divina personae adseruntur, vox persona** *abstractive* **sumitur, tresque adeo subsistentiae incommunicabiles individuae naturae, hac ipsa manente indivisibili, indigitantur; ita quidem, ut in qualibet persona** *concretive* **spectata, et essentiam divinam omnibus communem, et** *ὕπαρξιν* **seu subsistentiam singulis propriam, considerare liceat.**" — Ceterum subsistentias istas relativas esse constat, non absolutas, siquidem in relationibus divinis fundantur. Absolutas enim subsistentias plures, una eaque simplex essentia divina non admittit." Man sieht wohl, daß **Buddeus** dem Worte substantia das Wort subsistentia unterschiebt, es ist aber schwer zu sagen, was man dadurch gewinne, wenn nicht die Personen ihre Individualität verlieren sollen.

die Personalität die Beziehung dieser drei auf einander ist; so kann diese Beziehung bei einer Person allein nicht gedacht werden, weil jede Person nur in sofern Person ist, als es noch zwei andere Supposita giebt, welche gleichfalls Personen sind.

Bestimmter aber erklären sich die symbol. Bücher über das Verhältniß der Personen zum göttlichen Wesen. Nämlich a) die drei Personen seien wahrhaft verschieden, und jede eine Person für sich, aber dennoch bleibe das göttliche Wesen nur eins. „Neque", heißt es im Symbol. Athanas. „confundentes personas, neque substantiam separantes (nämlich in drei Theile; denn die Personen sind nicht Theile des göttlichen Wesens); alia enim est persona Patris, alia Filii, alia Spiritus sancti. Sed Patris et Filii et Sp. S. **una** est divinitas, aequalis gloria et coaeterna maiestas." b) Die drei Personen seien jede nur eine, jede sich vollkommen gleich, der göttlichen Vollkommenheiten (besonders des ewigen Daseins und der Allmacht) auf gleiche Weise theilhaft; keine sei eher oder später, keine größer oder kleiner als die andre. „Qualis (Symbol. Athan.) Pater, talis Filius, talis Spiritus S. — — ita Deus Pater, Deus Filius, Deus Sp. S., et tamen non tres Dei, sed unus est Deus." — — „Unus Pater, non tres patres, unus Filius, non tres filii, unus Spiritus S., non tres spiritus sancti. Et in hac Trinitate nihil prius aut posterius, nihil maius aut minus."

Die Theilnahme der drei Personen an dem göttlichen Wesen nannte man **consubstantialitatem**, *ὁμοουσίαν*, und sagte, sowohl der Sohn als der heil. Geist seien dem Vater *ὁμοούσιοι* (consubstantiales, coëssentiales), d. h. des göttlichen Wesens vollkommen und auf gleiche Weise theilhaft. Dieses drückt die Augsburg. Confession mit den Worten aus: tres personae **eiusdem essentiae**. Das Wort consubstantialis (*ὁμοούσιος*) findet sich aber im Symb. Nicaen. nur in der Beschreibung des Sohnes, weil Arius geläugnet hatte, daß der Sohn dem Vater *ὁμοούσιος* sei.

§. 65.

Verhältniß der drei Personen zu einander nach den symbol. Büchern.

2. Das Verhältniß der drei Personen zu einander bestimmen die symbol. Bücher folgendermaßen:

35*

a) **Pater** a nullo est factus nec creatus nec genitus. (Symb. Athan., Art. Sm.) — b) **Filius** a Patre solo est: non factus, nec creatus, sed genitus. (Symb. Athan. et Art. Sm.) — Filius est ex Patre natus ante omnia secula; Deus de Deo, lumen de lumine, Deus verus de Deo vero; **genitus**, non factus, consubstantialis Patri, per quem omnia facta sunt. (Symb. Nic.) — c) **Spiritus** S. ex Patre Filioque procedit, cum Patre et Filio simul adoratur et glorificatur. (Symb. Nic.) — Spir. S. a Patre et Filio, non factus, nec creatus, nec genitus, sed procedens. (Symb. Athan. et Art. Sm.)*).

Mehr findet sich in den symbol. Büchern nicht; aus dem Angeführten aber erhellt, daß die Verfasser derselben festsetzen, man solle die Art und Weise, wie die drei Personen in und durch einander als Personen subsistiren, durch keine andern Ausdrücke bezeichnen, als durch diese: der Sohn sey vom Vater von Ewigkeit her **gezeugt**, und der heilige Geist **gehe** vom Vater und Sohn **aus**. Denn daß **zeugen** und **ausgehen** solche Handlungen oder Verhältnisse der göttlichen Personen gegen einander bezeichnen sollen, durch welche ihre Subsistenz als Personen, d. i. ihre Theilnahme an dem göttlichen Wesen bestimmt wird, ist offenbar. Und dieses ergiebt sich auch aus dem System, das schon früher in der Kirche über die Charaktere der drei Personen, meistens nach dem Vorgange der Kirchenväter und der Scholastiker, festgesetzt worden war, und von

---

*) Damit stimmen die reformirten Symbole überein. Conf. **Helv.** cap. III. „Deum credimus et docemus unum esse essentia vel natura — eundem personis inseparabiliter et inconfuse esse distinctum, Patrem, Filium et Spiritum S., ita ut Pater ab aeterno filium generaverit, Filius generatione ineffabili generatus sit, Spiritus S. vero procedat ab utroque, idque ab aeterno, cum utroque adorandus: ita ut sint tres, non quidem Dii, sed tres personae consubstantiales, coaeternae et coaequales, distinctae quoad hypostases, et ordine alia aliam praecedens, nulla tamen inaequalitate. Nam quoad naturam vel essentiam ita sunt coniunctae, ut sint unus Deus, essentiaque divina communis sit Patri, Filio et Spiritui S. — Eben so dem Wesen nach die Conf. **Gall.** art. 6. Die Conf. **Angl.** art. 1. 2. und 5. Die Conf. **Scot.** art. 1. Die Conf. **Belg.** art. 8—11. Die Conf. **Hung.** art. 1—4. Die Conf. **Bohem.** art. 3.

unsern Theologen unverändert beibehalten wurde, ob es gleich in den symbol. Büchern nicht weiter aufgestellt ist.

§. 66.
Bestimmungen der ältern Theologie über das Verhältniß der drei Personen.

Der Inbegriff aller Merkmale, durch welche sich die drei Personen von einander unterscheiden, heißt **character hypostaticus** (d. i. personalis, da *ὑπόστασις* im Gegensatz der *οὐσία* oder *φύσις* von den Kirchenvätern oft gebraucht wird, um die Personen in der Gottheit zu bezeichnen) [297]), oder *γνωρίσματα*, *ἰδιώματα σχετικά*. Der character hypostaticus ist complexus notarum, quibus personae divinae inter se differunt. Alle in diesem §. folgende Eintheilungen sind Theile dieses Charakters, der eine doppelte Art von Merkmalen enthält: **innere** und **äußere**, d. i. subjective und objective.

I. Die **innern Merkmale** sind die ewig vorhandenen Verhältnisse der göttlichen Personen **gegen einander selbst**, durch welche ihre Subsistenz als Personen von Ewigkeit her bestimmt wird: rationes (subiectivae) trium personarum aeternae, quibus definitur earum subsistentia. Sie können auf dreifache Art betrachtet werden 1) als Handlungen, 2) als Eigenschaften, und 3) als allgemeine Begriffe; worauf sich eine dreifache Darstellung dieser innern Verhältnisse gründet.

1) Als **Handlungen** der drei Personen gegen einander selbst betrachtet, heißen sie **actus personales** (act. hypostatici, opera ad intra, auch, weil sich ihre Wirkung blos auf das göttliche Wesen einschränkt, opera im-

---

297) Die Kirche braucht daher den Namen Gottes 1) von der göttlichen Substanz, *οὐσία*, in welcher die drei Personen sind; und dann spricht sie von Gott *οὐσιωδῶς*, substantialiter, s. essentialiter; wohin alle Schriftstellen gerechnet werden, in denen es heißt, es sei nur ein Gott, z. B. Joh. 17, 3. 2) von den göttlichen Personen (*ὑπόστασις*), die der göttlichen Substanz theilhaft sind; und dann spricht sie von Gott *ὑποστατικῶς*, personaliter, z. B. wenn Jesus Gott genannt wird. Hierdurch hat man der Einwendung auszuweichen gesucht, daß es sich widerspreche: Deum trinum esse Deum unum. Die Gegner brauchen nämlich das Wort Gott hier beide Male *οὐσιωδῶς*, die Kirche nimmt es im ersten Satze (Deus trinus) *ὑποστατικῶς*, und im zweiten *οὐσιωδῶς*.

manentia), d. i. eae operationes internae in Deo, quibus definitur ratio subsistentiae trium personarum.

a) Bei dem Vater ist der actus personalis α) in Rücksicht des Sohns das Zeugen, generare. Der Ausdruck ist aus der Schrift entlehnt, und pater generat filium heißt: in patre est ratio, cur filio ab aeterno perfectiones divinae competant. Dieses ist aber nicht von der Existenz des Sohnes oder der Hervorbringung seines Wesens, sondern von dessen Subsistenz als Person zu verstehen, und generatio ist also ea patris ad filium relatio aeterna, qua in patre est ratio subsistentiae filii. β) in Rücksicht des Geistes ist der actus personalis das Aushauchen, spiratio activa, d. i. ea patris ad spir. S. aeterna relatio, qua pater continet rationem subsistentiae spiritus S. — Pater spirat spiritum heißt: in patre est ratio, cur spiritui divinae perfectiones ab aeterno competant. Der Ausdruck spirare findet sich nicht in der Schrift, sondern ist ein von den Theologen für diesen Sinn festbestimmter Kunstausdruck.

b) Bei dem Sohne ist der actus personalis, quod spirat spiritum cum patre, d. i. in filio simul cum patre est ratio, cur spiritui ab aeterno competant divinae virtutes.

c) Bei dem Geist ist der actus personalis in Rücksicht des Vaters und Sohnes, daß er von beiden ausgehet, das ἐκπορεύεσθαι, procedere, d. h. ea spiritus S. ad patrem et filium relatio, qua in his est ratio, cur spiritui divinae virtutes ab aeterno competant. Der Ausdruck procedere ist aus Joh. 15, 26. entlehnt, wo aber von der Sendung des Geistes auf die Erde die Rede ist. Doch weil in dieser Stelle nur gesagt wird, daß der Geist vom Vater ausgehen werde, so läugnete die griechische Kirche (seit 660), daß er auch vom Sohne ausgehe; ein Streit, der in Ermangelung aller Schriftbeweise ohne Interesse ist.

2) Jene Verhältnisse als Eigenschaften (proprietates) der drei Personen in concreto betrachtet, heißen proprietates personales (τρόποι ὑπάρξεως): peculia-

res subsistendi modi, quibus personae divinae inter se differunt. Sie sind in folgenden Sätzen enthalten: a) Beim Vater: er zeugt und haucht, ist aber ungezeugt, und geht nicht aus; er ist ἀγέννητος, (ἄναρχος, αὐτόθεος), ἄπνευστος. b) Beim Sohne: er ist gezeugt und zeugt nicht, er haucht (mit dem Vater den Geist), und gehet nicht aus; er ist γέννητος, ἄπνευστος. c) Beim Geiste: er zeugt nicht, wird nicht gezeugt, sondern gehet aus; ἐκπορεύεται, procedit. Die Erklärung aller dieser Formeln ergiebt sich von selbst aus den Definitionen der actuum personalium.

3) Endlich heißen jene Verhältnisse, als allgemeine Begriffe (notiones) in abstracto betrachtet, notiones personales, d. i. relationes personarum internae in abstracto consideratae. a) Beim Vater sind sie paternitas oder generatio activa, und spiratio activa, ἀγεννησία: b) beim Sohne filiatio oder generatio passiva, und spiratio activa, γέννησις; c) beim Geiste spiratio passiva oder processio, ἔκπεμψις. Auch diese Ausdrücke sind durch die vorhin angegebenen Definitionen bereits erklärt.

II. Die äußerlichen Merkmale, welche zu dem character hypostaticus der drei Personen gehören, sind solche auf die Welt Bezug habende Handlungen derselben, die ihnen einzeln in der Schrift beigelegt werden, und wodurch sie sich objectiv (in Beziehung auf die Welt) von einander unterscheiden. Sie heißen opera ad extra, opp. externa oder transeuntia, und sind opera res creatas spectantia, quibus tres personae sese conspicuas fecerunt. Transeuntia nannte man sie, quia operando transeunt in obiecta extra Deum. — Man unterschied wieder zwei Arten dieser Handlungen: 1) opera oeconomica, solche Handlungen der drei Personen, welche sich aufs Erlösungsgeschäft beziehen; z. B. der Vater faßt den Rathschluß, die Menschen durch den Sohn zu erlösen; der Sohn führt diesen Rathschluß aus, kommt auf die Welt, lehrt rc.; der Geist rüstet Christum mit Gaben aus, wirkt mit dem Worte Gottes und den Sacramenten u. s. w. Der Ausdruck ist aus Eph. 1, 10. entlehnt*). 2) opera attributiva s. com-

*) Conf. Belg. art. 9.: „Notanda sunt porro etiam singu-

munia, opera ad extra im engern Sinne, ea opera, quae quidem tribus personis sunt communia, in scriptura sacra tamen uni cuidam personae plerumque tribuuntur. Von ihnen hat man den Kanon festgesetzt: opera ad extra sunt tribus personis communia*). Die Schrift nämlich schreibt gewisse Handlungen bald Gott überhaupt (also nach dem kirchlichen Lehrbegriffe allen drei Personen), bald dem Sohne und Geiste insbesondere zu, z. B. Schöpfung, Erhaltung, Regierung der Welt, Erleuchtung und Besserung der Menschen, Inspiration der Propheten u. s. w.

Ob aber gleich diese genauern Bestimmungen in den symbol. Büchern unsrer Kirche nicht enthalten sind; so ist es doch nicht rathsam, an ihnen ändern und bessern zu wollen. Denn man würde sich ohne Nutzen bei jeder Veränderung der Gefahr aussetzen, entweder die Einheit Gottes oder die Dreiheit der Personen, also das Wesentliche der Kirchenlehre aufzuheben.

§. 67.

2) Dogmatische und rationale Beurtheilung des kirchl. Systems.

Die Lehre von der Trinität bildete sich in der christlichen Kirche allmälig aus, und erhielt erst am Ende des vierten Jahrh. ihre subtile und geschlossene Gestalt, in welcher sie sich seit der Zeit in den öffentlichen Bekenntnissen der Kirchen, die unitarischen ausgenommen, findet. Sie ging hervor aus der allmälig bestimmter ausgebildeten Lehre von der wesentlichen und persönlichen Gottheit des Sohnes und des Geistes, und der nun unvermeidlichen Nothwendigkeit, diese Lehre mit dem strengen Begriff von der Einheit der göttlichen Substanz in Uebereinstimmung zu bringen, um weder in Tritheismus zu verfallen, noch über Sohn und Geist Arianisch, Sabellianisch rc. zu urtheilen. Man suchte daher solche Formeln auf, durch welche der Monotheis-

laria trium harum personarum erga nos officia et effecta. Pater vocatur noster Creator, virtute sua; Filius noster est Servator et Redemptor, sanguine suo; Spiritus autem S. noster Sanctificator, sua in cordibus nostris inhabitatione."

*) Conf. Gall. art. 7.: „Credimus, Deum, cooperantibus tribus personis — condidisse universa" etc.

mus zugleich mit der Gottheit des Sohnes und Geistes ausgedrückt werden könnte, die man theils selbst erfand, theils aus dem schon bekannten Sprachgebrauche entlehnte, theils aus der Schrift entnahm, wo sie jedoch in dem metaphysischen Sinne, in welchem man sie hier nahm, nicht stehen. Diese Formeln aber, oder das kirchliche System, lösen die Aufgabe, die man hier zu lösen hatte, nicht, indem durch sie nicht nur die Sache selbst nicht deutlicher, sondern auch die Abweichung entweder zum Tritheismus oder zum Arianismus nicht beseitigt wird. Dieses fühlte auch Melanthon, und überging daher in der ersten Ausgabe seiner locor. theol. (vom Jahre 1521.) die Lehre von der Trinität gänzlich, indem er über die metaphysische Kirchenlehre von Gott bemerkte: „mysteria divinitatis rectius adoraverimus, quam vestigaverimus. Imo sine magno periculo tentari non possunt: id quod non raro sancti viri etiam sunt experti.“ Auch Augustin, und nach ihm Calov (syst. III. p. 5.) bekannten, daß diese Formeln nicht dienen sollten, „ut illud mysterium diceretur, sed ne taceretur,“ daher sie auch Calov nur für hypothetisch nothwendig erklärt, nämlich um falschen Vorstellungen den Weg zu versperren. Doch ist es nicht richtig, daß die kirchlichen Ausdrücke, namentlich persona, blos negativer Art seien, und nur sagen sollen, daß ein innerer Unterschied in dem Wesen Gottes sei, auf welchen sich die Gottheit des Vaters, Sohnes und Geistes gründe, nicht aber welches dieser Unterschied sei. Vielmehr haben die von den Theologen festgestellten Formeln positiven Inhalt genug, und das Mangelhafte darin ist nur dieses, daß diese Formeln am Ende einander völlig wieder aufheben, mithin keine Einheit geben, die man im Bewußtsein zusammenfassen könnte, und daher in der Vorstellung, sollte es auch unbewußt sein, in Tritheismus oder in Subordinationsvorstellung umschlagen*).

---

*) Dieses haben auch die beiden neuesten supranaturalistischen Lehrbücher der Dogmatik nicht in Abrede stellen können, indem Hahn in s. Dogmatik, S. 233. sagt, der Tritheismus, so entschieden er zurückgewiesen werde, scheine doch in den herkömmlichen, kirchlich sanctionirten Formeln zu liegen und nur verhüllt zu sein; Steudel aber (Glaubensl. S. 435.) bekennt: „die Hauptschwierigkeit liegt immer in der Anmuthung, in Gottes Wesen, welches selbst ein persönliches ist, drei Personen zu setzen: was nicht angeht, es werde denn der wahre Begriff von Person aufgegeben, oder, wenn

Denn beim Kirchensystem stellen sich folgende Fragen als unbeantwortlich, und folgende Widersprüche als unauflöslich dar:

1) Wenn man auch zugiebt, daß Zeit auf das göttliche Wesen nicht anwendbar ist, und der Begriff eines ewigen Zeugens und Ausgehens, da beides πρὸ τοῦ τὸν κόσμον εἶναι geschehen ist, nichts Widersprechendes enthält, indem Zeit erst mit der Schöpfung entstand; so stellt doch die kirchliche Lehre die Personalität des Sohnes als abhängig vom Vater und die Personalität des Geistes als abhängig vom Vater und Sohne zugleich dar, läßt aber die Personalität des Vaters unabhängig sein vom Sohne und Geiste, und die des Sohnes vom Geiste. Dadurch begründet sie aber eine Entstehung, wenn gleich eine ewige, des Sohnes und Geistes, und läßt nun unerörtert, wie sich dieses mit der ganz gleichen Gottheit des Sohnes und Geistes, zu deren Begriff auch die vollkommene Unabhängigkeit gehört, vereinigen lasse? — Noch schwieriger wird diese Frage, wenn man die Ausdrücke: „der Vater sendet den Sohn oder Geist", mit diesen kirchlichen Bestimmungen vergleicht. — Die kirchliche Lehre läßt daher auch

2) unerklärt, wie ein reeller Unterschied zwischen Vater, Sohn und Geist sein könne, wenn nicht dem Vater etwas eigen ist, was dem Sohne und Geiste fehlt, und der Sohn nicht etwas hat, was dem Vater und dem Geiste, der Geist aber, was dem Vater und Sohn mangelt. (S. Taylor im britt. theologischen Magazin, 1ster Bd. 4tes St.); denn die τρόποι ὑπάρξεως (zeugen, hauchen) geben keine Differenz der Personen als Personen, sondern nur den Grund ihres Seins, das, da es ein ewiges ist, von dem Sein des Vaters, das auch ein ewiges ist, nicht unterschieden werden kann. Dadurch also wird kein reeller Unterschied, wenigstens nicht für unsre Vorstellung, begründet, der nur dann entstehen würde, wenn jeder Person eine göttliche Vollkommenheit (denn etwas Göttliches muß den Unterschied machen) ausschließend zukäme. Nimmt man nun noch dazu, daß die kirchliche Erklärung von zeugen, hauchen, nämlich: der Grund der personellen Subsistenz sein, — das zu

---

die Personen nicht zu Eigenschaften verschwimmen sollen, es werde denn Gott selbst zu einem Prädicate, in dessen gemeinsamen Besitz die drei Personen sich theilen."

Erklärende selbst enthält, also idem per idem sagt; so ist noch offenbarer, daß dieses System die Frage nach dem Unterschiede der drei Personen nicht löst. — Es läßt aber auch

3) unerklärt, wie bei seinem Begriffe von Person dem Tritheismus zu begegnen sei. Denn ist Person non pars aut qualitas in alio, sed quod proprie subsistit, also kein Accidenz, so muß sie wohl eine Substanz sein, weil es für uns zwischen Accidenz und Substanz kein Drittes giebt. Gleichwohl behauptet das System, es sei nur eine göttliche Substanz, den drei Personen gemeinschaftlich. Wie beides zu vereinigen sei, zeigt das System nicht. Ferner: der Charakter einer Person ist Selbstbewußtsein, verbunden mit selbstthätigem Wirken, und das System erklärt auch Person durch suppositum intelligens. „Legt man ihr nun Selbstdenken, einen eigenen Verstand und Willen bei, so hat man drei individuelle denkende und wollende Wesen. Diese sollen nun als Personen ihren besondern Verstand und Willen und ihre Wirklichkeit haben, und doch auch wieder nicht haben, in sofern sie das göttliche Wesen ausmachen, das nur eine Wirklichkeit, einen Verstand und Willen hat *)." Dieser Widerspruch wird nicht durch die Bemerkung (Storr, Dogmat. S. 385. Döderleins christlicher Religionsunterr. 6ter Thl. S. 15.) gelöset, daß die Kirche nicht eine solche Verschiedenheit behaupte, wie sie bei drei außer einander befindlichen Subjecten statt finde, sondern daß die Personen in und durch einander als Personen bestehen; auch nicht durch die von Flatt (de deitate Christi, p. 91.) vorgeschlagene Formel: subiecta A et B (et C) ita ad se invicem referuntur, ut commune quidem idem numero C habeant, sed charactere quodam X inter se differant: denn es wird dadurch der Begriff der Person nicht näher bestimmt und nicht von seinem Widerspruch entkleidet. — Ferner löst das System die Fragen nicht, die sich 4) bei dem Begriffe der göttlichen Substanz erheben. Man erklärt sie für das Substrat aller göttlichen Eigenschaften, und bemerkt mit Recht, daß Verstand, Wille, Kraft von ihr nicht verschieden, nicht zu trennen sind. Wenn

---

*) Worte Döderleins im christl. Religionsunterricht, 6ter Thl. S. 280 ff. Vergl. Fausti Socini opera omn. Tom. I. p. 697. Töllners theol. Untersuchungen, 1ster Bd. 1stes St. S. 29.

nun aber das System behauptet: drei Personen, jede auch mit Verstand, Willen und Kraft begabt, seien dieser göttlichen Substanz theilhaftig, ohne selbst eine besondere Substanz zu haben; so entsteht nun die Frage, ob nicht dadurch der gegebene Begriff der göttlichen Substanz wieder aufgehoben werde, und ob man nun nicht vielmehr unter göttlicher Substanz eine Art von Ding, ein besonderes Wesen denken müsse, das, ohne selbst Person, d. h. ein Wesen mit Bewußtsein, zu sein, das Substrat für drei Personen und deren Bewußtsein, Verstand und Willen bilde? Man hat zwar erinnert, daß es Eigenschaften oder Beschaffenheiten der göttlichen Substanz geben könne, die in keiner endlichen Substanz denkbar seien, und wovon sich kein Analogon in der Schöpfung finde; aber so wahr dieses auch ist, so klärt es doch die Sache nicht auf, sondern es schiebt sie hinaus in das Reich von Dingen, die der Mensch nicht einmal anthropopathisch auffassen kann, wovon er also schlechthin keine Vorstellung hat, worüber ihm also auch keine Belehrung ertheilt werden könnte. Auf keinen Fall aber wird dadurch der logische Widerspruch, in welchen sich das Kirchensystem verwickelt, entfernt, entweder seinen Begriff von Person, oder seinen Begriff von Substanz Gottes aufzugeben, und entweder die Person nur zu einem Theile der Substanz, oder die Substanz zu einem Prädicate der Personen zu machen. — Endlich läßt das kirchliche System unerklärt, wie 5) die opera oeconomica nur einer Person zukommen, da alle drei Personen eine gemeinschaftliche Substanz, die das Substrat ihrer wirkenden Kräfte ist, besitzen. Wenn man nämlich sagt: der Vater sendet den Sohn, der Sohn wird Mensch, so ist nur die doppelte Möglichkeit denkbar: entweder der Vater, und der Sohn thun dieses ohne, oder sie thun es mit der gemeinschaftlichen göttlichen Substanz; denn ein Drittes, daß es jede Person mit einem Theile der göttlichen Substanz thue, ist nicht denkbar, da die Substanz der Gottheit nicht theilbar ist. Im erstern Falle, wenn Vater und Sohn ohne die göttliche Substanz gedacht werden sollten, würden sie, als Urheber besonderer selbstständiger Handlungen, auch als vollständige Personen, also mit selbstständiger Subsistenz gedacht werden müssen. Dieses wäre aber dem kirchlichen Systeme entgegen, das die Personen in keinem Augenblicke ihrer persönlichen Subsistenz als getrennt von der göttlichen Substanz darstellt. Im andern

Falle aber, wenn die Personen die opera oeconomica mit der göttlichen Substanz vollbringen, entsteht die Frage: worin nun noch der Unterschied der Personen bei solchen Handlungen bestehe? ob man nun nicht z. B. sagen könne: „das ganze substantielle Wesen der Gottheit sei Mensch geworden, habe erlöset," und ob damit der Unterschied persönlicher Werke der drei Personen zu vereinigen sei? —

Dieselbe Schwierigkeit tritt ein bei der Anwendung, welche das System von der Trinitätslehre in den Artikeln von den beiden Naturen in Christo und der Abendmahlslehre gemacht hat. Es fragt sich nämlich auch hier: ob man anzunehmen habe, die zweite Person habe sich ohne oder mit der Substanz, die sie mit den andern Personen gemein hat, mit dem Menschen Jesus vereinigt? Will man das Erste annehmen, so würde man in Gefahr kommen, die Person des Sohnes als getrennt von der göttlichen Substanz betrachten zu müssen; will man das Letztere, so ist nun nicht erklärlich, wie nicht auch Vater und Sohn an dieser Vereinigung gleichmäßig Antheil genommen haben, da eine Trennung der göttlichen Substanz nicht gedacht werden darf. Auch diese Schwierigkeit läßt das System unbeantwortet. —

Diese Fragen und Widersprüche, welche bei dem kirchlichen Systeme entstehen, lösen sich also nicht aus diesem Systeme selbst; es läßt sie unbeantwortet, und verweiset blos darauf, daß die ganze Sache ein Geheimniß sei, in welches man nicht weiter eindringen könne und dürfe.

Durch das bisher Gesagte ist aber auch zugleich das Verhältniß dieser Lehre zur menschlichen Vernunft bestimmt. Da das System selbst diese Lehre für ein unbegreifliches Geheimniß erklärt, wovon sich nichts Analoges außer Gott finde [298]); so

---

298) Man hat die Trinität durch Analogien aus der Natur zu erläutern versucht. Cassiodor (über Ps. 50.) bedient sich dazu des Feuers. Er findet in ihm: speciem ignis, splendorem et calorem; splendor ab igne nascitur, calor ab igne et splendore generatur. Splendor est de igne, et tamen sunt coaeva. Sic tria in sole occurrunt; ipsa solis substantia, radius et lumen, et tamen in his tribus est eadem lux; ut radius de sole nascitur, sic Filius de Patre generatur, calor ab utroque progreditur, sic Spiritus S. ab utroque spiratur. — Hahn in s. Dogmat. S. 226. bedient sich dazu

ist klar, daß die Vernunft zu diesem System eigentlich in gar keinem Verhältnisse steht. Die Sätze, auf welche es bei dem kirchlichen System ankommt, haben in den Principien der Vernunft schlechthin keine Wurzel. Ob man aber nun gleich sagt, daß die Vernunft sich nicht anmaßen dürfe, Gottes innres Wesen vollkommen verstehen, und alle mögliche Beschaffenheiten desselben ergründen zu wollen, sondern daß sie zugeben müsse, daß die Offenbarung Sätze über dieses innere Wesen enthalten könne, die ihr unbegreiflich bleiben: so ist damit doch die kirchliche Theorie nicht gerechtfertigt, weil ein Dogma, das der Vernunft schlechthin unfaßbar ist, nicht Gegenstand göttlicher Offenbarung, überhaupt nicht Gegenstand eines Unterrichts sein kann (s. §. 24.). Bei diesem Dogma aber wird man sich um so weniger auf das Recht dogmatischer Religionsgeheimnisse beziehen können, da dasselbe in der heiligen Schrift nicht gefunden wird, sondern erst allmälig aus einzelnen Schriftstellen, ohne wissenschaftliche Berechtigung dazu, herausgesponnen worden ist. Von der philosophischen Auffassung dieses Dogma's wird weiter unten §. 82. die Rede sein. Da das Kirchensystem über alle der Vernunft erkennbare Principien hinausgreift; so ist es aber auch geradehin unmöglich, die kirchliche Lehre von der Trinität aus der Vernunft deduciren zu wollen, und alle Versuche dazu müssen

---

des Lichtes, das alles durchdringe und sich mittheile ohne Verminderung, was schon Lactantius gethan hatte, der sich darauf berief, daß das Licht sowohl Feuer, als Wärme und Glanz in sich vereinige. Basilius (epist. ad Naz.) verglich die Farben im Regenbogen. Luther sah unter andern darauf, daß die Blumen Form, Geruch und Kraft haben. Andere verwiesen auf die drei genera et numeros der Grammatik; die drei Theile im Urtheil: Subject, Prädicat und Copula; die drei Sätze im Syllogismus; den Dreiklang in der Musik; die Regel de Tri; die drei Dimensionen des Raums (Höhe, Breite und Länge), die nicht Theile oder Accidentien des Raums, sondern selbst Raum seien, ohne daß darum der Raum aufhöre, Einer zu sein (s. Schwab: Neues Gleichniß von der Dreieinigkeit; in der Berliner Monatsschrift, 1790. Sptb. S. 280 f.); andere verweisen auf die dreifache Abmessung der Zeit (Vergangenes, Gegenwärtiges und Zukünftiges); das dreifache Vermögen des Menschen (Erkenntniß-, Willens- und Gefühlsvermögen) u. s. w. — Vergl. Berger: System der Ewigkeit zur Erkenntniß Gottes. Berlin, 1777. 8. Und derselbe über die gegenwärtigen wichtigen Streitigkeiten der Theologen von der Dreieinigkeit rc. Berlin, 1785.

nothwendig grundlos in sich sein, oder zu einer Dreiheit in Gott führen, die mit der kirchlichen Lehre nichts mehr gemein hat, als den Namen.

§. 68.

Versuche, die Trinität philosophisch zu deduciren, oder doch zu erläutern.

Dennoch hat es nicht an Versuchen gefehlt, die kirchliche Lehre aus der Vernunft zu deduciren, oder sie doch in solchem Sinne aufzufassen, daß sie philosophisch verständlich und beweisbar werde. Damit beschäftigten sich schon die Scholastiker [299], und noch eifriger strebte man nach philosophischen Deductionen, als um die Zeit der Reformation mehrere Antitrinitarier aufstanden.

Was die Deductionen betrifft, so legten einige dabei den Satz zu Grunde, daß die Gedanken des göttlichen Verstandes Realität gäben, Gott also, da er sich selbst gedacht habe, auch diesem Gedankenbilde Realität oder sein Wesen habe mittheilen müssen (Zeugung des Sohnes); daß aber sein Wille, der ebenfalls nur als wirksam gedacht werden könne, dieses Ebenbild seines Wesens lieben müsse, und daß diese aus beiden hervorgehende Liebe der heil. Geist sei. Diese Argumentation findet sich schon bei den Scholastikern, dann bei Melanthon in den spätern Ausgaben seiner locor. theol. [300]), und

---

299) S. Cramer in der Fortsetzung von Bossuet, 7ter Thl. S. 309. Cotta zu Gerhards loc. theol. T. III. p. 255. sqq. Io. Schmid: diss. de Deo ut trino ex principiis philosophicis non demonstrabili. Lips. 1671. 4.

300) Melanthon sagt: „Filius est imago cogitatione Patris genita. Mens humana cogitando mox pingit imaginem rei cogitatae; sed nos non transfundimus nostram essentiam in illas imagines. — At pater aeternus sese intuens gignit cogitationem sui, quae est imago ipsius, non evanescens, sed subsistens communicata ipsi essentia.“ Das sei der Sohn, der den Namen λόγος erhalten habe, quia cogitatione gignatur. Vom Geiste aber sagt er: „ut autem Filius nascitur cogitatione, ita Spiritus S. procedit a voluntate Patris et Filii; voluntatis enim est agitare, diligere sicut et cor humanum non imagines (wie das Vorstellungsvermögen) sed spiritus seu halitus gignit.“ S. Melanthons corpus doctr.

wurde am ausführlichsten von **Keckermann** dargestellt[301]). Darauf kam auch die von **Lessing**[302]) versuchte Deduction hinaus, nämlich: „Gott habe von Ewigkeit her nur das Vollkommenste, also sich selbst, denken können. Vorstellen, Wollen und Schaffen sei Eins. Gott habe seine Vollkommenheiten von Ewigkeit her auf einmal gedacht, d. i. sich von Ewigkeit her ein Wesen geschaffen, welchem keine Vollkommenheit mangele, den Sohn. Zwischen Gott, und diesem Sohn sei die vollkommenste Harmonie, die alles enthalte, was im Vater und Sohn sei; dieses sei der Geist, der sonach von beiden ausgehe[303]).“ — Bei dieser Vorstellung aber möchte man fragen, ob nun nicht auch mit gleichem Rechte der Sohn dem Gedankenbilde von sich wieder Realität geben werde, und ob nicht also dadurch eine unendliche Reihe von Zeugungen gesetzt sei? Eben so ist doch auch die Harmonie zwischen Vater und Sohn, welche der

---

christ. (ed. Lips. 1560.) p. 323 sq. **Chemnitii** loci theol. (ed. Leyser.) p. 46 sq.

301) System. theol. lib. I. c. 3. Der vollkommenste Verstand, meinte er, sei ein Act der göttlichen Substanz, ja ipsa essentia actuosa. Er müsse das vollkommenste Object haben d. i. Gott selbst. Da nun kein Verstand sich etwas vorstellen könne sine imagine obiecti; so müsse Gott, der sich selbst von Ewigkeit vorgestellt, gedacht habe, in sich selbst auch das Bild seiner Vollkommenheit (den Sohn) hervorgebracht haben. Er sagt ferner: „Voluntas Dei est actus, Deus se ipsum tanquam summum et perfectissimum bonum appetit et vult. Cum haec voluntas obiectum totum complectatur, et semper assequatur, idcirco summam voluntatem et amorem ex ea produci necesse est. Ergo dum Deus imaginem sui ipsius, Filium, concipit ac voluntate appetit, necesse est, perfectissimum amorem ac voluntatem purissimam a patre in filium et a filio in patrem procedere, atque ita (!) per coniunctum intellectum et voluntatem utrisque tertium modum existendi, seu personam in divina essentia, poni, quae vocatur Spiritus S.“ Daß nur drei Personen seien, suchte er daher zu erweisen, daß nach der Analogie des Menschen nur zwei actus immanentes, Verstand und Wille, in Gott seien.

302) „Das Christenthum und die Vernunft;“ die 12te Abhandl. in Lessings theol. Nachlasse. Berlin, 1784. 8.

303) Eben so (Mich. **Sailer**): Theorie des weisen Spottes. 1781. 8., und auch **Marheinecke** in s. Dogmatik erklärt die Zeugung des Sohnes wie Melanthon, und S. 370. den Geist für die ewige Liebe Gottes zu sich selbst.

Geist sein soll, nicht eine Person, wie Vater und Sohn, sondern nur ein Verhältniß zwischen beiden.

Andere, wie mehrere Scholastiker, leiteten die Trinität aus der unendlichen Güte Gottes (ab infinita bonitate) ab, indem sie schlossen: der unendlich Gütige muß sich auch unendlich mittheilen; da nun die Schöpfung der Welt nicht eine unendliche Mittheilung seiner Güte ist, sondern eine beschränkte; so muß er sich auf andere Weise, also göttlichen Personen, mitgetheilt haben. Auch hieraus würde aber zu viel, nämlich unendlich fortgehende Mittheilungen der Güte Gottes, folgen. — Duns Scotus (summa theol. I. quaest. 32. art. 1.) beruft sich darauf, daß es eine Vollkommenheit sei, seines Gleichen zu erzeugen, und daß also auch diese Vollkommenheit Gott als dem vollkommensten beigelegt werden müsse; woraus aber wieder eine unendliche Reihe von Zeugungen gefolgert werden müßte. — Raymund legte den Begriff der höchsten Seligkeit Gottes zu Grunde, die Gott nicht haben könne, wenn er nicht ein Wesen, das auch Gott sei, hervorgebracht hätte, das er unendlich lieben könne, und von dem er wieder unendlich geliebt werde*). Andere gingen von Gottes Allwirksamkeit aus, nach welcher er seine ewige Thätigkeit nur in der Production unendlicher Subjecte in vollem Umfange habe befriedigen können [304]).

Alle diese Beweise, wenn man auch den Obersatz, von dem sie ausgehen, nicht anfechten will, führen doch nicht zu dem kirchlichen Begriff einer göttlichen Person in der göttlichen Substanz, sondern zu einer Mehrheit substanziell verschiedener göttlicher Wesen, und nicht zu einer Dreiheit in Gott, sondern zu einer unbestimmten Götterreihe überhaupt. Andere begnügten sich daher, statt der Deductionen oder Beweise blos Erläuterungen zu geben, durch welche die Dreiheit in Gott der Vernunft faßlich oder anschaulich würde. Der Holländer Paul Maty [305]) schrieb, nicht ohne Abweichung zum Arianismus,

---

*) Raymundi de Sabunde theol. natur. Tit. 49.

304) Ludovicus Vives, Tom. II. oper. lib. I. Raymundus de Sabunde, theol. natur. Tit. 47. J. E. Silberschlag: die Lehre von der Dreieinigkeit. In der Berliner Monatsschrift, August 1790. und Januar 1791.

305) Lettre sur le mystère de la Trinité. 1729. und doctrine

nur dem Vater das göttliche Wesen in reinster Vollkommenheit zu, nahm aber an, der Vater habe zwei, jedoch endliche Intelligenzen vor der Welt erschaffen, und sie aufs genaueste, ohngefähr wie zwei Naturen in Christo, mit sich verbunden, so daß man sagen könne, es sei nur ein Gott, aber drei Personen in ihm. Peter Poiret ging von dem Gedanken aus, jede Seele, obgleich der Substanz nach eine, habe doch in sich Dreierlei, das Gemüth, den Verstand und das Wollen oder sich Lieben; so bilde Gott die Vorstellung von sich, den Sohn, und die Liebe zu diesem sei der heilige Geist. Eben so unaufgeklärt blieb dieses Dogma durch Urlspergers [306]) Distinction zwischen Wesens- und Offenbarungs-Dreieinigkeit (trinit. essentialis et oeconomica). Die Wesens-Dreieinigkeit (die kirchliche Trinität) beschreibt er so: „es sei in dem Wesen Gottes eine dreifache in sich selbst gegründete geistige Natur, deren nothwendiges und unzertrennliches Band einen Geist hervorbringe." Diese sei dem Menschen durchaus unbegreiflich. Doch diese drei Personen seien auch, kraft eines gemeinschaftlichen freiwilligen Rathschlusses, in besondere ökonomisch-persönliche Verhältnisse getreten. Einer dieser drei bestimme den andern durch unmittelbare Wirkung zum Ausgange, d. i. zur Offenbarung von außen, theile ihm freiwillig sein Wesen (?) mit, und sei nun dessen Vater und Gott, und größer als der Ausgegangene. (Der Vater zeuge den Sohn). Kraft desselben Rathschlusses lasse sich der zweite zur Offenbarung von außen bestimmen, werde dadurch Sohn, und als Sohn geringer als der Vater und ihm gehorsam, obgleich als göttliche Natur dem Vater wesentlich gleich und mit ihm eins. Kraft jenes Rathschlusses gehe endlich eine jener Naturen als Gesandter aus, lasse sich freiwillig vom Vater dem Sohne zusenden, hange in dieser Sendung vom Vater ab, vereinige sich mit dem Sohne, werde so der Geist des Vaters und Sohnes, und von beiden in die Herzen der Menschen gesendet, und gehe

de la Trinité éclaircie etc. 1730, vergl. mit I. L. Mosheim, diss. ad hist. eccles. pertinentes, Vol. II.

306) J. A. Urlsperger: Versuch in freundschaftlichen Briefen einer genauern Bestimmung des Geheimnisses Gottes und des Vaters und Christi. Frankf. 4 St. 1769 — 74. 4. und dessen kurzgefaßtes System seines Vortrags von Gottes Dreieinigkeit. Augsb. 1777. 8.

so von beiden aus. — Am nächsten kam der kirchlichen Theorie, wenigstens dem dabei zu Grunde liegenden Begriff von göttlicher Substanz, vielleicht Bucers*) Meinung, nach welcher es drei für sich bestehende, selbstständige, unerschaffene Kräfte gebe, die an sich ohne geistige Vollkommenheiten seien, aber die göttliche Vollkommenheit an sich zögen und gebrauchten, und dadurch den vollkommensten Verstand und Willen zum Gebrauch erhielten, so, daß die den drei Personen zugehörige Gottheit gleichsam die Stelle eines ihnen gemeinschaftlichen Leibes vertrete. — Silberschlag (in der angef. Abhandl.) giebt die Erklärung: „tres substantiae, seu tria supposita intellectualia in una substantia infinita, habent quidem sua propria, in se diversa, licet non localiter diversa, centra dynamica, sed communem sphaeram dynamicam, eamque infinitam et necessariam.“ — Reusch (in s. introductio in theol. revelatam) und nach ihm Gruner (instit. theol. dogm. I, c. 3.) unterschied drei actus im göttlichen Verstande: das Fassen der Ideen, = der Vater; das Verbinden dieser Ideen als Endzweck und Mittel, = der Sohn; das Urtheilen, welches davon das Beste sei, = der heil. Geist.

Doch es würde überflüßig sein, alle diese vergeblichen Versuche, eine der Vernunft schlechthin unfaßbare Lehre aus Gründen der Vernunft deduciren zu wollen, anzugeben. Andere Ansichten aber, nach denen die drei Personen drei Kräfte in Gott, oder drei Offenbarungen sind, verlassen offenbar den kirchlichen Begriff; daher von ihnen hier nicht zu handeln ist (S. §. 82.).

§. 69.

3) Prüfung des kirchlichen Systems nach der Schrift. Wird die Trinität κατὰ τὸ ῥητόν in der Schrift gelehrt?

Aus dem, was zu Anfange des 67ten §. über die Ausbildung der kirchlichen Lehre gesagt worden ist, erhellt schon, daß man das subtile System der Kirche über die Trinität nicht in der heil. Schrift finden könne, wenn auch nicht überhaupt diese

*) Chr. F. Bucerus: das Geheimniß der Dreieinigkeit in seiner gefährlichen Lage. Leipz. 1792. 8.

Subtilitäten mit der Popularität der göttlichen Offenbarung stritten. Es findet sich daher auch im ganzen alten und neuen Test. nicht eine Stelle, wo die in dieser Lehre so wesentlichen Worte Person, Substanz, oder Trinität vorkämen; ja es wird nirgends ausdrücklich gesagt, daß in dem einen göttlichen Wesen drei Subjecte seien. Eine solche Stelle glaubte man zwar sonst an 1 Joh. 5, 7. zu haben; aber theils ist es völlig entschieden, daß die Worte ἐν τῷ οὐρανῷ — ἐν τῇ γῇ unächt sind [307]), und auch nicht durch neuerliche Versuche als ächt haben gerettet werden können [308]); theils würden sie, auch wenn

---

307) J. S. Semler, historisch-krit. Sammlungen über die sogenannten Beweisstellen in der Dogmatik, 1stes St. Halle, 1764. 8. Paulus Memorabilien, 5tes St. S. 196 ff. 6tes St. S. 14. 8tes St. S. 204 ff. Gablers neuest. theol. Journ. 1ster Bd. 6tes St. Hauptsächlich die classische diatribe in locum 1 Joh. 5, 7. 8. von Griesbach, die sich als Appendix an dem 2ten Theile seiner kritischen Ausgabe des N. T. findet. Griesbach sagt (S. 7.): „verissimum igitur est, nullum codicem graecum inveniri adhuc potuisse, qui comma controversum a prima manu exhibeat, praeter unicum Dublinensem seu britannicum (auch codex Montfordianus genannt). Non legitur in editionibus Erasmi prima et secunda, Aldi, Gerbelii etc. — nec habetur in editionibus versionis Lutheri, quae ipso vivo prodierunt, imo nec in multis aliis post Lutheri obitum excusis, neque legitur in latina Tigurinorum versione. Extat quidem in germanica eorundem, item in Castellionis ac belgica et vetere anglicana translatione, sed vel uncinulis inclusum vel asteriscis notatum. Primum ediderunt illud comma Complutenses, dein Erasmus in tribus postremis editionibus; ex his propagatum fuit in Stephanicas, hinc in Bezanas, inde in Elzevirianas caeterasque.“ Die griechischen und lateinischen Väter kennen die Stelle nicht. „Totum comma 7. in iustum ordinem redactum graece comparuit primum in graeca versione Actorum latinorum Concilii Lateranensis anno 1213 habiti.“ — Auch die vor dem 9ten Jahrh. geschriebenen codices der lateinischen Uebersetzung des N. T. haben den Vers nicht, und er erscheint erst in denselben vom 10ten Jahrh. an, aber bald am Rande bald im Text, und bald zum Theil, bald vollständig. Unter den reformirten Symbolen wird die Stelle bereits in der Conf. Gall. art. 6. und der Conf. Belg. art. 9. unter den Schriftbeweisen angeführt.

308) Dieses versuchten F. Ant. Knittel: neue Kritiken über den berühmten Spruch: drei sind rc. Braunschw. 1785. 8. W. F. Hezel: über die Aechtheit der Stelle Johannis: drei sind, die da zeugen rc., aus Gründen der höhern Kritik. Gießen, 1793. 8. Gegen ihn schrieb: J. J. Griesbach: Bemerkk. über Hezels Vertheidig. der Aechtheit der Stelle

sie ächt wären, die kirchliche Lehre von der Trinität nicht beweisen. Denn 1) werden hier weder der Vater, noch der Logos, noch der Geist Gott, oder Personen in Gott genannt, und 2) heißen die Worte ἕν εἰσι, in denen der ganze Beweis ruhen müßte, offenbar nicht: sie sind in einer göttlichen Substanz als Personen vereinigt (denn für diese Erklärung ist nicht der geringste Grund vorhanden); sondern: sie stimmen in ihrem Zeugniß, daß Jesus der wahre Messias war, überein. Dieses zeigt nicht nur V. 6., sondern auch das *μαρτυροῦντες* V. 7.; denn die drei werden nicht ihrem Wesen, sondern als *μαρτυροῦντες*, ihrem Zeugnisse nach betrachtet, folglich kann ἕν εἰσι auch nicht auf das Wesen dieser drei, sondern auf ihr Zeugniß bezogen werden; *ἕν εἰσι ἐν τῇ μαρτυρίᾳ* nämlich *περὶ τοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ* (vergl. V. 9.), wie man diese Formel offenbar auch V. 8. verstehen muß.

§. 70.

Wird die Trinität *κατὰ τὴν διάνοιαν* in der Schrift gelehrt?

a) und zwar im alten Testament?

Ausdrücklich (diserte) also lehrt die Schrift die Trinität nirgends. Es fragt sich aber, lehrt sie dieselbe nicht implicite (*κατὰ τὴν διάνοιαν*), d. h. stellt sie nicht solche Behauptungen auf, durch welche wir berechtigt werden zu folgern, daß in dem einen göttlichen Wesen eine Dreiheit von wirklich verschiedenen Subjecten sei, so jedoch, daß die Einheit Gottes dadurch nicht aufgehoben, sondern dennoch dabei behauptet werde? —

Das alte Test. hat zwar wohl Einiges, was man als Spur dieser Lehre, oder als Vorbereitung zu ihr, angesehen hat, aber durchaus keine Sätze, aus denen die kirchliche Lehre von der Trinität als Folgesatz abgeleitet werden könnte. Die Kirchenväter

---

1 Joh. 5, 7. Gieß. 1793. 8. (beide Schriften stehen auch in Hezels Schriftforscher, 2tes und 3tes St.) und G. Horstig, in Henke's Magaz. 2ter Bd. 1tes St. G. Chr. Knapp: comment. in loc. 1 Ioh. V, 6 — 11. Hal. 1792. wiedergedr. in s. scriptis T. 1. p. 171. Ueber die Vertheidigung dieser Stelle von dem Engländer Travis, mit den Gegenbemerkungen von Porson, s. Michaelis neue exeget. und orient. Biblioth. 2ter Bd. S. 144. Eichhorns Biblioth. der bibl. Lit. 3ter Bd. 4tes St. 7ter Bd. 4tes St.

freilich führten häufige Beweisstellen für die Trinität aus dem alten Test. und dessen Apokryphen an, indem sie auch alles, was daselbst von der göttlichen Weisheit dichterisch gesagt wird, auf den Sohn Gottes (λόγος) bezogen *). Auch die Theologen unsrer Kirche glaubten, daß die Trinität im alten Test. deutlich gelehrt werde, und glaubten dieß desto mehr, je gewisser sie diese Lehre für einen Fundamentalartikel hielten, der ohne Verlust der Seligkeit nicht einmal ignorirt werden könne. Als daher in unsrer Kirche zuerst Calixt zu Helmstädt**), mit Calvin, den Socinianern und Arminianern, das Gegentheil behauptete, so brachte er die ganze Kirche in Bewegung, und hatte keinen Nachfolger, bis in neuern Zeiten Töllner, Döderlein, Hufnagel, Ammon u. A.***) seiner Meinung beitraten. Die gewöhnlichen Beweisstellen, die hier nur kurz behandelt werden können, zerfallen in drei Klassen: 1) solche, in denen eine Dreiheit oder wenigstens eine Mehrheit der Subjecte in Gott angedeutet, wenn auch nicht gelehrt werde; 2) solche, die vom Sohne Gottes, und 3) vom heil. Geiste handeln.

1ste Klasse: a) 4 Mos. 6, 24—26., wo der Name Gottes dreimal vorkommt, was man als eine Hinweisung auf die Trinität ansah. Allein entweder enthält diese Stelle, wie Clericus vermuthete, drei Segensformeln, deren man sich nach Belieben bedienen konnte; oder die dreimalige Wiederholung zeigt blos einen stärkern Nachdruck an, wie Jer. 22, 29. Ezech. 21, 31. Immer aber würde nur eine dreifache Art des Segens von dem einen Jehovah in dieser Stelle liegen, nicht aber, daß es drei Jehovah's gebe. Der letzte Schluß würde sogar der kirchlichen Lehre von der Trinität entgegen sein. b) Eben

---

*) Epiphan. adv. haeres. lib. I. haeres. 7. ord. 7. §. 5.: ἐν μοναρχίᾳ ἡ τριὰς ἀεὶ κατηγγέλλετο (nämlich im A. T.). Eben so haeres. 7. ord .9. §. 2.

**) G. Calixtus: diss. de Trinitate. 1645. und Dess. diss. de mysterio trinitatis, an ex solius V. T. libris possit demonstrari. Helmst. 1649.

***) Töllner in s. vermischten Aufsätzen, 2ter Bd. 1ste Sammlung. Döderlein in s. instit. theol. chr. Ammon und Hufnagel in ihren Lehrbüchern der biblischen Theologie. Neuerlicher Versuch, dem A. T. die Trinität wieder zu vindiciren: G. L. Steinwender: Christus Deus in V. T. libris historicis. Regiom. 1829. 8.

so wenig beweiset das sogenannte Trisagion Jes. 6, 3. Das **Heilig** steht nämlich entweder darum dreimal, weil die Seraphim nach der Fiction des Propheten in Wechselchören singen, oder weil überhaupt die Drei die heilige Zahl war, oder weil die Wiederholung, wie in den schon angeführten Stellen, den höchsten Grad der Heiligkeit ausdrücken soll. Auf ähnliche Weise ist τρισμέγιστος bei den Griechen, und Iupiter ter optimus maximus, ter quaterque beatus und dergl. bei den Lateinern, blos der Superlativ. c) Ps. 33, 6., wo man unter יְהוָה den Vater, דָּבָר den Sohn, und רוּחַ den heil. Geist verstehen zu müssen glaubte. Weil nun allen dreien ein göttliches Werk, die Schöpfung, zugeschrieben werde, müßte jedes Gott sein. Allein offenbar sind es membra parallela, und Wort Gottes, und Hauch des Mundes (d. i. ausgesprochenes Wort) bedeuten den **schaffenden Befehl** Gottes. Vergl. den 9ten V. und Gen. 1. d) Man rechnete auch die Stellen hierher, wo der Engel des Herrn von Jehoven zwar unterschieden, aber nicht als ein Erschaffener, sondern als ein solcher beschrieben werde, dem göttliche Natur zukomme, indem ihm nicht nur göttliche Werke, sondern auch der Name Jehovah beigelegt würde. Genes. 16, 10. 13. Hier, glaubte man 1) der Engel lege sich etwas bei, was in andern Stellen nur Jehovah allein verspreche und auch nur versprechen könne. Allein der Engel verspricht es auch nicht in seinem, sondern in Gottes Namen. 2) Der Engel werde ausdrücklich Jehovah genannt. Aber entweder ist hier nicht an einen eigentlichen Engel zu denken, sondern an ein sichtbares Symbol der Gegenwart Gottes, welches bisweilen Engel genannt wird, s. Exod. 3, 2. 23, 20. 21.; oder wenn auch ein Engel spricht, so konnten hernach doch die Personen verwechselt, und Jehovah selbst an des Engels Stelle gesetzt werden, weil dieser als Repräsentant Gottes angesehen wird, und in dessen Namen spricht. Aehnliche Stellen s. 1 Kön. 5, 17. Luk. 7, 6. Genes. 22, 16. 31, 11. vergl. v. 13. Exod. 13, 21. vergl. 14, 19. Richt. 6, 11. 14. 16. 6, 20 ff. 13, 15—22. So sprechen auch die Propheten oft die Befehle Jehovah's in der ersten Person aus, z. B. Jes. 7, 10. 17. — Dieses gilt auch von der Stelle Exod. 3, 2—6.*). — e) Genes. 19, 24., wo zwei Je-

---

*) Auch **Josephus**, Antiq. I, 11. und V, 8. 2. läßt **Engel** und

hovah's erwähnt werden, einer im Himmel und der andre auf der Erde. Doch die Worte מֵאֵת יְהוָה stehen entweder für das pronomen relativum, für: von sich, indem die Hebräer, um das lateinische ipse auszudrücken, oft das nomen selbst wiederholen, wie Exod. 16, 28. 29. 24, 1. 2. Lev. 10, 11. Zach. 3, 9.; oder diese Worte sind mit Rosenmüller (in dessen Scholien) zum vorhergehenden אֵשׁ zu ziehen, wo dann ignis a Iehova, ignem divinum, i. e. fulgur bezeichnen würde. — f) Ps. 45, 8. אֱלֹהִים nahm man hier im Vocativ als Benennung des Messias. Doch mit demselben Rechte kann man es im Nominativ nehmen, in dem Sinne: Deus, qui est etiam Deus tuus, i. e. tibi favet, te tuetur; s. Ps. 67, 7. — Eben so ungewiß ist Ps. 110, 1., wo David den Messias seinen Herrn (אֲדֹנִי) nenne, den Gott zu seiner Rechten setzen, d. h. ihm gleichen Rang mit sich geben wolle. Allein 1) fragt es sich, ob der Psalm vom Messias handle, und nicht vielmehr von David oder einem andern Könige, und 2) wenn er auch vom Messias handelte, so würde dieser doch nicht Gott genennt, und müßte seiner Natur nach unter Gott sein, da ihm dieser erst die Herrschaft über die Welt übertragen soll. Jesus bedient sich dieser Stelle Matth. 22, 43. — g) Jerem. 23, 5. 6. und 33, 15. 16. Jeremias verheißt einen glücklichen König aus Davids Geschlecht, den man nennen werde: Jehovah unsre Gerechtigkeit. Hier werde also der Messias mit einem Namen belegt, den man nur von dem wahren Gott brauchen dürfe. Aber dieser Name ist symbolisch, und bezieht sich nicht auf die Natur, sondern auf das Geschäft des Messias. Der Sinn desselben ist: durch ihn wird uns Jehovah Recht verschaffen. Aehnliche symbolische Namen s. Jes. 7, 14. Exod. 17, 15. Jud. 6, 24. Endlich h) rechnete man noch dahin die Stellen, wo Gott entweder in der Mehrzahl von sich spricht, oder nomina pluralia von ihm gebraucht werden, wie אֱלֹהִים, אֲדֹנִים, בְּעָלִים, Genes. 1, 26. 3, 22. 11, 7. Allein entweder ist dieses der pluralis absolutus oder eminentiae, wie Hiob 18, 2 f., Genes. 24, 9. 10. 51. Exod. 21, 4. 32. 34. 36., oder es ist dabei, wie andre wollen, an die höhern Geister zu denken, mit denen sich Gott gleichsam

---

Gott in der Erzählung von Sodoms Zerstörung und von der Ankündigung der Geburt Simsons abwechseln.

berathschlagt habe, wie denn auch 1 Kön. 22, 19. Hiob 2, 1. Ps. 82, 1. auf die Vorstellung von einer Rathsversammlung hinweisen. Indessen ist doch auch nicht zu läugnen, daß die alten Gottesnamen in der Pluralform, ehe der Name Jehovah eingeführt wurde, aus der polytheistischen Zeit der Abrahamiden herrühren mögen, vergl. 2 Mos. 32, 1. 4. 8. 23. und 5 Mos. 5, 23.

2te Klasse: Stellen, wo ein Sohn Gottes im alten Test. erwähnt wird. Das alte Test. braucht den Ausdruck Sohn Gottes, Kind Gottes von den Engeln, Genes. 6, 2. 4. Hiob 1, 6. 2, 1. 38, 7.; dem israelitischen Volke, Exod. 4, 22. Hos. 11, 1. Ps. 110, 3. Sir. 36, 14. Jer. 31, 20.; Obrigkeiten und Königen, Exod. 21, 6. 22, 8. Ps. 82, 6. 2 Sam. 7, 14.; aber im metaphysischen Sinne findet sich dieser Ausdruck im alten Test. nirgends, ob man es gleich sonst glaubte. a) Ps. 2, 7., wo man הַיּוֹם ab aeterno, und יָלַד communicavit essentiam übersetzte. Allein der Psalm ist wahrscheinlich ein Krönungslied, wenigstens ist es ein König, der als Statthalter Gottes, Sohn Gottes genannt wird. Auch kann הַיּוֹם nicht von Ewigkeit bedeuten, sondern bezieht sich auf den Krönungstag, und יָלַד heißt tropisch fecit, constituit, creavit regem, vergl. Joh. 1, 13. 3, 5. Joh. 1, 50. Philem. V. 10. Da zu Jesu Zeiten der Ausdruck Sohn Gottes den Messias bezeichnete, so führte Paulus Apost. 13, 33. diese Stelle als Weissagung auf Jesum an, den Gott durch die Auferweckung von den Todten als seinen Sohn gezeugt = als Messias beglaubigt habe, vergl. Hebr. 1, 4. 5. Allein daraus folgt nicht (s. §. 43.), daß die Stelle von Jesu handle; und wäre dieses auch, so würde sie doch auf keine Weise die Gottheit des Sohnes, sondern nach Pauli Erklärung die Messianität Jesu beweisen. — b) Ps. 110, 3. Diese Stelle ist eine der dunkelsten, und schon deßwegen als dogmatische Beweisstelle unbrauchbar. Noch mehr ist sie dieses, weil man erst die Lesart des hebr. Textes nach der alexandrinischen Uebersetzung verändern muß, wenn sie etwas beweisen soll*), und dennoch würde zeugen hier eben so wie Ps. 2, 7. zu erklären sein, folglich nicht im kirchlichen Sinne

*) S. Michaelis krit. Colleg. über die drei wichtigsten Psalmen von Christo (1759. 8.) S. 512 ff.

stehen. — c) Mich. 5, 1. Die letzten Worte übersetzte man: et egressiones eius ab aeterno, wobei man an die ewige Zeugung dachte. Allein wenn auch die Stelle vom Messias handelt, so spricht sie doch nur von dessen irdischem Ursprung aus Davids Stamm, weßwegen auch Bethlehem genannt wird*). — d) Jes. 42, 1. בָּחִיר, electus, sei der υἱὸς ἀγαπητός, und dare spiritum heiße communicare divinam naturam. Allein בָּחִיר wird erklärt durch den Zusatz quem amo, ist also nicht die zweite Person in der Gottheit, und der Geist ist hier der prophetische Geist, durch welchen Jesus die Zukunft vorher sah und Wunder that. — e) Prov. 30, 4. Die letzten Worte: „wie heißt sein Name ꝛc.," beziehen sich nicht auf Gott, sondern auf den Verfasser, der hier spricht, und sind ein Hebraismus, dessen Sinn ist: was wäre das für ein Mensch oder ein Menschensohn, der dieses vermöchte[309])?

3te Klasse: vom heiligen Geist. — Oft wird im alten Test. ein Geist Gottes erwähnt; aber in sehr vielen, vielleicht den meisten Stellen ist wohl dabei an kein besonderes Subject außer Gott zu denken, sondern an den Geist in Gott, an die geistige Wirksamkeit Gottes, mit welcher er alles durchdringt und belebt[310]). Es ist dabei unverkennbar, daß in vielen Stellen eben so von einem Geiste Gottes geredet wird, wie das alte Test. auch vom Geiste des Menschen spricht, und daß dabei anthropopathisch das, was in Gott denkt, will und empfindet, also gleichsam das psychische Princip, Geist Gottes genannt wird (Jes. 40, 13. Ps. 139, 7. Mich. 2, 7. Zach. 6, 8.). In dieser Beziehung wird zwar der Geist Gottes immer als göttlich dargestellt, aber natürlich nicht als eine Person, oder als ein besonderes Individuum in Gott oder außer Gott. Auch wo dieser Geist als der prophetische Geist und der Quell aller Erkenntniß und frommen Begeisterung dargestellt wird, wie Jes. 32,

---

*) Es ist: oriundus ex antiquissima stirpe, — ὑπὸ τοῦ αἰῶνος. ἐκ τοῦ αἰῶνος, ab antiquissimis temporibus, wie Esdr. 4, 15. 3 Esdr. 2, 23.

309) C. D. Ilgen: de notione tituli filii Dei Messiae, hoc est uncto Iovae in libris sacris tributi. (Ien 1795. 8.).

310) F. W. Dresde: progr. de notione Sp. S. in codice hebraeo. Vit. 1797. 4. Besonders die Lehrbücher der bibl. Theologie von Ammon, Hufnagel, Bauer, de Wette, Kaiser.

15. 42, 2. 44, 3. Ezech. 39, 29. Joel 3, 1. Jes. 11, 2. 48, 16. 63, 10., bleibt es unentschieden, ob die erste Vorstellung dabei zu Grunde liege, oder ob man schon im alten Test. dabei an ein aus Gott hervorgegangenes Wesen zu denken habe. — Eben so wenig kann man beweisen, daß ihm göttliche Werke, und namentlich die Schöpfung der Welt, beigelegt werden. Daß dieses Ps. 33, 6. der Fall nicht ist, haben wir schon gesehen; wenn aber Genes. 1, 2. רוּחַ auch ein bildendes geistiges Princip bezeichnet, so wird ihm doch die Schöpfung im eigentlichen Verstande dort nicht zugeschrieben; und eben so ist Hiob 33, 4. רוּחַ der belebende Hauch Gottes, spiritus vitalis, wie Genes. 2, 7. Ps. 104, 30.

Das alte Testament läßt uns also über diese Lehre in Ungewißheit. Dagegen ist es unverkennbar, daß es durch die Personification der göttlichen Kräfte Jes. 11, 2. Prov. 9, 1. 2. 17. Gelegenheit gegeben hat, daß die spätern Kabbalisten ihre Meinungen von den aus Gott selbstständig hervorgegangenen Kräften an das alte Test. anschlossen, und daß sich überhaupt die Vorstellungen der Juden von σοφία und λόγος (vergl. Ps. 33, 6.) näher ausbildeten. Diese Ausbildung geschah nach dem Exil durch den Einfluß chaldäischer und pythagorisch-platonischer Philosophie, wie wir aus den Apokryphen des A. Test., dem Philo u. a. sehen. Im Sirach und dem Buche Baruch ist zwar die σοφία nur bloße Personification*); aber im Buche der Weisheit, einem ägyptisch-jüdischen Product, wird sie als eine vor der Schöpfung aus Gott wesentlich hervorgegangene Substanz, als ein Wesen des reinsten Lichts, als ein Geist und das Ebenbild der Gottheit dargestellt (B. d. Weish. 7, 25. 1, 6. 7, 22 ff. 9, 11. 8, 3. 9, 10. 9, 4.), welche die Welt erschaffen habe, in Ordnung erhalte, nach bestimmten Endzwecken regiere, und sich des Menschen insbesondere annehme, Kap. 7, 22. 27. 9, 9. 8, 1. 1, 6. 7, 23. 9, 1. 18. und das ganze 10te Kap. Sie wird aber nirgends Gott genannt, auch nicht als ein göttliches, obgleich als ein erhabenes Wesen beschrieben[311]). Spuren der

*) Die ausführliche Darstellung der Lehre der apokryph. Schriften über σοφία und λόγος s. in meiner Dogmatik der apokryph. Schriften des A. T. (Leipz. 1805. 8.) S. 191—275.

311) Identisch ist dem Buche der Weisheit πνεῦμα ἅγιον und σοφία

christlichen Lehre von der Trinität finden sich in den Apokryphen nicht, ob man gleich die Stellen Sir. 51, 10. 17, 3. B. d. Weish. Kap. 2. dahin, wiewohl mit Unrecht, gerechnet hat. Hingegen scheinen die Kabbalisten nach Jesu Zeit allerdings nicht weit von der christlichen Lehre der Trinität entfernt gewesen zu sein; wenn man anders nicht zu viel aus ihren Sätzen gefolgert hat *).

§. 71.

Die Trinität b) im N. Test.

α) Persönlichkeit, Verbindung und Verschiedenheit der drei Subjecte.

Im neuen Test. aber wird unbezweifelt von Gott als Vater, von einem Sohne Gottes, und von dem heil. Geiste nicht nur öfters gesprochen, sondern sie kommen auch in merkwürdiger Verbindung vor, durch welche sie als drei Subjecte einzig in ihrer Art, genau verbunden, und doch auch verschieden, und als Gegenstände der Verehrung der Christen dargestellt werden. Diese Verbindung ist am merkwürdigsten in der Taufformel; theils weil sie als ein Ausspruch Jesu selbst gegeben wird und als sein letzter Befehl an seine Jünger, theils weil sie das Wesen des Einweihungsritus des Christenthums und das Auszeichnende des christlichen Glaubens bestimmt, Matth. 28, 19., vergl.

---

wahrscheinlich deßwegen, weil im A. T. der heilige Geist als der Geber alles Guten und Moralischen dargestellt wird, und er also mit dem aus Gott ausgegangenen πνεῦμα σοφίας sehr leicht identificirt werden konnte. Dagegen spricht das Buch der Weisheit zwar in einigen Stellen von einem Logos, versteht aber darunter einen Engel, Vollstrecker göttlicher Befehle (λόγων τοῦ θεοῦ, in welcher Rücksicht auch Philo die Engel λόγους nennt). Weish. 18, 15. 16. Aber nirgends ist das Wort λόγος mit σοφία identisch in den Apokryph., und kann es auch nicht sein, da λόγος weder in der alexandrinischen Uebersetzung, noch in den Apokryphen des A. T., noch im N. T. in der Bedeutung Vernunft, Weisheit gefunden wird. Weish. 9, 1. 2. ist λόγος das schaffende Wort (Genes. 1.), nicht aber das, was σοφία im 2ten Verse, so wenig als τὰ πάντα im 1sten und ἄνθρωπος im 2ten Verse identisch sind.

*) Iust. Mart. Glaesener: de Trinitate in scriptis Cabbalistarum et Rabbinorum non christiana, sed mere platonica. Helmst. 1741. 4. (Hallenberg) Die geheime Lehre der alten Orientalen und Juden (Rost. und Leipz. 1805. 8.) S. 93 ff. 165 ff. vergl. v. Cölln's bibl. Theologie, 1ster Bd. S. 406.

Mark. 16, 15. Die Formel *βαπτίζειν εἴς τινα* hat im Allgemeinen den Sinn, durch den Ritus der Taufe einem sich verpflichten [312]). Das aber, wozu man sich gegen eine Person verpflichte, auf welche man getauft wird, muß aus dem Zusammenhange entschieden werden, weil die Verpflichtung verschieden sein kann. Aus der Taufformel, deren Aechtheit ohne Grund bezweifelt worden ist [313]), glaubte man nun folgende Sätze*) ableiten zu können: 1) Vater, Sohn und Geist müßten für sich bestehende Subjecte sein, nicht Eigenschaften oder Beschaffenheiten eines und desselben Wesens. Da es vom Vater und Sohn nicht bezweifelt werde; so müsse es auch vom Geiste gelten. Dieses fordere theils die Verbindung desselben mit zwei Subjecten, theils der Begriff der Verehrung, zu welcher die Taufe verpflichte, theils das Wort *ὄνομα*, das nicht pleonastisch stehe (s. 1 Kor. 1, 15.), sondern nach dem hebraisirenden Sprachgebrauche eine Umschreibung einer Person (denn von Sachen und

---

312) Dieser allgemeine Sinn wird nicht nur durch die Geschichte, nach welcher alle Getaufte gegen den, auf welchen sie getauft wurden, gewisse Verpflichtungen übernahmen, sondern auch durch den Sprachgebrauch bestätigt. So heißen die Juden auf Moses getauft 1 Kor. 10, 2. d. h. ihm, als Gesetzgeber und Führer, verpflichtet; so sagt Paulus, 1 Kor. 1, 13., er habe niemand auf sich getauft, d. h. niemanden sich zum Gehorsam und Glauben verpflichtet; so wird die Taufe Johannis eine Taufe *μετανοίας* d. i. *εἰς μετάνοιαν* Apost. 19, 4. genannt, d. h. eine Verpflichtung zur Besserung als Vorbereitung auf den zu erwartenden Messias.

313) Teller (Excurs. II. ad Burneti librum de fide et officiis Christianor. Halae, 1786. S. 262.) bezweifelte ihre Aechtheit, weil in andern Stellen des N. T. blos die Taufe auf Christum genannt werde. Aber der letztere Ausdruck ist nicht eine bloße Abkürzung der Taufformel, wie Storr (Dogm. S. 373 f.) vermuthet, sondern bezeichnet allein die äußerlichen Wirkungen der Taufe, nämlich den Uebertritt zum Christenthum. Bei der Einsetzung aber wird auf das Wesen dieses Ritus, nicht auf dessen Wirkung in der christl. Kirchengesellschaft gesehen. Schon Sande und Evanson griffen die Aechtheit der Stelle an. S. Eichhorns Biblioth. 6ter Bd. S. 88 ff. Vertheidigt wurde sie von van Voorst; ferner von M. J. H. Beckhaus: über die Aechtheit der sogenannten Taufformel. Offenb. 1794. 8. und (Schott) progr. vindicatur authentia sectionis postremae Marci cap. 16. v. 9—20. Ien. 1813. 4. — Sowohl die Codices, in denen sie nicht fehlt, als die ältesten Glaubensbekenntnisse, bei denen die Taufformel zu Grunde liegt, zeigen hinlänglich ihre Aechtheit.

*) Vergl. I. A. Ernesti, opusc. theol. p. 567—572.

Eigenschaften wird es nie gebraucht) mit dem Nebenbegriffe der Ehrwürdigkeit, bilde. — 2) Diese drei Subjecte müßten verschieden sein, weil jedes besonders genannt, jedes als eine besondre Person (ein eigenes ὄνομα) betrachtet werde. Der υἱὸς θεοῦ oder der λόγος und das πνεῦμα könnten also nicht dasselbe Subject sein. — 3) Diese drei aber, als die Subjecte, welche die Christen gemeinschaftlich verehren sollen, müßten auch etwas Gemeinschaftliches haben, ihrer Natur nach eng verbunden sein; nicht nur moralisch nach ihren Absichten, weil die moralische Verbindung, als eine allgemeine, die auch zwischen den Aposteln und Gott statt fand, zu einer solchen Auszeichnung nicht berechtigen könne. Auch lehre das N. Test. ausdrücklich, daß der Sohn mit dem Vater in Rücksicht seines Wesens verbunden sei; wenn nun diese beiden hier wegen ihres wesentlichen Verhältnisses neben einander stehen, so müsse ein Gleiches auch vom Geiste gelten. Dieses werde noch deutlicher dadurch, daß 4) die Namen Vater und Sohn in der Taufformel ganz ohne alle nähere Bestimmung gebraucht seien, und diese Bestimmung nur in ihrem gegenseitigen Verhältnisse zu einander gefunden werden könne. Πατήρ, so ohne allen erklärenden Beisatz, müsse sich auf υἱός beziehen. Dieses ohne allen erklärenden Beisatz könne nur durch seine Beziehung auf πατήρ verständlich werden; πατήρ und υἱός so ganz nude gesetzt, müßten ihre nähere Bestimmung in dem dritten Subject, πνεῦμα ἅγ., und in dem Verhältnisse zu demselben finden. Unter πατήρ sei zwar an Gott zu denken, aber doch in wiefern er in einem besondern Verhältnisse zum Sohn und zum heiligen Geiste stehe; denn nur in sofern könne er Vater ohne alle nähere Beziehung genannt werden. Die Juden, welche bei ihrem Uebertritt zum Christenthum getauft wurden, seien bereits zur Verehrung Gottes verpflichtet gewesen, aber nicht so, daß sie ihn als Vater eines Sohnes und verbunden mit einem heil. Geiste gedacht hätten. Unter υἱός sei zwar an Jesum zu denken, aber nur, in wiefern er in einem besondern und einzigen Verhältnisse zum Vater stehe, weßwegen er in einem einzigen Sinne schlechthin der Sohn, und Gott der Vater heisse. Πνεῦμα ἅγ. endlich, in Verbindung mit Vater und Sohn, müsse gleichfalls ein Wesen sein, das mit beiden eng verbunden sei, und in einem gleichen oder ähnlichen Verhältnisse zum Vater und Sohn stehe, wie

diese unter einander selbst. — Diese drei Namen seien also **Namen eines gewissen Verhältnisses**, das zwischen diesen drei Subjecten statt finde, einzig in seiner Art sei, und sich auf die Natur dieser drei beziehe. Das N. T. kenne also drei unter sich verschiedene Subjecte, zu deren gemeinschaftlicher Verehrung alle Christen verpflichtet werden sollen, die durch ein (nicht näher bezeichnetes aber) außerordentliches und einziges Verhältniß ihres Wesens verbunden seien, so daß sie dieses Verhältnisses wegen schlechthin Vater, Sohn und Geist genennt werden könnten[314]). Diese der kirchlichen Lehre günstigen Folgerungen aus jener einfachen Formel sind jedoch zu künstlich und zu speculativ, um zu glauben, daß sie nicht deutlicher und ausführlicher, sondern nur so unbestimmt mit jenen einfachen Worten hätten angedeutet werden sollen. Daß man in der apostolischen Zeit nicht ein genaues Glaubensbekenntniß von dem Täufling forderte, zeigen die Stellen, wo der Täufling nichts zu bekennen hatte, als den Glauben an Jesus Christus, den Messias, Apost. 2, 38. 10, 48. 19, 5. vergl. Gal. 3, 27. Röm. 6, 3. Daß zur Erlangung des ewigen Lebens bei dem Christen überhaupt nichts weiter nöthig sei, als der Glaube an Jesus Christus, als **Gottes Gesandten**, und der Glaube an den einen wahren Gott, sagt Jesus selbst aufs Bestimmteste Joh. 17, 3., wozu noch 1 Kor. 8, 6. und 1 Tim. 2, 5. zu vergleichen ist. Man ist daher auch in der Taufformel nicht genöthigt, die Ausdrücke Vater, Sohn in einem metaphysischen Sinne zu nehmen, sondern kann sie wie Joh. 17, 3. verstehen: Gott, den Vater und Schöpfer aller Dinge, und Jesus, den Christ, seinen Gesandten. Wenn nun das *πνεῦμα ἅγ.* noch be-

---

314) Die Vermuthung in **Schmidts** Biblioth. f. Kritik und Exegese des N. T. 1ster Bd. 1stes St., daß die Verpflichtung zur Verehrung des Vaters der Heiden wegen, die zur Verehrung des Sohnes (*υἱὸς θεοῦ* in der Bedeutung **Messias**) in Rücksicht der Juden, und die zur Verehrung des Geistes wegen der Johannisjünger (Apost. 19, 22.) vorgeschrieben worden sei, ist unstatthaft. Jesus sah auf alle Völker (*πάντα τὰ ἔθνη*) und gab eine allgemeine Verpflichtungsformel, bei welcher er auf die ganz unbedeutende Secte der Johannisjünger nicht sah: auch die Heiden mußten ihn für den *υἱόν* erkennen; auch die Heiden erhielten das *πνεῦμα ἅγ.* Apost. 10, 44—47. und die Apostel und die älteste Kirche tauften alle ohne Unterschied auf Vater, Sohn und Geist.

sonders genannt wird, so ist kein nöthigender Grund vorhanden, an ein metaphysisches Verhältniß desselben zu Vater und Sohn zu denken, sondern es wird des Geistes gedacht, weil seine Mittheilung bei der Taufe geschah, und das Einwirken des πνεῦμα als der Charakter der christlichen Taufe angesehen wurde, Apost. 1, 5. 10, 16. 19, 6. 1 Kor. 12, 13. vergl. 1 Kor. 12, 3. 4. 7—11. Der Sinn der Taufformel ist daher so zu fassen: taufen zur Anerkennung des wahren Gottes, und Jesu Christi als seines Gesandten, und zum Empfang des heiligen Geistes und dessen Wohlthaten.

Dasselbe gilt nun auch von einigen andern Stellen, wo wir diese drei Subjecte zusammen erwähnt finden, nämlich 1 Kor. 12, 4—6. und 2 Kor. 13, 13., aus denen wenigstens dieses erhellt, daß diese Subjecte verschieden, eng verbunden, für den Christen die drei wichtigsten Subjecte der übersinnlichen Welt, und die Urheber alles Guten sind. Auch Petrus 1 Brief 1, 2. verbindet sie, als die dreifache Quelle alles Heils der Menschen.

Daß Vater, Sohn und Geist besondere Personen sind, erhellt nicht nur aus den angeführten Stellen, sondern auch, was den Vater und Sohn betrifft, aus sehr vielen andern Stellen der heiligen Schrift; daher auch Niemand jemals an ihrer Persönlichkeit und Verschiedenheit gezweifelt hat. Nicht so aber beim heiligen Geiste. Weil das Wort πνεῦμα so vieldeutig ist, daß es oft schwer hält, seinen Sinn auszumitteln; so wollten manche auch unter πνεῦμα ἅγ. kein selbstständiges Wesen, sondern bald eine Eigenschaft, bald eine Wirkungsart Gottes, auch wohl einen subjectiven Zustand des Menschen verstehen [315].

---

315) Entwurf einer Darstellung der Begriffe, die mit dem Namen Geist Gottes im N. T. verbunden werden; in Schmidts Biblioth. 1ster Bd. 2tes St. — Koppe's fünfter Excurs zum Briefe an die Galater. Heinrichs vierter Excurs zu seinem Commentar über die Apostelgeschichte. — Penzenkuffer: neue Beiträge über Erklärung der wichtigsten bibl. Stellen, in welchen das Wort πν. ἅγ. vorkommt. Nürnb. 1796. 8. J. Fr. Des Côtes: der heil. Geist, oder das gute Princip nach neutestamentl. Begriffen. Frankf. 1797. 8. — I. F. Rehkopf: argumenta personalitatis Spirit. S. Helmst. 1777. 4. — Die Persönlichkeit des heiligen Geistes stellt auch v. Cölln in s. bibl. Theolog. 2. Thl. S. 100. in Abrede, und hält ihn blos für Personification göttlicher Kraft, ohne daß

Ob nun aber gleich πνεῦμα sehr verschiedene Bedeutung hat; so wird doch von dem πνεῦμα ἅγιον jederzeit als von einem selbstständigen Subject gesprochen, das von den Juden schon längst vor Jesu als ein selbstständiges Wesen gedacht wurde, welches in den Propheten wirke und alles moralisch Gute in dem Menschen befördere. Schon daraus folgt, daß auch im N. T. πνεῦμα ἅγ. ein besonderes Subject bezeichnen muß. Dieses zeigen auch theils die angeführten Stellen, theils 1 Kor. 12, v. 11., wo dem Geist ein freier Wille, eine Auswahl zugeschrieben wird; Joh. 14, 16 ff. 25 f. 15, 26. 16, 12—14., wo er ein παράκλητος, Lehrer und Beschützer, was nur ein selbstständiges Wesen sein kann, genannt, und von ihm versichert wird, er werde nicht seine eigenen Einfälle vortragen, sondern was er von Jesu gehört habe; er werde die Apostel an Alles, was Jesus gelehrt habe, erinnern, und überhaupt dessen Stelle einnehmen. Ueber die Stelle 1 Kor. 2, 10—12. s. §. 79.

§. 72.

Ob λόγος und υἱὸς τοῦ θεοῦ und πνεῦμα ἅγιον dasselbe Subject bezeichnen?

Doch viel wichtiger ist die Frage: ob der λόγος beim Johannes, (unter welchem man nach Joh. 1, 14. zeither ein vom πνεῦμα ἅγιον verschiednes Subject dachte, das sich mit dem Menschen Jesus bei seiner Geburt vereinigt habe, und weßwegen Christus Gott und Gottes Sohn heiße), deßgleichen ob der υἱὸς τοῦ θεοῦ im Briefe an die Hebräer nicht etwa dasselbe Subject sei, das an andern Orten πνεῦμα ἅγιον genannt wird? Denn wäre dieses der Fall, so würde die Schrift nur zwei göttliche Personen (um mit der Kirche zu reden) kennen, und der Sohn Gottes wäre dann der Mensch Christus, in wiefern das Pneuma in ihm wohnte, in ihm Mensch geworden war. Der Sinn der Taufformel müßte dann sein: taufen auf den Vater, und den mit dem Pneuma erfüllten und das Pneuma mittheilenden Sohn Gottes, Christum.

Schon längst wollte man gefunden haben, daß die ältern Kirchenväter, z. B. Justinus Martyr, den λόγος und den hei-

---

jedoch die Gründe dazu hinreichend sind. Das Ausführliche über die Bedeutungen dieses Worts s. in meinem Lexik des N. T. unter πνεῦμα.

ligen Geist für identisch genommen, oder daß sie doch wenigstens sich so ausgedrückt hätten, als ob beide Namen nur ein Subject bezeichneten [316]). Andere sehr achtbare Gelehrte aber widersprachen dieser Wahrnehmung, und nicht ohne wichtige Gründe [317]). — Den Streit hier zu erörtern würde zu weit führen. Im Allgemeinen ist nur zu bemerken, daß die Vorstellungen vom heiligen Geiste bis in die Mitte des 3ten Jahrh. sehr unbestimmt waren, daß man den Logos nicht nur ein πνεῦμα, sondern auch ein πνεῦμα τοῦ θεοῦ nannte, indem man, wie z. B. Origenes, den Logos für die vernünftige Seele Gottes hielt, daß man aber doch das πνεῦμα ἅγιον als ein vom Logos verschiedenes Wesen niederer Ordnung dachte. Wenigstens ist man berechtigt, den Ausdruck πνεῦμα τοῦ θεοῦ und den Ausdruck πνεῦμα ἅγιον bei den Kirchenvätern wohl zu unterscheiden*), und es mag daher aus ihren Vorstellungen die

---

316) Dieses bemerkten schon Grotius (bei Mark. 2, 8.), Raupach (obs. sacr. ex patrib. apost. Dec. I. obs. 3.), Schöttgen (de ἐπικλήσει ad Spir. S.). Ausführlicher suchten diese Behauptung durchzuführen Ziegler: Geschichtsentwickelung des Dogma's vom heil. Geiste. In s. theol. Abhandl. 1ster Bd. (Gött. 1791. 8) S. G. Lange, diss. in qua Iustini Martyr. apologia prima — sub examen vocatur, p. I. II. Ien. 1794. 4. und in s. Dogmengeschichte, 1ster Bd. S. 110. 244. 270. Schmidt in s. Bibliothek für Kritik und Exeges. 1ster Bd. S. 357. und S. 500 ff.

317) Dieß geschah von dem Recens. der Dissertat. von Lange im Neuen theol. Journal 1795. S. 608 ff. Münscher im Handbuche der christl. Dogmengesch. 1ster Thl. Keil: commentat. de doctoribus vet. eccles. II., besonders aber in seiner Abhandl.: ob die ältesten christl. Lehrer einen Unterschied zwischen dem Sohne und dem heil. Geist gekannt ꝛc. in Flatts Magaz. 4tes St. Vergl. De praeexistentia Iesu ac de Spiritu Sancto N. T. aliisque affinibus rebus tam religiosae quam liberae disputationes Ioannis Schulthess. Lips. 1833. 8.

*) So ist z. B. dem Origenes das πνεῦμα ἅγιον etwas vom λόγος Verschiedenes, durch den λόγος Gewordenes und darum von ihm Abhängiges, wie man aus seinem Commentar zu Joh. 1, 1. sieht. Gleichwohl aber wendet er homil. in Cant. Cant. p. 31. die Stelle 1 Kor. 2, 10 — 12. auf den Sohn Gottes an, indem er sagt: — „filius, qui ex patre procedit, et ideo scit, quae in Deo sunt, sicut spiritus hominis scit, quae in homine sunt.“ Paulus braucht aber auch 1 Kor. 2, 10 f. nicht den Ausdruck πνεῦμα ἅγιον, sondern πνεῦμα θεοῦ. Das πνεῦμα in Gott war ihm aber der λόγος. Orig. homil. in Levit. 16, 6.: „Ego audeo et dico, quia (ὅτι) anima Dei Christus est.

Meinung einiger neuern Theologen, daß der Logos beim Johannes gleichfalls nur ein andrer Name sei für das Subject, das anderwärts heil. Geist heiße [318]), keine nähere Begründung finden. Die Gründe für diese Meinung, welcher von andern Gelehrten widersprochen worden ist [319]), sind folgende:

1) Joh. 1, v. 1—32. hange genau zusammen, und habe den Zweck, Jesu göttliche Majestät daraus zu zeigen, daß sich der Logos mit ihm verbunden habe, *τὸν λόγον σάρκα γενέσθαι*. Diesen Zweck habe auch das Zeugniß des Täufers v. 32 f., der bezeugt habe, das Pneuma habe sich auf Jesum bleibend herabgelassen, was also auch nichts anders sein könne als eine Beschreibung des frühern Ausdrucks: der Logos sei Fleisch geworden. Daraus erklärt sich, warum Johannes das Wort *λόγος* nicht mehr brauche, sondern entweder *πνεῦμα*, oder *υἱὸς τοῦ θεοῦ*. Jenes nämlich sei ihm der *λόγος ἄσαρκος*, der Sohn Gottes aber der *λόγος ἔνσαρκος*, und es würde sich kein Grund angeben lassen, warum, wenn ein Unterschied zwischen *λόγος* und *πνεῦμα* sei, des erstern weiter gar nicht, und nur des letztern gedacht werde. — Dagegen ist aber zu erinnern, a) daß das Zeugniß des Täufers über Jesum ein doppeltes ist; erstlich ein negatives: er, der Täufer, sei nicht der Messias, v. 19—28. und dann ein positives: der Jesus, den er getauft

Sicut enim verbum (*λόγος*) Dei est Christus, et sapientia Dei et virtus Dei, ita et anima Dei est." So erklärt Tertullian, adv. Prax. cap. 26. den Spiritus Dei, der bei der Empfängniß Jesu die Maria überschattet habe, für den Logos; dagegen unterscheidet er cap. 30. mit der Taufformel den Sohn vom heiligen Geist, und zwar den letztern als tertium numen divinitatis et tertium nomen maiestatis; und cap. 31. sagt er: Pater, Filius et Spiritus Sanctus crediti unum Deum sistunt.

318) Schmidt in s. Bibliothek für Kritik und Exeg. 1ster Thl. 3tes St. Henke's neues Magazin, 4ter Thl. S. 125 ff., vergl. mit Horst in Henke's Museum, 1ster Thl. 1stes St. Eichhorn in s. Einleitung ins N. T. 2ter Thl. S. 158 ff., welcher *λόγος* als den hellenistischen, *πνεῦμα ἅγιον* aber als den palästinensischen Ausdruck für dasselbe schaffende, belebende und belehrende Princip erklärt. (Winzer) progr. num quid discriminis inter *τὸν λόγον*, Ioanni dictum, et *τὸ πνεῦμα* intercedat, denuo quaeritur. Lips. 1819. 4.

319) Süskind im Magaz. f. Dogmat. rc. 11tes St. S. 116 f. Wegscheiders Einleit. ins Evang. Joh. S. 124 f. Kuindl in s. comment. in libros N. T. historicos, 3ter Thl. S. 35 ff. und 153.

habe, sei der von Gott auserwählte Erlöser von der Sünde, v. 29., und diesen Satz erweitert er durch ein anderes zweifaches Zeugniß, nämlich α) daß Jesus längst vor ihm (oder nach v. 2. vorweltlich) vorhanden gewesen sei, v. 30. und β) daß ihm Gott auf sichtbare Weise den prophetischen Geist, das πνεῦμα ἅγιον gegeben habe, und zwar bleibend, d. h. der Geist sei mit seinen Gaben ganz bei ihm, ohne während der Zeit, daß er bei Jesu war, andere Menschen zu lehren, daher es auch Kap. 7, 39. heißt, es sei, so lange Jesus lebte, kein heiliger Geist (in irgend einem andern Menschen) gewesen, und Jesus habe erst nach seiner Auferstehung (Kap. 20, 22.) den Aposteln den heiligen Geist mitgetheilt. Das Zeugniß des Täufers, eigentlich ein dreifaches, kann daher nicht allein auf den Satz, τὸν λόγον σάρκα γενέσθαι v. 14., bezogen, folglich auch nicht geschlossen werden, daß das πνεῦμα v. 32. nichts sei, als der λόγος v. 14. Wäre dieses und hätte sich der λόγος mit Jesu nicht schon bei der Geburt, sondern erst bei der Taufe vereinigt, so würde sich b) nicht erklären lassen, wie Johannes v. 27. und 30. sagen könne: Jesus sei vor ihm gewesen. Dieses kann sich vielmehr nur auf v. 9—12. beziehen, also auf den Logos, der schon in der Vorzeit als Lehrer der Menschen aufgetreten, und nun in Jesu erschienen war. Ferner c) können die Ausdrücke σὰρξ ἐγένετο v. 14. und καταβαίνειν καὶ μένειν ἐπ' αὐτόν, schwerlich einerlei bezeichnen, ob dieses gleich die Vertheidiger jener Behauptung annehmen und annehmen müssen, weil, wenn sich σὰρξ ἐγένετο auf die Geburt Christi bezieht, von selbst klar ist, daß sich der Logos mit ihm als πνεῦμα ἅγιον nicht erst bei der Taufe habe verbinden können. Nun ist zwar v. 14. von der Geburt Jesu ausdrücklich nicht die Rede, aber der Ausdruck σὰρξ ἐγένετο kann doch in Wahrheit nichts Anderes bezeichnen, als: Mensch werden, in menschlicher Gestalt erscheinen, da hingegen das Herabkommen des heiligen Geistes auf einen Propheten, nirgends diesen Sinn hat, nie sagt, daß der Geist dadurch Mensch geworden sei, sondern nur: daß er in einem Menschen wirke. Auch erläutert Johannes den Ausdruck σὰρξ ἐγένετο im 1 Br. 4, 2. 3. 2 Joh. v. 6. 7. so, daß gar kein Zweifel ist, er habe an eine Menschwerdung des Logos gedacht. Dafür bürgt auch, daß der Verfasser des Briefs an die Hebräer von dem schaffenden und erhaltenden

Sohn Gottes (1, 2. 2, 10.) bestimmt sagt: er habe Fleisch und Blut angenommen, K. 2, 14. Und aus Johannis Briefen 1 Joh. 4, 2. 3. 6. Kap. 5, 4–9. erhellt, daß das Herabkommen des Geistes auf Jesum als ein Zeugniß, daß der Logos in ihm, oder daß er der Sohn Gottes sei, betrachtet werden müsse, daß also die Kraft des Johanneischen Zeugnisses Evang. 1, v. 32 f. nicht in der Versicherung des Johannes, sondern in dem Inhalte seiner Relation liegt, nämlich daß auch die sichtbare Mittheilung des Geistes bei der Taufe ein Zeugniß Gottes selbst (1 Joh. 5, 9.) sei, daß in Jesu der λόγος wohne. Dieser mußte also schon in Jesu, und etwas Anderes sein, als der von ihm zeugende Geist. Ferner sähe man d) durchaus keinen Grund ein, warum Johannes, wenn er sagen wollte, der Logos sei bei der Taufe auf Jesum gekommen, nicht λόγος aus v. 1. und besonders aus v. 14. wiederholt habe. Er wiederholte ja bei σὰρξ ἐγένετο v. 14. aus v. 1. 2. das Subject λόγος; aus welchen Gründen hätte er es v. 32 f. nicht wiederholen sollen, wenn er dasselbe sagen wollte, was er v. 14. gesagt hatte? — Endlich e) wird v. 14. 18. der λόγος der μονογενὴς υἱός des Vaters genannt, ein Prädicat, das im N. T. dem Geiste nirgends beigelegt wird. — Daß aber Johannes des λόγος nach dem σὰρξ ἐγένετο nicht weiter gedenkt, sondern nun von Jesu den Ausdruck ὁ υἱός, ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ braucht, kann nicht befremden. Das Subject, von dem er nun sprach, war nicht mehr der λόγος allein, sondern der in Christo Mensch gewordene Logos, der als solcher (v. 14.) nun Sohn Gottes hieß. Daß aber das πνεῦμα immer noch besonders erwähnt wird, ist ein Beweis, daß der Evangelist dasselbe von dem Sohne Gottes, oder dem Logos, als etwas Verschiedenes dachte.

Für jene Meinung kann man 2) anführen, daß das, was Joh. 1, 1—13. vom Logos gesagt werde, nicht nur im A. Test. dem Geiste und der Weisheit Gottes, sondern auch in den Apokryphen des A. T. der σοφία, welche mit πνεῦμα ἅγιον identisch ist, und im N. T. wenigstens zum Theile dem heil. Geiste zugeschrieben werde. Nämlich a) daß, wie Johannes sagt, der λόγος bei Gott im Anfange gewesen und durch ihn alles geschaffen sei, dieß wird Weish. 7, 22 ff. 9, 1. 2. und Prov. 8, 21 ff. auch von der σοφία gesagt, und Ps. 139, 7. (wenigstens nach der Erklärung der spätern Juden) vom

heil. Geiste, und dem Worte, wie man denn auch wohl das Schweben des Geistes auf dem Wasser Genes. 1, 2. späterhin von einem Bilden verstanden hat*). — b) was Johannes vom λόγος sagt, nämlich daß er das Licht der Welt gewesen sei (Joh. 1, v. 4. 8. 9.), und die Menschen gelehrt habe, daß er zu dem jüdischen Volke (v. 11. τὰ ἴδια, im Gegensatze gegen den κόσμος v. 9. 10.) gekommen sei, nämlich durchs Gesetz, und daß er die, welche ihn aufnehmen, zu Kindern oder Freunden Gottes mache, dieß lesen wir auch von der σοφία Weish. 7, 14. 27. 28. Kap. 10. ganz. Kap. 11, 10. 11. Sirach 24. Auch wird Joh. 3, 5—8. die neue Geburt des Menschen selbst vom heil. Geiste abgeleitet. — Allein so scheinbar dieses auch ist; so dürften doch diese Parallelen noch nicht hinreichen, um darzuthun, daß auch Johannes unter dem λόγος nur das πνεῦμα ἅγιον verstanden habe. Denn α) wäre den Verfassern des N. T. das πνεῦμα ἅγιον etwas Anderes als der prophetische Geist, wäre er ihnen auch das Alles erschaffende Princip gewesen: so ließe sich wohl erwarten, daß ihm irgendwo die Schöpfung zugeschrieben würde, was aber nicht geschieht; vielmehr wird sie im Johannes dem Logos, und Hebr. 1, 2. 2, 10., so wie die Erhaltung, dem υἱῷ τοῦ θεοῦ, dem πρωτοτόκῳ beigelegt. Diesen aber unterscheidet auch der Verfasser des Briefs an die Hebräer K. 3, 6. 7. vergl. 9, 8. 10, 20. als Sohn Gottes, und Weltschöpfer von dem heil. Geiste; β) würde sich nicht erklären lassen, warum Johannes und der Brief an die Hebräer λόγος und υἱός brauchten, wenn sie damit das πνεῦμα ἅγιον meinten, da der letztere Ausdruck so allgewöhnlich und bekannt war; γ) müßte sich auch eine Verwandtschaft der Bedeutungen zwischen λόγος und σοφία nachweisen lassen. Ob nun aber gleich λόγος im griechischen Sprachgebrauche: Vernunft, Verstand heißt; so hat es doch diese Bedeutung nirgends in der Alexandrin. Version, den Apokryphen oder dem N. T. Man hat sich zwar darauf berufen (**Keil**, comment. de doctor. II. opuscul. p. 524 sq.), daß in den chaldäischen Paraphrasen מימרא דיי, Wort Gottes, für mens, sensus Dei stehe; allein die Bedeutung: Verstand, Weisheit Gottes,

---

*) רחף nicht blos schweben, zittern, sondern auch nach dem Arab. u. Syr. t. w. θάλπειν, avium more incubare.

ist nicht mit Sicherheit zu erweisen, da die Paraphrasten diesen Ausdruck häufig als bloße Periphrase des Subjects brauchen. Auch ist d) der λόγος in der Apokalypse K. 19, 13. etwas ganz Anderes als der heilige Geist. — Ferner könnte 3) für jene Vermuthung sprechen, daß der mit Jesu vereinigte Logos, oder Sohn Gottes, in einigen Stellen auch πνεῦμα genannt wird. Dieses geschieht 1 Petr. 3, 18. 19., wo das πνεῦμα als das göttliche Princip, durch das Jesus wieder belebt worden sei, und Hebr. 9, 14., wo das πνεῦμα αἰώνιον in Christo erwähnt wird. Hier ist zwar gewiß, daß man bei πνεῦμα an das zu denken hat, was Johannes λόγος nennt; aber dieses Wesen heißt nicht πνεῦμα ἅγιον, sondern πνεῦμα, Geist, ein geistiges Wesen schlechthin, und offenbar blos deßwegen, weil man es seiner Natur nach für ein geistiges Wesen hielt *). Daß namentlich der Verfasser des Briefs an die Hebräer dieses πνεῦμα, das er auch υἱὸν τοῦ θεοῦ nennt, vom heiligen Geist unterschieden habe, zeigt das, was er K. 2, 14. von dessen Menschwerdung sagt. (Ueber 1 Petr. 1, 11. s. §. 77.). Endlich hat man 4) für jene Meinung gesagt, daß in dem Evangel. der Hebräer das πνεῦμα ἅγιον die **Mutter** Christi genannt werde, (nach dem Hebr. רוּחַ, das ein Foemininum ist)[320].

---

*) S. Erh. And. **Fromman**: disquisitio, an vox πνεῦμα in N. T. divinam Chr. naturam interdum significet. In s. opusc. Tom. I. C. Alb. **Doederlein**: progrr. I — III. de argumentis verae divinitatis Chr. ex iis Script. S. locis, ubi vox spiritus de ipso adhibita et carni opposita occurrit. Bütz. 1772. 8. C. F. **Schmid**: diss. de potestate vocabulor. σαρκός et πνεύματος de Christo dictis in N. T. subiecta. Vit. 1775. 4. **Henke's** Magaz. 1ster Bd. 3tes St. S. 459. Auch Joh. 6, 36. scheint πνεῦμα im Gegensatze des σάρξ die Sohnesnatur zu bezeichnen, wenn nämlich der Sinn ist: nicht mein irdischer Leib kann das wirken, sondern das mit mir verbundene Göttliche giebt das ewige Leben.

320) Die Stelle führt Origenes in den Ioanneis an. Ἐὰν δὲ, sagt er, προςίεταί τις τὸ καθ' Ἑβραίους εὐαγγέλιον, ἔνθα αὐτὸς ὁ σωτὴρ φησι· ἄρτι ἔλαβέ με ἡ μήτηρ μου, τὸ ἅγιον πνεῦμα ἐν μιᾷ τῶν τριχῶν μου, καὶ ἀπένεγκέ με εἰς τὸ ὄρος τὸ μέγα Θαβὼρ, ἐπαπορήσει, πῶς μήτηρ Χριστοῦ τὸ διὰ τοῦ λόγου γενόμενον πνεῦμα ἅγιον εἶναι δύναται. Vergl. Matth. 4, 1. Luk. 4, 1. — Ausführlich und lehrreich verbreitet sich hierüber eine Abhandlung von K. J. **Nitzsch**: das Theologumen vom Pneuma Hagion als der Mutter des Christs, die das erste Stück seiner theologischen Studien (Leipz. 1816. 8.) füllt.

Man könnte glauben, der heilige Geist werde die Mutter Christi genannt, weil nach Lukas 1, 35. Jesus als ein vom heiligen Geiste erschaffener Mensch dargestellt wird, der wegen dieser Erzeugung Sohn Gottes genannt werden müsse[321]). Aber abgesehen davon, daß die Stelle des Lukas nicht sagt, daß sich der heilige Geist, wie der Johanneische Logos, mit dem Menschen Jesu bei seiner Geburt vereinigt, sondern nur, daß er den Menschen Jesus erzeugt habe; so bezieht sich auch jene Mutterschaft des heiligen Geistes auf etwas Anderes, nämlich darauf, daß man die bei der Taufe vom Himmel ertönenden Worte: du bist mein lieber Sohn ꝛc. nicht als Worte Gottes, sondern als einen Ausspruch des heil. Geistes betrachtete. Dieses zeigt eine Stelle des Hieronymus[322]), und wenn im N. T. 2 Petr. 1, 17. die Stimme: du bist mein Sohn ꝛc. der δόξα τοῦ θεοῦ zugeschrieben wird; so scheint auch da das πνεῦμα gemeint zu sein, da diese Stimme v. 19. ein προφητικὸς λόγος genannt wird[323]). Hierdurch wird noch glaublicher, daß, wie schon bemerkt worden ist, Joh. 1, 32 f. das Zeugniß nicht sowohl in der Versicherung des Täufers, als in dem herabkommenden Geiste selbst zu suchen ist, und daß sich auch das Zeugniß des Geistes 1 Joh. 5, 7. 8. auf jene Worte: dieß ist mein lieber Sohn ꝛc. bezieht.

Nach diesem allen ist also nicht anzunehmen, daß λόγος und υἱὸς τοῦ θεοῦ mit πνεῦμα ἅγιον dasselbe Subject bezeichnen. Der Logos ist zwar auch ein πνεῦμα, ein geistiges We-

---

321) Justin. Martyr, apol. 2., Tertull. adv. Iud. c. 13. et adv. Prax. c. 26., Ambrosius zu Röm. 1, 4. verstanden hier unter πνεῦμα die göttliche Natur Christi. So auch unter den Neuern Coccejus.

322) Hieronymus zu Jes. 11. bemerkt, daß das Evangelium der Hebräer bei der Taufe Jesu die Worte habe: „factum est autem, cum adscendisset dominus de aqua, descendit fons omnis Spiritus S. et requievit super eum et dixit ei: fili mi, in omnibus prophetis exspectabam te, ut venires et requiescerem super te.“ S. Nitzsch a. a. O. S. 5.

323) Eine ganz ähnliche Stelle findet sich, aber von der Stimme bei der Taufe, im Testamente der zwölf Patriarchen (Fabricii cod. pseudep. V. T. p. 586.), wo es heißt: οἱ οὐρανοὶ ἀνοιγήσονται, καὶ ἐκ τοῦ ναοῦ τῆς δόξης ἥξει ἐπ' αὐτὸν ἁγίασμα μετὰ φωνῆς πατρικῆς, ὡς ἀπὸ Ἀβραὰμ πατρὸς Ἰσαάκ. Καὶ δόξα ὑψίστου ἐπ' αὐτὸν ῥηθήσεται, καὶ πνεῦμα συνέσεως καὶ ἁγιασμοῦ καταπαύσει ἐπ' αὐτὸν ἐν τῷ ὕδατι.

sen, aber doch etwas Anderes als der heilige Geist. Jener ist Weltschöpfer, dieser nicht; jener ist Sohn Gottes, Erstgeborner vor Erschaffung der Welt, dieser nicht; jener wurde in Christo Mensch, und gab Christo eine göttliche Würde und Macht; dieser theilte ihm alle seine Gaben mit, mit denen er Propheten Gottes auszurüsten pflegt.

§. 73.
Vom Vater und seiner Göttlichkeit.

Daß die Gottheit überhaupt, außer dem Verhältnisse zum Sohne und Geiste, oft Vater der Israeliten Jer. 3, 19. Jes. 63, 16. Deut. 32, 6. Mal. 1, 6. und der Christen 1 Kor. 8, 6. Eph. 4, 6. 1 Petr. 1, 17., so wie aller Menschen Matth. 6, 9. 23, 9. Joh. 4, 21 f. Eph. 3, 13. genannt wird, kommt hier nicht in Betrachtung. — Er heißt aber auch Vater im Verhältnisse zu einem Sohne, und weil er diesen erzeugt hat (Joh. 1, 18. Hebr. 1, 5.), also in persönlichem Sinne. Vergl. Luk. 2, 49. Joh. 8, 42. 16, 27. Röm. 15, 6. Eph. 3, 14. — Daß aber der Vater im Verhältnisse zum Sohne, Gott genannt werde, zeigen Joh. 1, 18. 5, 18. 6, 44—46. Joh. 17. ganz, Kap. 20, 17. Luk. 10, 21. 22. Matth. 28, 18—20. 2 Kor. 13, 13. 1 Petr. 1, 2. Offenb. 1, 6.

§. 74.
Der Sohn Gottes und seine Göttlichkeit, und zwar 1) nach den drei ersten Evangelien.

Der Ausdruck υἱός τινος steht im N. T. in sehr verschiedenem Sinne*); υἱὸς θεοῦ aber heißt im N. T. namentlich ein von Gott Erschaffener, Luk. 3, 38.; ein von Gott als Sohn Gehaltener, Geliebter, daher sowohl die Israeliten (Röm. 9, 26. 2 Kor. 6, 18.) als auch die Christen und wahren Verehrer Gottes überhaupt diesen Namen führen (Matth. 5, 9. 45. Luk. 6, 35. 20, 36. Röm. 8, 14. 19. 1 Kor. 6, 18. Gal. 3, 26. 4, 6. 7. Hebr. 12, 6—8. Apost. 21, 7.).

Im N. Test. aber wird Jesus insbesondere der Sohn Got-

---

*) Das Ausführlichere hierüber s. in dem Artikel Υἱός in meinem Lexikon des N. T.

tes, oder schlechthin der Sohn genannt, und zwar um ein *dreifaches* Verhältniß zum Vater auszudrücken: 1) ein Amtsverhältniß, wo Sohn Gottes mit *Messias* gleichbedeutend ist, Matth. 16, 16. vergl. mit Luk. 9, 20. Matth. 26, 63. 27, 40. vergl. mit Luk. 23, 35. Joh. 1, 50. 2, 47. 20, 31. Luk. 4, 41. 22, 67—70. und öfters, hergeleitet aus Ps. 2, 7. 2 Sam. 7, 14. Ps. 89, 28., wo der König Israels ein Sohn Gottes genannt, und dieser Ausdruck also im *theokratischen* Sinne genommen ist, in welchem man ihn auf den Messias übertrug; 2) ein physisches, von Jesu als Menschen, weil er ohne Zuthun eines Mannes im Schooße der Maria von Gott erschaffen war, Luk. 1, 35. Da nämlich die Frage der Maria v. 34. alle männliche Mitwirkung bei der Entstehung Jesu ausschließt; so kann man die Antwort v. 35. nicht anders verstehen, als daß das *πνεῦμα ἅγιον* statt eines Mannes die Entstehung des Kindes bewirken werde*). Denn der Engel will erklären, wie Maria ohne Mann schwanger werden könne. Wenn nun daraus gefolgert wird (*διὸ καὶ*), daß der Geborne ein *υἱὸς θεοῦ* sei; so steht dieser Ausdruck hier, wie Luk. 3, 38., im physischen, aber nicht im dogmatischen Sinne. — 3) In *metaphysischem* Sinne aber, daß er ein Wesen bezeichnet, das seiner göttlichen Natur wegen, und weil es ein Abglanz der göttlichen Vollkommenheiten und vor der Schöpfung aus Gott als Hypostase hervorgegangen ist, den Namen Sohn Gottes führt, findet sich dieser Ausdruck in den Apokryphen des A. Test. von der *σοφία* und bei Philo vom Logos, deßgleichen bei den Rabbinen[324]), und eben so finden wir ihn auch bei

---

*) *Paulus* in seinen Comment. meint zwar, die Antwort des Engels schließe die männliche Mitwirkung nicht aus, indem die Rabbinen geglaubt hätten, daß bei einem reinen Beischlafe der heil. Geist herbeigezogen werde, und die so Gezeugten Söhne Gottes genannt werden könnten. Aber dann müßte *ἄνδρα γινώσκειν* nur vom sündlichen Beischlaf gebraucht werden, da es doch vom reinen, ehelichen höchst gewöhnlich ist. Zu bemerken aber ist, daß nur Lukas allein diese Entstehung des Menschen Jesu kennt nur bei ihm dieser Sinn des Ausdrucks „Sohn Gottes" gefunden wird, und daß es befremdend scheinen kann, wie er, wenn er ein aramäisches Original vor sich hatte, die רוּחָ, die weiblichen Geschlechts ist, an die Stelle des Mannes setzen konnte. Die jüdische Theologie weiß nichts davon, daß der Messias ein unmittelbar von Gott Gezeugter sein sollte.

324) S. die biblischen Theologien von Ammon, de Wette, Kaiser und

den ältesten Kirchenvätern und in den ältesten Apokryphen des N. T.[325]). Auch im N. T. heißt Sohn Gottes nicht blos Messias, Gottgeliebter, sondern es ist auch nomen naturae. In einigen Büchern des N. Test. finden wir nämlich den Ausdruck Sohn Gottes in solchem Sinne gebraucht, daß dadurch ein Wesen höherer, göttlicher Natur verstanden wird, das nicht allein seiner intellectuellen und moralischen Natur nach ein Abglanz des Bildes Gottes sei, sondern das selbst göttlicher Natur, vor Anfang der Dinge bei Gott gewesen sei, durch welches Gott auch die Welt geschaffen habe[326]). Um jedoch zu einem sichern Resultat zu gelangen, ist es erforderlich, die Verfasser des N. Test. einzeln darüber zu hören.

Was nun 1) die ersten Evangelien betrifft, so heißt in ihnen der Ausdruck Sohn Gottes in der Regel Messias; doch ist es möglich, daß er Matth. 11, 25—27. Luk. 10, 21. 22.

---

v. Cölln. Stahl: über Philo's Lehrbegriff, in Eichhorns Bibl. 4ter Bd. S. 771 ff. Keils commentatt. de doctoribus veteris eccles. comm. 2. Vergleiche meine Dogmatik der Apokryphen, S. 194 ff.

325) z. B. im Evang. Nicodemi (Birch, auctar. Cod. apocr. N. T. Havn. 1804. p. 115.), wo Satan sagt, Jesus habe sich zwar einen Sohn Gottes genannt, er sei aber bloßer Mensch gewesen (ὀνομάζων ἑαυτὸν υἱὸν θεοῦ, οὗτος δὲ ὢν ἄνθρωπος). Hier muß vi oppositionis Sohn Gottes auf eine göttliche Natur in Jesu bezogen werden.

326) Aeltere Schriften, in denen der Beweis für die Gottheit Christi geführt ist: D. Witby: tract. de vera Christi deitate. Oxon. 1691. H. Venema: de divinitate Iesu Chr. Leovard. 1755. Danov: locorum quorundam script. S. divinitatem Chr. probantium explanatio. Ien. 1779. 8. — Neuere: J. S. Semler: Vorbereitung auf die Königl. Großbritt. Preisfrage von der Gottheit Christi. Halle, 1787. 8. Eiusd. diss. carmina quaedam apostolica, quibus demonstratur, servatorem nostrum Iesum Christ. esse verum Deum et verum hominem. Hal. 1772. 4. G. F. Seiler: über die Gottheit Christi, für Gläubige und Zweifler. Leipzig, 1775. 8. — I. F. Flatt: commentatio, in qua symbolic. eccles. nostrae de deitate Christi sententia probatur et vindicatur. Gött. 1788. 8. (ist vorzüglich). A. G. Uhle: de Iesu Christo vere filio Dei commentatio theol. Hannov. 1793. 8. Ueber diejenigen Stellen des N. T., die die Person Jesu Christi betreffen, (eine Uebersetz. einer Preisschrift von D. van der Wynpresse. Helmst. 1794. gr. 8.) J. L. Ewald: über die Größe Jesu und ihren Einfluß in seine Sittenlehre. Hannov. 1798. (Fortsetzung 1799.) — Abhandlung von dem Einfluß des Glaubens an die Gottheit Jesu auf das prakt. Christenthum. Glogau, 1798. 8.

nomen naturae ist. Denn es scheint aus dem gegenseitigen Verhältnisse des Vaters und Sohnes (eben so wie Joh. 1, 18.) gefolgert zu werden, daß Niemand die Natur und Rathschlüsse des Vaters kenne als der Sohn, und Niemand das Wesen und die Bestimmung des Sohnes als der Vater. Weil also Jesus der Sohn des Vaters ist, kennt er diesen; und weil Gott der Vater Jesu ist, kennt er ihn. Indessen läßt sich die Stelle auch ohne Zwang erklären, wenn man *υἱός* hier für Messias, den größten Propheten, nimmt. Dieser nämlich kann allein die richtige Kenntniß vom Vater mittheilen, weil sich ihm der Vater geoffenbart, und ihn gesendet hat. Und zu dieser Auffassung ist man um so mehr veranlaßt, da Sohn Gottes sonst nirgends in den drei Evangelien in einem andern als dem theokratischen Sinne vorkommt, die Stelle Luk. 1, 35. ausgenommen, wo es aber in einem Sinne steht, in welchem es sonst von Jesu nirgends im N. Test. vorkommt. Je näher hier dem Lukas die Johanneisch-Paulinische Vorstellung liegen mußte, desto weniger kann man Kap. 10, 21. 22. diese Vorstellung dem Lukas beimessen. Nur in dem Ausdruck *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου*, den auch die synoptischen Evangelien Jesu sehr oft in den Mund legen, liegt eine Hindeutung darauf, daß sie Jesum als den Messias für ein höheres Wesen hielten als einen gewöhnlichen Menschen, wiewohl die synoptischen Evangelien nichts hinzusetzen (was bei Johannes geschieht), um diesen Ausdruck über die Sphäre des Messiasbegriffs hinauszuheben. — Uebrigens aber werden weder göttliche Namen, noch göttliche Eigenschaften dem Sohne in den drei ersten Evangelien beigelegt; denn die Formel *ἐδόθη μοι πᾶσα ἐξουσία* Matth. 28, 18. vergl. Matth. 11, 27. Luk. 10, 22. schreibt Jesu keine Allmacht zu, indem theils der Begriff des Uebertragens (*ἐδόθη*) dem Begriff von Allmacht, welche wesentlich sein muß, widerstreitet, theils *ἐξουσία* nach dem Zusammenhange auf die Vollmacht, die Jesus als Messias erhalten hatte, die Menschen in diesem und dem zukünftigen Leben zu richten und zu beseligen, zu beziehen ist. Auch die Auferweckung der Todten und das Halten des Weltgerichts wird Jesu in den drei Evangelien zwar zugeschrieben, aber es folgt daraus weder Allmacht noch Allwissenheit. Vielmehr sind dieses Geschäfte des Menschen Messias, und wurden von den Juden dem Messias allgemein zu-

geschrieben, ohne daraus Allmacht und Allwissenheit zu folgern. Vielmehr wird auch den Aposteln Matth. 19, 28. das Gerichthalten über die 12 Stämme Israel, und 1 Kor. 6, 2. den Heiligen das Richten der Welt zugeschrieben.

Doch hat man behauptet, daß Jesus Luk. 1, 16. 17. *κύριος ὁ θεός* genennt werde; ein Ausdruck, der nach dem hebr. יְהוָֹה אֱלֹהִים den wahrhaftigen Gott bezeichnet. Es wird nämlich v. 16. ein *κύριος ὁ θεός* genannt, zu welchem Johannes, der Täufer, viele Juden bekehren werde. Dieser *κύριος ὁ θεός* sei nun Jesus, weil 1) Johannes die Juden nicht zu Gott (dem Vater), den sie bereits verehrten, sondern zur Anerkennung Jesu als des Messias führen sollte, und wirklich führte; 2) weil in den Worten v. 17. *αὐτὸς* (Johannes) *προελεύσεται ἐνώπιον αὐτοῦ ἐν πνεύματι κ. δ. Ἠλίου*, das Relativum *αὐτοῦ* der grammatikalischen Construction nach auf *κύριος ὁ θεός*, aber dem Sinne nach auf Jesum bezogen werden müsse, weil Johannes nicht vor Gott, sondern vor Jesu vorhergehen sollte. Da die Juden dem Elias dieses Heroldamt zuschrieben, so müsse auch das Vorhergehen des Johannes, in wiefern er der Elias sein soll, auf den Messias, folglich *αὐτοῦ* auf Jesum bezogen werden. Hieraus folge, daß der Engel unter *κύριος ὁ θεός* den Messias gedacht, und ihn mit dem Namen des wahren Gottes belegt, also gleich bei dessen Geburt angedeutet habe, daß Gott, oder eine göttliche Person, im Menschen Jesu erscheinen werde. — Doch diese Stelle beweiset gar nichts. Denn erstlich wird *κύριος ὁ θεὸς αὐτῶν* (nämlich der Israeliten) nur allein von Jehovah gesagt, und kann daher auch hier nur allein von ihm gesagt sein; zweitens ist das *ἐπιστρέφειν* hier von der neuen Richtung der Gemüther auf Gott und die Theokratie, und von der sittlichen Besserung des Volks gesagt, welche die Juden zur Zeit des Messias erwarteten, was der Evangelist selbst, v. 17., durch *λαὸν κατεσκευασμένον* anzeigt; und endlich drittens steht *αὐτός* in der Formel *ἐνώπιον αὐτοῦ* so wie es auch oft anderwärts steht, nämlich daß es sich gar nicht auf ein im Vorhergehenden genanntes Subject, sondern auf ein dem Sinne nach hinzuzudenkendes Subject, hier den Messias, bezieht, und also *προελ. ἐνώπ. αὐτοῦ* nicht auf *κύριον τὸν θεόν* zurückzubeziehen ist. (Ueber *αὐτός* s. das Lexikon, und Winers Grammat. des N. T. S. 140.).

§. 75.

Die Göttlichkeit des Sohnes, 2) nach Johannes.

Johannes stellt den Sohn Gottes als ein Wesen dar, das diesen Namen ausschließend führe, weil es göttlicher Natur sei; als ein Wesen, das vom Himmel gekommen, als Mensch geboren worden sei, vor seiner Menschwerdung und vor der Schöpfung bei Gott existirt und die Welt erschaffen habe, das mit Gott aufs innigste verbunden, wie derselbe zu verehren, und göttlicher Natur, — ein Gott sei. Dieses ist die Hauptsumme der Johanneischen Lehre [327]).

Der Ausdruck Sohn Gottes heißt zwar bei ihm in den Stellen, wo Juden redend eingeführt werden, auch bisweilen blos Messias, aber in der Regel, und besonders wo Jesus selbst spricht, ist es Name der Natur. Denn 1) braucht Johannes *υἱὸς θεοῦ* oder *υἱοὶ θεοῦ* niemals in seinen Schriften von Menschen, oder im moralischen Sinne; nie heißen die Christen *υἱοί*, sondern stets *τέκνα θεοῦ*, und niemand außer Jesus erhält dieses Prädicat. Dieses gilt auch von der Apokalypse, wo sich nur in einer einzigen Stelle K. 21, 7. die Formel findet *ἔσται μοι ὁ υἱός*, d. i. er soll mir Sohn heißen, Sohn genannt werden (Vergl. Offenb. 6, 8. 8, 11. Joh. 13, 13.). Hieraus sieht man, daß *υἱὸς θεοῦ* beim Johannes einen dogmatischen Sinn hat; weßwegen er keinen Menschen damit belegt. Welches aber dieser dogmatische Sinn sei, ergiebt sich 2) aus dem Epitheton, das dieser Apostel mit *υἱός* verbindet, nämlich *μονογενής*, und aus einigen Stellen. Das Prädicat *μονογενής* legt nur Johannes, sonst aber kein neutestamentlicher Schriftsteller dem Sohne Gottes bei, und es ist im dogmatischen Sinne zu nehmen, wenn man auch nicht behaupten will, daß Johan-

---

327) Ueber Johannes im Allgem. s. C. A. H. Tittmann: meletemata sacra in Evang. Ioannis. Mel. I — VI. Viteb. 1786 — 88. 4. und wiedergedr. in s. opp. theol. Lips. 1803. gr. 8., auch 1816. zu Leipz. besonders und vermehrt erschienen. Dess. progr. Iesus, Deus et Servator Evang. Ioannis demonstratur. Viteb. 1778. 4. auch in s. opusc. theol. — G. C. Storr: über den Zweck der evangelischen Geschichte und der Briefe Johannis. Tübing. 1786. 8. Ziegler in Gablers neust. theol. Journ. 1ster Bd. (1802.) — J. E. C. Schmidt's Biblioth. für Kritik und Exeges. des N. T. 1ster Bd. 1stes und 3tes St. Rußwurm in Augusti's neuen theolog. Blätt. 3ter Bd. 3tes St.

nes auf die Gnostiker, welche zwischen dem λόγος und dem μονογενής einen Unterschied gemacht haben sollen, Rücksicht genommen habe. Es ist ein Kunstausdruck, der nicht ἀγαπητός heißt, sondern μόνος γεννώμενος, einzig geborner, einzig gezeugter. Johannes nennt den Logos, wegen seiner göttlichen Natur, Sohn Gottes; folglich muß auch in μονογενής der Begriff liegen: der allein von Gott Gezeugte; der, dem Gott schon vor dem Anfang aller Dinge (ἐν ἀρχῇ Joh. 1, 1.) göttliches Wesen mittheilte[328]). Bei Johannes nämlich ist Sohn Gottes ein Wesen, das diesen Namen deßwegen ausschließend führt, weil es göttlicher Natur ist; denn er nennt Jesum Sohn Gottes, in wiefern dieser nicht bloßer Mensch, sondern zugleich Logos war. Nachdem er nämlich Kap. 1, 1. den λόγος als vor der Schöpfung bei Gott existirend, und als schaffenden Gott dargestellt hat; so lehrt er, der Logos sei σάρξ geworden v. 14., d. i. als Mensch geboren worden, habe ein menschliches Wesen zu seiner σκηνή s. σκῆνος (vergl. B. d. Weish. 9, 15. 2 Kor. 5, 1. 4.) erwählt, und sei nun von uns gesehen, mit menschlichen Augen gesehen worden (denn als göttlicher Logos war er unsichtbar), und zwar in der δόξᾳ ὡς μονογενοῦς παρὰ πατρός, in der Majestät als einzig Gezeugter vom Vater. Jesus heißt also Sohn Gottes, weil in ihm der göttliche Logos wohnte (ἐσκήνωσεν), der λόγος μονογενὴς παρὰ θεοῦ, und dieser ist es eigentlich, der nun, als in dem Menschen Jesu wohnend, im Verfolg des Evangeliums υἱὸς θεοῦ heißt. Denn daß υἱός nicht der Mensch Jesus ist, zeigt K. 1, 18., wo nicht von dem Menschen Jesus, sondern von dem mit Jesu verbundenen Logos gesagt sein kann, daß er Gott gesehen habe, und im Schooße des Vaters gewesen sei; weil

328) Ritter (biblische Philosopheme über Jesum den eingebornen Sohn Gottes, in Henke's Museum, 3ter Bd. 2tes St. S. 285.) erklärt μονογενής für gleichbedeutend mit πρωτότοκος und κληρονόμος, also: der Erstgeborne, der als solcher Erbe und Herr sei. Er beruft sich auf Hebr. 11, 17. und die Worte des Targum. Hierosol. bei Genes. 3, 22., wo es heißt: et dixit verbum domini Dei, ecce homo, quem creavi, unigenitus est in mundo meo, sicut ego unigenitus sum in coelis excelsis." Doch hier dürfte wohl der Sprachgebrauch des Philo, und überhaupt die Lehre von λόγος und σοφία und deren Hervorgehen aus Gott entscheidender sein.

nur dieser ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεόν war, V. 1. Dasselbe liegt auch in Kap. 6, 46. — Ferner erzählt Johannes K. 5, 18. 10, 30. 33—36., die Juden hätten die Versicherung Jesu, daß er der Sohn Gottes sei, als Gotteslästerung angesehen, weil er sich dadurch Gotte gleich stelle; und Jesus mißbilligte, läugnete es nicht, sondern suchte das ihnen Anstößige in der letztern Stelle durch die Hinweisung zu mildern, daß ja auch die Engel im A. T. den Namen אֱלֹהִים erhielten, folglich er als der göttliche Logos diesen Namen mit mehrerem Rechte führen könne, und in der erstern Stelle läugnet er es wenigstens nicht, was die Juden ihm Schuld gegeben hatten, nämlich, daß er sich Gotte gleich mache, sondern er fügt v. 19—26. manches bei, um sich deßhalb zu rechtfertigen, nämlich daß Kap. 5, 19. sein Wille jederzeit mit dem Willen Gottes übereinstimme, daß es ihm moralisch unmöglich sei, etwas Anderes zu thun; daß er dieselbe Gewalt habe, wie der Vater V. 21. und 22., und daher V. 26. er eben so wie der Vater verehrt werden müsse. Eine Gleichheit des Wesens mit dem Vater liegt aber übrigens in dieser Stelle nicht, indem sich vielmehr Jesus hier durchaus als abhängig vom Vater darstellt. Er sagt ausdrücklich v. 19., der Sohn könne nichts thun ἀφ' ἑαυτοῦ aus eigener Macht, nach eigenem Gutdünken, sondern er ahme nur den Vater nach; der Vater unterrichte und lehre ihn, v. 20., und der Sohn habe die Gewalt zu richten als eine vom Vater übertragene (τὴν κρίσιν δέδωκε τῷ υἱῷ v. 22.). Und auch die Verehrung, welche der Sohn deßhalb (v. 23.) anspricht, wird ihm hier nicht als seiner göttlichen Natur gebührend beigelegt, sondern deßhalb, weil ihm alle Herrschaft (κρίσις) übertragen sei, daher auch der Sohn (v. 23.) als zu verehrendes Subject der vom Vater „Gesendete" genennt wird [329]).

Auf den in Jesu wohnenden göttlichen Logos bezieht es sich nun auch, wenn er sagt, er habe schon vor der Schö-

---

329) Das ἴσον τῷ θεῷ leidet im Munde der Juden die Erklärung: mit Gott gleiches Wesens sein, auf keine Weise, da dieß dem monotheistischen Princip ganz widersprechen würde. Vielmehr bezeichnet die Formel nur: sich Gott an Würde gleich machen, sich in seinen Gedanken zu der Würde eines Untergotts erheben. Die Vertheidigung Jesu geht daher auch nicht dahin, daß er gleiches Wesens mit dem Vater sei, sondern darauf, daß er die höchste Würde über Alles vom Vater empfangen habe.

pfung existirt, und eine δόξαν, eine Majestät bei Gott gehabt Joh. 17, 5. vergl. 8, 58. Man hat zwar gemeint (Schott, Briefe über Religion und christlichen Offenbarungsglauben, S. 129 f.), das, was Jesus hier von seinem vorweltlichen Sein sagt, aus der jüdischen Meinung von der Präexistenz menschlicher Seelen erklären zu können. Da jedoch Johannes (Kap. 1, 1—14.) die Ansicht bestimmt ausspricht, daß der göttliche Logos in Jesu Mensch geworden sei; so ist klar, daß die δόξα, welche sich hier Jesus beilegt, auf den Logos zu beziehen ist, und nicht eine maiestas muneris bezeichnet, weil sich vor der Schöpfung kein Geschäft, kein Amt des Sohnes denken läßt, sondern die Würde des Logos *). Jesus nämlich zeigte als Mensch seine göttliche Würde nicht; es war den Menschen noch verborgen, daß auch er Gott gleich sei an Macht und Herrschaft. Durch die Vollführung des göttlichen Rathschlusses, weßwegen er in die Welt gekommen war, endigte sich seine ἐνσάρκωσις, und er erhielt nun von Gott die δόξαν oder vielmehr deren freien Gebrauch zurück, und wurde insbesondre Herr und Richter der Menschen. In wiefern er seine Apostel an der Regierung der christlichen Kirche wollte Antheil nehmen lassen, konnte er V. 22. sagen, daß er ihnen diese δόξαν ertheilen werde, d. h. nicht seine Sohns-Natur, sondern Antheil an der Sohns-Gewalt. Vergl. überhaupt Joh. 1, 1—3.

Es wird daher vom Sohne gesagt, es komme ihm eine himmlische Natur zu; er sei vom Himmel gekommen, Joh. 3, 13. 6, 62. vergl. 32—35. 41. 50. 51. 13, 3. 16, 28.

Ferner sagt Johannes, daß durch den Logos, der in Jesu Mensch geworden sei, die Welt geschaffen sei, und daß ihm der Name θεός gebühre, Joh. 1, 1—3. vergl. V. 10. Was λόγος in dieser berühmten Stelle eigentlich heiße, und in welchem Sinne Johannes das Wesen, von dem er spricht, λόγος genannt habe, darüber sind die Meinungen der Gelehrten äußerst getheilt [330]). Personificirte Weisheit kann λό-

*) Εἶχον kann nicht heißen destinatione habebam, wie die Socinianer wollen; denn das παρά σοι, apud te versatus, stehet entgegen, welches nicht übersetzt werden kann: quando apud te ero. Gabler (in s. neuest. theol. Journ. 2ter Bd. (1799.) S. 179. ff.) übersetzt δόξα: honores (Belohnungen), quos mihi decrevisti.

330) Ueber den Logos und Joh. 1, 1—3. s. C. F. Ammon:

γος nicht bedeuten; denn in keiner einzigen Stelle des A. oder N. T. oder der Apokryphen heißt λόγος **Vernunft**, oder ist mit σοφία gleichbedeutend. Eher könnte man glauben, Johannes habe λόγος in der Bedeutung **Wort**, aus Gott hervorgegangenes Wort, genommen, da die Juden zu Jesu Zeiten von einem aus Gott hervorgegangenen und substantiellen Wesen, dem Wort, sprachen. Wahrscheinlicher aber folgte Johannes dem Sprachgebrauche der Alexandriner, nach denen λόγος die göttliche Vernunft, die σοφία Gottes, ist, und verband zugleich als Palästinenser auch den aramäischen Begriff des Wortes, des lehrenden Wortes Gottes. Doch der Sinn sei welcher er wolle, so sind doch folgende Sätze nach Johannes unläugbar: 1) der λόγος ist kein abstractum, kein Verhältniß Gottes, sondern ein concretum intelligens. Denn a) ließe sich kein Grund denken, warum der Apostel so nachdrücklich versichert, daß z. B. die göttliche Weisheit oder Schöpferkraft Gotte schon vor der Schö-

---

progr. de prologi Ioh. Ev. fontibus et sensu. In s. opusc. theol. Gott. 1803. **Paulus**, Memorabilien 1stes St. und 8tes St. **Keil**, commentatt. de doctoribus vet. eccles. culpa corruptae etc. Comment. 2. p. 70 sqq. **Süskind** in Flatts Magaz. 10tes St. **Horst** in Henke's Museum für Religion, 1ster Bd. 1stes St. **Schmidt** in s. Bibliothek für Kritik und Exeg. des N. T. rc. 1ster Bd. 1stes und 3tes St. 2ter Bd. S. 463 ff. **Hezels** Schriftforscher, 2ter Bd. 3tes St. **Ziegler** in Gablers neuest. theol. Journ. 1ster Bd. 1802. **Rußwurm** in Augusti's neu. theol. Blätt. 3ter Bd. 3tes St. **C. F. C. Oertel**: Christologie. 1792., vergl. mit der Recens. im neuen theol. Journ. 1793. 1ster Bd. S. 38 ff. und dasselbe Journ. 2ter Bd. S. 463 ff. 6ter Bd. 6tes St. S. 608 ff. **Cannabich** in Augusti's theol. Monatsschr. 1801. 1stes Hft. und 5tes Hft. **H. Ch. Ballenstädt**: Philo und Johannes. Braunschw. 1802. 8. **Ders.** Philo und Johannes, oder fortgesetzte Anwendung rc. Gött. 1812. **Ders.** das Messiasreich als Dichtung und als Grundlage des ewigen Reichs der Wahrheit. Dritte Fortsetzung der Untersuchungen über Philo und Johann. Gött. 1812. 8. — Vergl. die Note 318. angeführten Schriften. **Süskind** in Flatts Magaz. f. Dogmat. 10tes St. S. 1—91. **Heinrichs** in s. Beiträgen zur Beförderung der theol. Wissenschaften, 1ster Bd. 2tes St. — Exegetisch-theologische Forschungen von Joh. **Schultheß**, 3ter Bd. 2tes St. „der neutestamentliche Logos." Zürich, 1824. 8. **W. Bäumlein**: Versuch die Bedeutung des Johanneischen Logos aus den Religionssystemen des Orients zu entwickeln. Tübing. 1828. 8. **C. G. L. Grossmann**: quaestiones Philoneae. Lips. 1829. 4. **Aug. Gfrörer**, kritische Geschichte des Urchristenthums, 1ste u. 2te Abth. Stuttg. 1831. 8.

pfung zugekommen sei, da sich dieses von selbst verstand; b) würden die Worte ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεὸν, καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος, eine ekelhafte Tautologie enthalten. Versteht man aber die göttliche Lehre unter Logos; so ist die Stelle ganz unverständlich, und die Schreibart des Apostels — gelinde gesagt — sehr verkehrt (s. **Flatt**, de deitate Christi p. 25 sqq.); c) fordert dieses V. 14., da man von keinem göttlichen Attribut sagen kann, es sei σάρξ geworden. 2) Der λόγος ist vom Vater verschieden; denn V. 14. und 18. wird er dem Vater ausdrücklich entgegengesetzt. 3) Der λόγος ist schon vor Anbeginn der Welt, also von Ewigkeit, bei Gott gewesen und mit Gott innig verbunden; ἦν πρὸς τὸν θεόν. — V. 18. ὢν (pro ὁ ἦν) εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρός. Denn ἀρχῇ V. 1. bezieht sich nicht auf den Anfang des Christenthums, sondern auf den Anfang der Welt, s. V. 3. Genes. 1, 1. 4) Dieser λόγος ist θεός, ist dem Vater, als Sohn, der Würde nach so gleich, daß er θεός genannt werden kann; V. 1. καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος. Ὁ λόγος ist das Subject und θεός das Prädicat; denn a) ist in der ganzen Stelle λόγος das Subject; b) müßte der Artikel vor θεός stehen, und vor λόγος fehlen; es müßte heißen καὶ ὁ θεὸς ἦν λόγος *). In dieser Stelle wird also der Sohn Gottes, oder der λόγος, unwidersprechlich Gott genannt **). Doch bezeichnet vielleicht θεός ohne Artikel ein geringeres Wesen, als den wahren Gott (ὁ θεός), und folgte vielleicht der Apostel hier dem Sprachgebrauche Philo's, der einen Unterschied macht zwischen ὁ θεός und θεός [331])? Obgleich der Unterschied, den

*) Die Vermuthung **Bahrdts**, daß V. 1—3. unächt seien, ist blos aus der Luft gegriffen, und eben so grundlos ist die gewaltsame Veränderung, welche der Socinianer **Crell** vorschlug, θεοῦ ἦν, statt θεὸς ἦν zu lesen. Auch kann man hinter ἦν keinen Punkt setzen und ὁ λόγος zum folgenden Vers ziehn, theils weil der Satz: und Gott war, müßig und kindisch sein würde, theils weil es nicht ὁ λόγος οὗτος, sondern alsdann οὗτος ὁ λόγος heißen müßte.

) **Orig. c. Cels. IV, 5.: ὁ ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεὸν λόγος, θεὸς καὶ αὐτὸς ὤν.

331) Die Distinction konnte nicht wohl Sprachgebrauch der Juden sein, da sie das ה demonstrat. nicht vor Jehovah, und auch nicht immer vor אלהים setzen. **Philo** (de somn. T. I. p. 575. ed. **Mang.**) macht bei Gelegenheit der Stelle Genes. 31, 13. eine grammatische Distinction. Die LXX haben: ἐγώ εἰμι ὁ θεός σου, ὁ ὀφθείς σοι ἐν τόπῳ θεοῦ. Dar-

Philo an einer Stelle zwischen ὁ θεός und θεός macht, nur eine grammatische Distinction für eine einzelne Stelle der LXX zu sein scheint; so läßt sich doch nicht läugnen, daß der Unterschied nicht grundlos ist. Denn obgleich Johannes in den casibus obliquis, wo θεοῦ von etwas anderem abhängig ist, oder als Prädicat steht, den Artikel öfters wegläßt*); so findet sich doch keine Stelle beim Johannes, wo θεός im Nominativ als handelndes oder seiendes Subject ohne Artikel stehe. Eben so ist es offenbar, daß da, wo θεός so viel heißt als ein Gott, ein göttliches Wesen, und nicht gerade den einen Gott (Jehovah) bezeichnet, der Artikel fehlt, wie Joh. 10, 33. 34. 35. vergl. Röm. 1, 21. 1 Kor. 8, 5. Matth. 22, 32. Auch ist es den alexandrinischen Kirchenvätern, als dem Justinus, Clemens, Origenes, sehr gewöhnlich, den Logos mit dem Ausdruck ὁ θεὸς λόγος, d. i. der Gott Logos, zu bezeichnen[332]), wobei sie allerdings θεός nicht in der strengsten Bedeutung nahmen, indem sie, nach dem Vorgange des alttestamentlichen אֱלֹהִים θεός und θεοί auch von geringern erhabenern Geistern, die Gotte unterworfen sind, und selbst von den vollendeten Frommen gebrauchen[333]). Da sich sonach gar nicht läugnen läßt, daß nach dem

---

aus, daß es nicht heiße: ἐν τόπῳ ἐμῷ, folgert Philo, daß der zweite θεός ein andrer sein müsse, nämlich der Logos, von dem er glaubte, er sei in allen Gotterscheinungen gewesen. Da er die LXX für inspirirt hielt, und sie daher keines Uebersetzungsfehlers zeihen wollte (denn im Hebr. steht Bethel, בֵּית־אֵל), so ergriff er die Subtilität, daß vor dem zweiten θεός kein Artikel stehe und daß man den λόγος wohl θεόν, einen Gott, aber nicht τὸν θεόν, den Gott, nennen könne.

*) In drei Stellen hätte man vor θεόν den Artikel erwarten können, Joh. 1, 18. Θεὸν οὐδεὶς ἑώρακε πώποτε. 1 Joh. 4, 12. Θεὸν οὐδεὶς πώποτε τεθέαται. 2 Joh. v. 9. ὁ παραβαίνων θεὸν οὐκ ἔχει doch ist hier überall θεός abhänig.

332) Origen. de orat. §. 27. τρεφόμενον τῷ ἐν ἀρχῇ πρὸς θεὸν θεῷ λόγῳ. Adv. Cels. I, 66. II, 9.

333) Origen. comment. in Ioann. T. I. §. 34. werden die Klassen der λογικῶν ζώων so angegeben: εἰσί τινες θεοὶ ὧν ὁ θεὸς θεός ἐστιν, ὥς αἱ προφητεῖαι φασιν, wozu Ps. 135, 2. Ps. 49, 1. und 1 Kor. 8, 5. angeführt werden, worauf es weiter heißt: εἰσὶ δὲ παρὰ τοὺς θεοὺς ὧν ὁ θεὸς θεός ἐστιν ἕτεροί τινες, οἱ καλοῦνται θρόνοι, καὶ ἄλλοι λεγόμενοι ἀρχαὶ u. s. w. Ὁ τοίνυν τῶν ὅλων θεὸς πρῶτόν τι τῇ τιμῇ γένος λογικὸν πεποίηκεν, ὅπερ οἶμαι τοὺς καλουμένους θεούς, καὶ δεύτερον — θρόνοι u. s. w. Entscheidender noch ist die Stelle Origen. comment.

Sprachgebrauche der Zeit und Schule, welcher Johannes angehört, θεός ohne Artikel von denen gebraucht wird, welchen man ein Theilhaben an der Würde Gottes als Weltregenten zuschrieb; da ferner Jesus bei Johannes selbst Kap. 10, 33—36. seine δόξα als θεός dadurch rechtfertigt, daß das alte Test. auch die Herrscher, wegen ihres Theilhabens am Regimente, θεούς nenne; da selbst der Gebrauch des alttestamentlichen אלהים nicht auf Gotte gleiche Wesen, sondern auf untergeordnete Geister, deren er sich beim Weltregimente bedient, hinweist: so folgt, daß man daraus, daß der Sohn Gottes im N. T. das Prädicat θεός bekomme, noch nicht berechtigt ist, ihm eine dem Vater gleiche Natur oder gar die Einheit der Substanz zuzuschreiben, sondern daß Joh. 1, 1. die Formel: θεὸς ἦν ὁ λόγος, so aufgelöst werden kann: der Logos war ἐν δόξῃ θεοῦ, mit göttlicher Würde, als der, durch den Gott das Werk der Schöpfung vollziehen ließ, bekleidet. Dafür spricht selbst das ἦν, das auf den vorweltlichen Zustand des Logos vor seiner Menschwerdung hindeutet, während Johannes, wenn er im Sinne des kirchlichen Systems hätte reden wollen, vielmehr sagen mußte: καὶ θεός

---

in Ioann. T. II. §. 2., wo er zur Erklärung der Worte Joh. 1, 1. καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος sagt: λεκτέον, ὅτι τότε μὲν αὐτόθεος ὁ θεός ἐστι, πᾶν δὲ τὸ παρὰ τὸ αὐτόθεος μετοχῇ τῆς ἐκείνου θεότητος θεοποιούμενον, οὐχ ὁ θεὸς, ἀλλὰ θεός κυριώτερον ἂν λέγοιτο· ᾧ πάντως ὁ πρωτότοκος πάσης κτίσεως, ἅτε πρῶτος τῷ πρὸς τὸν θεὸν εἶναι, σπάσας τῆς θεότητος εἰς ἑαυτόν ἐστι τιμώτερος τοῖς λοιποῖς παρ' αὐτὸν θεοῖς, ὧν ὁ θεὸς θεός ἐστι. — Daß auch die Frommen θεοί sind, sagt Clemens Alexandr. stromat. VII, 2. und VII, 17.: ὁ τῷ κυρίῳ πειθόμενος καὶ τῇ δοθείσῃ δι' αὐτοῦ κατακολουθήσας προφητείᾳ, τελέως ἐκτελεῖται κατ' εἰκόνα τοῦ διδασκάλου, ἐν σαρκὶ περιπλῶν θεός. Origen. fragment. in Ies. p. 105.: „Sic et ab uno Deo multi Dii dicuntur, omnes scilicet hi, in quibus habitat Deus." Homil. in Ezech. 1, 9.: „Deus verbum, sermo, qui credentes efficit Deos." Merkwürdig ist hier auch noch eine Stelle aus den Recognitionen des Clem. Roman., wo es lib. II. §. 41. heißt: „tribus modis Deus quis (in der Schrift) dicitur, vel quia vere est, vel (quia) ei, qui vere est, ministrat, et ob honorem mittentis, ut plena sit eius auctoritas, hoc dicitur iste, qui missus est, quod est ille qui misit, ut saepe factum est de angelis; — — vel sancti homines impiorum efficiuntur Dii, tanquam qui potestatem acceperint in eos vitae ac necis, ut de Moise et iudicibus supra memoravimus. — Principum autem Deus Christus est qui est, omnium iudex. Vere ergo neque angeli, neque homines neque ulla creatura Dii esse possunt."

ἐστι ὁ λόγος. Es ist daher dem Sprachgebrauche jener Zeit gemäßer, unter θεός nicht einen αὐτόθεον, wie Origenes sich ausdrückt, zu verstehen, sondern ein Wesen, das an der Würde (δόξῃ) Gottes, des Weltregenten, Antheil hat. — Dasselbe gilt nun auch von andern Johanneischen Stellen.

Man berief sich ferner auf Joh. 20, 28., wo Thomas Jesum seinen Herrn und Gott nenne, und Jesus dieses Prädicat annehme und billige. Man kann entweder σὺ εἶ suppliren, oder auch den Nominativ für den Vocativ nehmen, wie Mark. 15, 34. vergl. Matth. 27, 46. und die LXX bei Ps. 22, 1. 2., in dem Sinn: o, du bist mein Herr und mein Gott! ich erkenne dich dafür! — Man hat dieser Stelle entgegengesetzt, sie enthalte blos einen Ausruf der Bewunderung, wie die deutsche Formel: o Gott! wer hätte das gedacht! Oder: ach du großer Gott! Allein in der Schrift und in jüdischen Scribenten findet sich kein Beispiel, daß man diese Formel gebraucht habe, um seine Verwunderung auszudrücken, und man bürdet also dem Thomas einen Germanismus auf. Vielmehr deutet das doppelte μου auf ein Verhältniß des Apostels zu Jesu hin, und die Worte ἀπεκρίθη καὶ εἶπεν αὐτῷ sc. Χριστῷ, fordern, eine Antwort, eine Anrede an Jesum in den Worten des Apostels zu suchen. Wären sie ein Ausruf z. B. der Freude, so würde ἐβόησε oder ἔλεγε, wie Mark. 14, 36. 15, 34., nicht aber εἶπεν gebraucht sein, das im neuen Test. nirgends exclamare heißt *). Es ist daher ein Ausruf, der ein Bekenntniß enthält: nun erkenne ich dich für meinen Herrn, den Messias, und für meinen Gott. Das letztere aber, wie schon das beigefügte μου anzeigt, soll nicht die absolute Natur Christi ausdrücken, sondern das Verhältniß, in welchem sich Thomas nun zu dem Auferstandenen erblickte, nämlich daß ihm nun vom Vater alle Gewalt im Himmel und auf Erden übertragen, und er der Regent seiner Kirche, und als solcher in göttlicher Würde sei.

Die Stelle 1 Joh. 5, 20. hingegen bleibt ungewiß. Es scheint zwar, als ob οὗτος auf das vorhergehende Subject, Christum, bezogen werden müsse, und also dieser ἀληθινὸς θεός

---

*) In der alten Kirche hat man es als Anrede an Jesum angesehen; denn so redet Johannes in einer apokryph. Apokalypse (Birch, auctar. cod. apocr. N. T. p. 245.) Jesum an: κύριε ὁ θεός μου.

genannt werde; aber es kann auch auf das entferntere Subject *θεός* bezogen werden, wie man es in der vollkommenen Parallelstelle 2 Joh. V. 7. thun muß. Vergl. Winer, Grammat. des N. T. S. 149. Nun spricht zwar für die Beziehung auf *Χριστός*, daß Jesus auch *ὁ ἀληθινός* heißt Apok. 3, 7. 14., daß Johannes schon vorher den Vater *τὸν ἀληθινόν* genannt hatte, also der Satz tautologisch wäre, und daß der Vater im N. Test. niemals *ζωὴ αἰώνιος* genannt wird, sondern nur der Sohn, 1 Joh. 1, 2; allein theils verlangt die darauf folgende Warnung vor dem Götzendienste, daß Johannes an Gott überhaupt gedacht habe[334]); theils ist, selbst nach Joh. 17, 3., der Ausdruck *ἀληθ. θεός* nur vom Vater gewöhnlich; theils endlich zeigt *ζωὴ αἰώνιος*, daß *ἐστι* hier nicht das wesentliche Sein, sondern, wie oft, das abhängige Verhältniß anzeigt, wie es auch Joh. 17, 3. erklärt werden muß. Selbst in dem Falle, wo *οὗτος* auf den Sohn bezogen würde, müßte man übersetzen: dieser führt uns zum wahren Gott und zum ewigen Leben. Die Stelle bleibt also ungewiß.

Auch in der Apokalypse wird *υἱὸς τοῦ θεοῦ* blos von Jesu gesagt, und sonst von keinem Subject. Sie nennt den verherrlichten Christus den *λόγος τοῦ θεοῦ* K. 19, 13. — sie schreibt ihm zu, daß er es sei, der Herzen und Nieren prüfe, K. 2, 23., was sonst nur von Gott (dem Vater) gesagt wird; sie nennt ihn *πρῶτον* und *ἔσχατον* K. 1, 17., welche Formel eben das sagt, was *ἀρχὴ καὶ τέλος* V. 8., und sie braucht auch K. 22, 13. den letzten Ausdruck von Jesu, und nennt ihn in derselben Stelle *τὸ Α καὶ τὸ Ω*, d. i. der vor der Welt Anfang war, und die Welt überdauert. — Er heißt K. 3, 14. *ἀρχὴ τῆς κτίσεως*, d. i. entweder passive: qui primus omnium creatus est (Prov. 8, 22.), oder active: qui auctor est omnium, wie *ἀρχή* Weish. 12, 14. 16, 24.*) steht, oder *ἀρχή*

---

334) Auf diese Stelle ist in dem apokryph. rescriptum Tiberii (bei Birch, p. 175.) offenbar Rücksicht genommen, wenn es heißt: *πιστεύοντες Χριστὸν τὸν θεὸν τὸν ἀληθινὸν ἡμῶν σωτῆρα.*

*) Auch Sir. 10, 12. Joseph. Alterth. 5, 1. 27. Tatian. orat. ad Graec. p. 144.: *τοῦτον (λόγον) ἴσμεν τοῦ κόσμου τὴν ἀρχήν.* Clem. Alex. protrept. I.: *ὁ λόγος ἀρχὴ θεία τῶν πάντων.* — Theophil. ad Autol. II. p. 88.: *οὗτος (λόγος) λέγεται ἀρχὴ, ὅτι ἄρχει καὶ κυριεύει πάντων δι' αὐτοῦ δημιουργημένων.*

könnte endlich sein dominus naturae, wie ἀρχή 1 Kor. 15, 24. Eph. 6, 12. Koloss. 2, 15. Jud. V. 6.

Es wird ihm göttliche Verehrung zugeschrieben: denn der ganze Himmel und Alles auf Erden betet den Messias an, K. 5, 8—12., und giebt ihm und Gott V. 13. εὐλογίαν, τὴν τιμὴν, καὶ τὴν δόξαν, καὶ τὸ κράτος εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων, und V. 14. erweiset ihm die Ehre der προςκύνησις, eine Ehre, die nach K. 19, 10. 22, 9. nur Gott gebührt, so wie auch jene Lobpreisungen K. 7, 12. Gott allein gebühren. — Das Lamm und Gott haben einen Thron, K. 3, 21. K. 21, 22 f. 22, 1. 3. und Jesus hat nach Kap. 5, 6. 4, 5. die sieben Geister Gottes eben so in seiner Gewalt, wie der Vater, Kap. 1, 4. — Uebrigens aber sprechen auch diese Stellen der Apokalypse keine Wesensgleichheit des Sohnes Gottes und des Vaters aus, sondern sind alle aus der Voraussetzung des dem Sohne übertragenen Regiments der Welt schon erklärlich.

§. 76.

Die Göttlichkeit des Sohnes, 3) nach Paulus.

Mit der Lehre Johannis stimmt Paulus überein*). Er vermeidet es zwar nicht, wie jener, υἱὸς θεοῦ im moralischen Sinne auch von Menschen zu sagen; aber er braucht Sohn Gottes in eben dem Sinne, wie Johannes, von einem erhabenen Wesen, von dem er Koloss. 1, 15. sagt: es sei das (sichtbare) Bild des unsichtbaren Gottes, der πρωτότοκος, der (V. 16. 17.) Alles erschaffen habe. Der Ausdruck πρωτότοκος, und der Johanneische μονογενής erläutern einander. Der Sohn nämlich ist vom Vater gezeugt, und zwar ehe noch etwas außer Gott war, d. i. von Ewigkeit. — Röm. 8, 3. wird Sohn Got-

*) Ueber Pauli Aeußerungen überhaupt s. Gabler: ob in Paulus Briefen überall κύριος Gott und ὁ κύριος Jesum bedeute? In s. neuest. theol. Journ. 4ter Bd. (1800.) 1stes St. — Augusti: Arius, Athanasius und Paulus, in s. Apologien und Parallelen (Gera und Leipzig, 1800.), S. 112 ff. G. W. Meyer: Entwickel. des Paulinisch. Lehrbegriffs. Altona, 1801. 8. Entwickelung des Paulinischen Lehrbegriffs von A. F. Dähne. Halle, 1835. 8. — Die Entwickelung des Paul. Lehrbegriffs von L. Usteri, trägt neuere Philosopheme in das N. T. hinein, in den ersten vier Ausgaben Schleiermachersche, in der 5ten Aufl. (Zürich, 1834. 8.) Hegelsche.

tes dem Menschen, der *σαρκὶ ἀνθρωπίνῃ*, entgegengesetzt, und behauptet, der Sohn sei *ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας*, in einem menschlichen Körper erschienen (*σὰρξ ἐγένετο* Joh. 1, 14. *μορφὴν δούλου λαβών* Philipp. 2, 6. 7.), folglich muß der Sohn Gottes etwas Höheres, etwas Göttliches sein. Paulus wünscht von Christo eben so, wie von Gott, Gutes 1 Kor. 1, 3. 1 Theß. 1, 1. und versichert, daß ihm Alles im Himmel und auf Erden und unter der Erde die Verehrung der *προςκύνησις* beweisen müsse, Phil. 2, 10., welche allein Gott gebührt (s. Röm. 14, 11. Jes. 45, 23.), und daß die Christen zu ihm beten sollen, s. 1 Kor. 1, 2. Daß aber hieraus noch nicht auf Wesensgleichheit zwischen Sohn und Vater zu schließen sei, oder auf die Einerleiheit der Substanz beider, ist schon bei Johannes erinnert worden. Die Verehrung Christi ist schon dadurch hinlänglich motivirt, daß ihm von Gott die Würde des Weltregenten übertragen ist. Darauf würde es auch zu beziehen sein, wenn Christus oder der Sohn Gottes bei Paulus das Ehrenprädicat *θεός* bekommen sollte. Ob dieses der Fall sei, darüber ist viel gestritten worden, indem in allen Stellen, die sich hierauf beziehen, entweder die Lesart zweifelhaft ist, oder die Erklärung. 1) Apost. 20, 28. ist nicht zu brauchen, denn die Lesart *θεοῦ* hat so wenig kritische Autoritäten für sich, daß sie Griesbach mit Recht aus dem Texte verwiesen, und *κυρίου* aufgenommen hat. Und läse man auch *θεοῦ*, so könnte man immer noch *ἰδίου* auf Jesum beziehen und *υἱοῦ* suppliren, wo alsdann die Stelle nichts beweiset. — Wichtiger 2) ist 1 Tim. 3, 16., obgleich auch hier die Lesart *θεός* streitig ist, und Griesbach *ὅς* in den Text aufgenommen hat [335]). Ob die Lesart *ὅς*

---

335) I. S. Semler: diss. vindiciae vocis *θεός* 1 Tim. 3, 16. obviae adversus Guil. Whiston. Hal. 1754. 4. M. Weber: progr. crisis loci Paul. 1 Tim. 3, 14—16. Lips. 1784. 4. — Beiträge zur Beförderung des vernünft. Denkens in der Religion, 4tes Hft. S. 152 ff. 15tes Hft. S. 160 ff. Eichhorns Bibl. der bibl. Lit. 3ter Bd. S. 318. und Paulus in s. Memorabil. 1stes St. und dessen neues Repert. für bibl. und morgenl. Lit. 1ster Bd. No. 5. I. G. Burckhard: vindiciae lectionis *θεός* 1 Tim. 3, 16. e codice Alexandr. Lips. 1786. 4. C. G. Storr: comment. in locum 1 Tim. 3, 16. Tüb. 1788. 4. I. Berrimann: *θεὸς ἐφανερώθη ἐν σαρκί*, or a critical dissert. upon 1 Tim. 3, 16. Lond. 1741. 8. — Ziegler

wirklich vorzuziehen sei; ob nicht der Codex Alexandrinus (einer der ältesten) unstreitig θεός lese, wie Woide und andre, die ihn genau geprüft haben, versichern; ob die zahlreichen jüngern Handschriften, welche θεός lesen, in dieser Stelle kein Gewicht haben*); ob nicht die innern Gründe, die für θεός sprechen, dieser Lesart den Vorzug geben müssen: darüber zu streiten, kann hier der Ort nicht sein. Für die Lesart θεός spricht allerdings, daß ὅς wohl am natürlichsten aus θεός entstehen konnte, da nichts leichter war, als daß die Querstriche, welche in den Handschriften θεός von ὅς unterscheiden, entweder verbleichen, oder aus Nachlässigkeit hinweggelassen werden konnten [336]). Ferner, erinnerte man, stelle Paulus in diesem Briefe mehrere Sätze christlichen Bekenntnisses auf, welche Timotheus gegen die Irrlehrer behaupten müsse, und folge vielleicht dabei der Ordnung, in welcher ihm Timotheus vorher darüber geschrieben hatte (1 Tim. 1, 15. 18. 2, 1. 4, 9. 11. 15 f. 2 Tim. 2, 8. 11 ff. 18.). Offenbar solle auch 1 Tim. 3, 15. 16. ein solches Glaubensbekenntniß (denn mit den Worten στύλος καὶ ἑδραίωμα 2c. beginnt ein neues Kapitel) enthalten, und zwar eines der wichtigsten. Μυστήριον müsse also eine Glaubenslehre bedeuten, und die folgenden Worte müßten diese Lehre angeben.

---

in Henke's neuem Magazin, 1ster Bd. 3tes St. Heinrichs excursus zu dieser Stelle in seiner Ausgabe dieses Briefs cum annotat. perpet. Schmidts Biblioth. für Kritik und Exegese des N. T. 2ter Bd. 5tes St. S. 615 ff.

*) „Itaque non dubitamus interdum, si res et sententia et observationes grammaticae postulant, codices recentiores praeferre antiquioribus. Nam hae lectiones possunt ex antiquis et bonis codicibus ortae esse." Ernesti, interpr. N. T. p. 145.

336) ΘΣ konnte leicht ΟΣ werden; hingegen muß man, wenn θεός aus ὅς entstanden sein soll, zu der Behauptung seine Zuflucht nehmen, daß die Abschreiber oder die Kirchenlehrer den Text absichtlich verändert hätten, um eine Beweisstelle mehr zu haben für die Gottheit Christi. Allein theils ist es, wie Michaelis mit Recht erinnert, immer wahrscheinlicher, daß eine vom Original abweichende Lesart durch Verlöschen der Buchstaben, als durch vorsätzliche Verfälschung entstanden ist; theils würden die Arianer und andre Ketzer den Kirchenvätern den Vorwurf der Verfälschung nicht erspart, diese die Vertheidigung nicht unterlassen haben; theils hatten sie entscheidende Stellen beim Johannes; theils beriefen sie sich mehr auf die Tradition, als auf die Schrift; theils könnte man mit gleichem Rechte den Gegnern der Gottheit Jesu Schuld geben, sie hätten θεός in ὅς verwandelt.

Wie sonderbar aber würde es sein, wenn Paulus ein Glaubensbekenntniß mit ὅς, und ohne das Subject zu nennen, anfangen wollte? Wie ganz anders drückt er sich doch K. 1, 15. aus? Würde er nicht auch hier geschrieben haben: *Χριστός*? Ferner, meinte man, die Lesart *θεός* forderten auch die Worte *ἐφανερώθη ἐν σαρκί*, vergl. Joh. 1, 14., denn sie deuteten auf ein Wesen hin, das seiner Natur nach nicht Mensch war, sondern nur als Mensch erschien*). Weit schicklicher also paßten diese Worte zu *θεός* als zu ὅς. Auch könne man der Stelle nicht so helfen, daß man bei *ἐδικαιώθη* den Nachsatz anfange**). Vielmehr scheine auch Paulus hier den Timotheus vor Gnostikern zu warnen (gegen welche auch Johannes sein *ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο* geschrieben habe), welche geläugnet haben mochten, daß der göttliche Logos einen unreinen, sinnlichen Körper angenommen habe. Gegen diese habe Timotheus behaupten sollen: *θεὸς ἐφανερώθη ἐν σαρκί*[337]). Endlich, meinte man, sei die Rede des Apostels zu hart, wenn ὅς auf Christum bezogen, und er ein Geheimniß genannt werden solle. Dagegen aber hat doch die Lesart ὅς die kritischen Autoritäten für sich, und eben weil

---

*) *Φανερόω* und *φαίνομαι* werden, wenn sie eigentlich gebraucht werden, nur von solchen gesagt, die ihrer Natur nach nicht sichtbar sind. S. Mark. 16, 9. 12. Luk. 9, 8. Joh. 2, 11. 21, 1. 1 Joh. 1, 2.

**) Storr (comment. loci 1 Tim. 3, 16. Tub. 1788. 4.) übers.: qui apparuit in carne is etiam etc., so daß *ὃς ἐφανερώθη ἐν σαρκί* das Subject, und das Folgende das Prädicat wäre; aber theils müßte *καί* vor oder nach *ἐδικαιώθη* stehen; theils müßte dann das *μυστήριον* in den folgenden Worten *ἐδικαιώθη* u. s. w. liegen, da doch offenbar dem Apostel der erste Satz *ἐφανερώθη ἐν σ.* eben so wichtig und eben so mysteriös war; theils würde sich diese Umschreibung des Subjects weder durch einen Grund, noch durch ein Beispiel rechtfertigen lassen.

337) Das merkwürdigste Pseudepigraphon des A. T., die Testamente der 12 Patriarchen, weissagt in dem zukünftigen Messias einen menschgewordenen Gott so häufig, daß man leicht sieht, es lag dem Verfasser daran, diese Ueberzeugung zu befestigen. S. 541. (bei Fabric. Cod. Pseudep.) heißt es: *κύριος ὁ θεὸς μέγας τοῦ Ἰσραὴλ φαινόμενος ἐπὶ γῆς ὡς ἄνθρωπος, καὶ σώζων ἐν αὐτῷ τὸν Ἀδάμ.* S. 542: *ὁ θεὸς σῶμα λαβών, καὶ συνεσθίων ἀνθρώποις, ἔσωσεν αὐτούς.* — *Ἀναστήσει γὰρ ὁ κύριος* (nämlich *τὸ σωτήριον*, den Messias), *θεὸν καὶ ἄνθρωπον.* — S. 546.: *διά σου ὀφθήσεται κύριος ἐν ἀνθρώποις.* — S. 644.: *ὄψεσθε θεὸν ἐν σχήματι ἀνθρώπου.* — S. 672.: *ὀφθήσεται θεός, κατοικῶν ἐν ἀνθρώποις.* — S. 696.: *θεὸς εἰς ἄνδρα ὑποκρινόμενος.*

sie die schwerere ist, sind die Lesarten θεός und ὅ als Erklärungsversuche entstanden. Auch hat man die Vermuthung aufgestellt, daß diese Stelle aus einem alten kirchlichen Hymnus entlehnt sein möge, folglich eine Citat sei, wo das Subject, auf welches sich ὅς beziehe, hinzuzudenken sei, nämlich Χριστός (s. Winers Gramm. S. 526. No. 3.). Wahrscheinlicher aber ist es, daß Paulus ὅς schrieb, weil er unter dem vorhergehenden μυστήριον nicht eine Lehre, sondern die Person Christi selbst dachte, durch welche der verborgene Rathschluß Gottes von der Heiden Seligkeit offenbar werden sollte. Sehr ähnlich ist die Stelle Koloss. 1, 27., wo auch steht τοῦ μυστηρίου τούτου, ὅς ἐστι Χριστός. Eben so wird 2 Theß. 2, 7. μυστήριον von dem noch verborgenen Antichrist gesagt. Man vergleiche auch über diesen Gebrauch des Relativums Gal. 3, 16. 1 Timoth. 3, 15. Eph. 3, 13. und Winers Gramm. S. 156. Man kann daher ὅς allerdings auf das Subject beziehen, das Paulus dem Sinne nach bei μυστήρ. dachte.

Auch ist 3) bei Röm. 9, 5. die Erklärung streitig [338]). Einige nämlich setzen hinter σάρκα ein Punktum, und betrachten die folgenden Worte als Doxologie auf Gott, den Vater; andre, wie Justi, Schmidt, Koppe, machen hinter πάντων ein Punktum, suppliren πατέρων, und betrachten die folgenden Worte auch als Doxologie auf Gott, den Vater. Daß eine Doxologie hier statt finde, zeigen die Wörter εὐλογητός und ἀμήν. Es ist nur die Frage, ob Christus oder Gott (der Vater) das Subject, und ob folglich θεός als Subject oder als Prädicat zu nehmen sei. Nach der Meinung der ältern Theologen ist ὁ ὤν das Subject, und bezieht sich auf das vorhergehende Χριστός, und ἐπὶ πάντων θεός ist das Prädicat. Nun steht zwar ὁ ὤν allerdings für ὅς ἐστι, wie Joh. 1, 18. 3, 13. 2 Kor. 11, 31., aber der Artikel mit dem Particip beginnt auch eben so oft ein

338) Rösselt in s. opusc. Tom. I. p. 158 ff. Justi in Paulus Memorabilien, 1stes St. Schmidt ebendas. 7tes St. S. 32. Koppe im Excurs über diese Stelle hinter seiner Ausgabe des Briefs an die Römer. Eckermann in s. theol. Beiträgen, 1ster Bd. 3tes St. Flatt, annotationes ad loca quaedam epist. ad Romanos (1801) S. 18 ff. — I. A. Scharf: diss. de Paulo in epist. ad Rom. divinitatis Iesu Christi teste. Lips. 1777. 4. Heinrichs, Beitr. zur Beförderung der theol. Wissensch. 1ster Bd. 2tes St.

neues Subject, wie Joh. 3, 31. 8, 47. 1 Kor. 4, 4. Die Erwähnung des Menschlichen in Christo, das τὸ κατὰ σάρκα, könnte vermuthen lassen, daß die darauf folgende Doxologie der zu erwartende Gegensatz sei; es ist jedoch keine Nothwendigkeit vorhanden für diesen Gegensatz, indem τὸ κατὰ σάρκα nichts ist als eine beigegebene Einschränkung des vorhergehenden ἐξ ὧν ὁ Χριστός; nämlich um bemerklich zu machen, daß in Christo der göttliche Logos nicht von den Vätern herstamme. Auch müßte dann der Gegensatz ein τὸ κατὰ πνεῦμα, nicht aber eine Doxologie sein. Wenn man ferner bemerkte, εὐλογητός stehe in den Doxologien dem Subject stets voran, so ist das wohl wahr in absoluten Sätzen, aber man findet nicht nur in der LXX Ps. 68, 19. κύριος ὁ θεὸς εὐλογητός, sondern in abhängigen Sätzen stehet auch bei Paulus εὐλογητός dem Subject nach, Röm. 1, 25. 2 Kor. 11, 31. — Wenn man ferner das Auffallende, daß Christus hier θεὸς ἐπὶ πάντων heiße, dadurch entfernen wollte, daß πάντα doch nur erschaffene Dinge und Wesen seien, welche Paulus auch anderwärts (Eph. 4, 6. 1, 21 f. Apost. 10, 36. Phil. 2, 10. 11.) Christo unterordne; so ist doch zu erinnern, daß er nirgends θεὸς ἐπὶ πάντων heißt, und daß damit anderwärts immer der Vater (der αὐτόθεος) bezeichnet wird, so wie auch Origenes diese Formel braucht, um den Vater von dem Sohn zu unterscheiden. — Eben so wenig ist aber Grund vorhanden, πάντων auf die vorhergehenden πατέρες zu beziehen, wo es nothwendig heißen müßte πάντων αὐτῶν. Auch sieht man nicht, warum Gott als ein ὁ ὢν ἐπὶ πάντων τῶν πατέρων zu bezeichnen gewesen sei, da sich dieß von selbst verstand, und zu einem solchen Satze im Zusammenhange keine Veranlassung ist. Vielmehr ist die Stelle ganz einfach so zu fassen: ὁ ὢν ἐπὶ πάντων, θεός, εὐλογητός ꝛc., der Herr über alles, Gott, sei gepriesen in Ewigkeit. Es steht also für: ὁ θεός, ὁ ὢν ἐπὶ πάντων, εὐλογητός ꝛc. Eine ähnliche Wortstellung findet sich Röm. 2, 28. 29. 2 Kor. 1, 21. 7, 6. Diese Erklärung ist um so entschiedener anzunehmen, da sich bei Paulus häufig Doxologien auf Gott, aber keine auf Christum finden.

Eben so ungewiß ist 4) Tit. 2, 13. Zwar sagt man, Paulus hätte τοῦ σωτῆρος schreiben müssen, wenn er θεός und σωτήρ als zwei verschiedene Subjecte betrachtet hätte; aber Paulus läßt auch anderwärts, wo zwei Subjecte sind, bei dem zwei-

ten den Artikel fehlen, s. 1 Tim. 6, 13. Tit. 1, 4. 1 Kor. 1, 3. Auch der Grund, daß dem Vater niemals eine *ἐπιφάνεια* zugeschrieben werde, sondern nur dem Sohne (vergl. V. 11. und 2 Tim. 1, 10.) ist nicht hinreichend, indem doch durch die Wiederkunft des Sohnes auch des Vaters Majestät verherrlicht wird, s. 2 Petr. 3, 12. Wie man aber in der Eröffnung des Himmels und dem Kommen des Messias mit Engeln auch eine Erscheinung der *δόξα* Gottes verbunden dachte, zeigt 3 Makk. 6, 18. Nur der eine Umstand spricht für die kirchliche Erklärung, daß der Ausdruck *ὁ μέγας θεός* im N. Test. von Gott nicht vorkommt; dagegen verliert derselbe wieder durch die Bemerkung, daß er blos zum Ausmalen des Begriffs der *δόξα* gehört, und daß nicht eine Apparition Gottes selbst, sondern seiner *δόξα*, die sich eben in dem glanzvollen Auftreten Christi zeigt, gemeint ist.

Doch wenn auch Christus bei Paulus den Namen *θεός* bekommen sollte, so würde doch dasselbe hier zu bemerken sein, was über Joh. 1, 1. gesagt worden ist. Eben so wenig aber folgt aus andern Aeußerungen des Apostel Paulus über Christi höhere Natur, daß er demselben eine mit dem Vater gleich göttliche Substanz zugeschrieben habe, sondern nur dieses, daß er unter Sohn Gottes, mit Johannes übereinstimmend, ein Gotte ähnliches Wesen denkt, das vor der Welt Anfang da gewesen, durch welches die Welt erschaffen sei, und das, weil ihm Gott das Weltregiment übergeben habe, in göttlicher Würde, und wie der Vater zu verehren sei. — Mehr liegt nicht darin, wenn Paulus 1 Kor. 8, 6. Gott und Christus als die Urheber und Herren der Welt zusammenstellt, oder wenn er Gal. 1, 1. Gottes und Christi Autorität als Eine betrachtet, und der menschlichen entgegensetzt. Daß er 1 Kor. 8, 6. Christum dem Vater nicht im Wesen gleichstellt, zeigt *εἷς θεὸς ὁ πατήρ*, dem das *εἷς κύριος* (nicht *θεός*) *ὁ Χριστός* beigefügt wird, so wie daß er sagt, alles sei *ἐκ τοῦ θεοῦ, τοῦ πατρός*, aber nur *διὰ Χριστοῦ*, wo also jener als der eigentliche Schöpfer, dieser aber nur als das Werkzeug der Schöpfung dargestellt wird.

Dasselbe gilt auch von der berühmten Stelle Phil. 2, 6—11.*). Hier hat man zwar *μορφὴν θεοῦ* von Gottes Wesen

---

*) (Keil) commentat. I. II. in locum epist. ad Philipp. II,

und Natur verstanden, weil man auch bei *μορφὴ δούλου* an die wesentliche Menschheit zu denken habe. Wenn aber auch diese Erklärung von *μορφή* zulässig sein sollte*), so ist doch die erste Bedeutung des Worts externus habitus, forma, und diese paßt völlig in den Zusammenhang. Eben so wenig ist *εἶναι ἴσα θεῷ* auf die göttliche Substanz, sondern auf das äußerliche Verhältniß, die Würde eines Gottes zu beziehen, wie es Joh. 5, 18. vergl. 10, 33. in ganz gleicher Formel steht. Vielmehr ist unzweifelhaft, daß Paulus hier nicht von der Natur oder Substanz, sondern von der conditio externa des Logos spricht, nach welcher er vor seiner Geburt in der *δόξα* eines Weltregenten bei Gott war. Denn es heißt nicht von ihm *ὃς θεός ὤν*, sondern *ὃς ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων*, der sich in göttlicher Würde befand; *ὑπάρχειν ἔν τινι* nämlich heißt nirgends etwas wesentlich sein, sondern sich in einem Zustande, Verhältnisse befinden. Ferner da *οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο* nichts Anderes heißt als: non ut praedam (sine merito) sibi arripuit, so kann das *εἶναι ἴσα θεῷ* nicht etwas sein, was er vermöge der Substanz seines Wesens, also nothwendig, gewesen sei, sondern etwas ihm von Gott Mitgetheiltes, nämlich, wie v. 9—11. zeigen, die Würde eines göttlichen Statthalters, oder Regenten an Gottes Statt. Eben so wenig kann *ἑαυτὸν ἐκένωσε* heißen: er beraubte sich seines Wesens, seiner göttlichen Substanz, sondern er legte freiwillig jene Würde ab, und *μορφὴ δούλου* ist auch wieder nicht die Substanz, sondern das Verhältniß, der Zustand eines dienenden, im Gegensatze des Herrschenden, daher auch *ὁμοίωμα ἀνθρώπων* nicht so viel sein kann als *οὐσία, φύσις ἀνθρώπου*, dem schon der pluralis *ἀνθρώ-*

5—11. Lips. 1793. 5. 4. Io. A. Ernesti in s. opusc. theol. (Lips. 1792.) p. 601 sqq. Martin in Gablers Journ. für auserles. theol. Lit. 4ter Bd. 1stes St.

*) Josephus contra Ap. lib. II. §. 16.: *θεὸς δυνάμει μὲν ἡμῖν γνώριμος, ὁποῖος δὲ κατ' οὐσίαν ἄγνωστος*, wofür es bei der Wiederholung §. 22. heißt: *οὗτος* (scil. *θεὸς*) *ἔργοις μὲν καὶ χάρισιν ἐναργής, καὶ παντὸς οὔτινος οὖν φανερώτερος, μορφὴν τε καὶ μέγεθος ἡμῖν ἀφανέστατος.* — Auch in dem Test. der 12 Patriarchen (Fabricii cod. pseud. V. T. Vol. I. p. 741 sq.) werden die Worte *τὸν ἐπὶ γῆς φανέντα ἐν μορφῇ ἀνθρώπου* gleich darauf verwechselt mit *τὸν παραγενόμενον θεὸν ἐν σαρκί.* Uebrigens s. mein Lexik. des N. T.

πων widersprechen würde, sondern der äußerliche Zustand der Abhängigkeit, in welchem die Menschen sind. Die Ehre der Anbetung aber, welche der Apostel v. 10. 11. erwähnt, ist zwar allerdings Adoration, wie *κάμπτειν γόνατα* Röm. 14, 11. 11, 4. Jes. 45, 23. steht, sie wird aber Christo auch als Weltregenten, als in göttlicher Würde wirkend*) zugeschrieben.

Dasselbe gilt von Koloss. 1, 15—17., wo der Sohn als göttlicher Logos vor der Welt bei Gott existirend und als Schöpfer der Welt dargestellt wird. Wenn er aber da *εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου* heißt, so wird eben dadurch die Einerleiheit seiner Substanz mit der des Vaters verneint, indem das *εἰκών* das Abbild des Originals, nicht aber das Original selbst bezeichnet, und Paulus dabei wahrscheinlich an die Manifestation des seinem Wesen nach unsichtbaren Gottes durch den Logos denkt. — Auch Koloss. 2, 9. sagen die Worte: *ἐν αὐτῷ* (*Χριστῷ*) *κατοικεῖ πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος σωματικῶς* nicht die Vorstellung des kirchlichen Systems aus, daß Christus seinem Wesen nach die ganze Fülle des göttlichen Wesens besitze, also gleicher Substanz, gleicher Gott sei. Zwar heißt *θεότης* auch göttliche Natur, die Gottheit, aber es heißt auch die Würde, die Majestät eines Gottes. Und so muß es hier verstanden werden, weil *κατοικεῖν ἔν τινι* niemals heißt: etwas sein, etwas seiner Natur nach haben, sondern immer nur von dem gesagt wird, was bleibend auf einen von außen kommt, seine Wohnung in ihm nimmt. Die Worte können daher nie heißen, Christus habe seiner Natur nach die Gottheit gehabt, sondern: die göttliche Majestät und Würde ist ihm von Gott zugetheilt worden. Gott hat durch ihn sein unsichtbares Wesen geoffenbart. Denn nicht *υἱὸς τοῦ θεοῦ* ist das Subject, sondern der *Χριστός*, der als Mensch gelebt hatte, daher auch *σωματικῶς* entweder so viel heißt als *ἐν σώματι ἀνθρωπίνῳ* (Phil. 2, 7.) d. h. ita ut oculis conspiceretur, oder vere zu übersetzen ist im Gegensatz gegen specie, wahrhaftig, nicht täuschend; dagegen kein Grund vorliegt, es essentialiter, wesentlich zu übersetzen, um so weniger, da Paulus Gotte, als dem Unsichtbaren, ein *σῶμα* nicht zuschreibt.

---

*) **Origen.** comment. in Ps. 88, 5.: *ὁ δὲ Χριστὸς προςκυνητὸς διὰ τὸν ἐν αὐτῷ λόγον τοῦ θεοῦ.*

Ueberflüssig aber würde es sein, mit den ältern Theologen beweisen zu wollen, daß Jesu auch einzelne göttliche Eigenschaften, z. B. Allwissenheit, bei Paulus beigelegt würden. Denn so wahr es auch ist, daß göttliche Wirkungen eine göttliche Kraft voraussetzen, und daß die göttlichen Vollkommenheiten ein Ganzes sind, so daß sie alle dem, der eine von ihnen besitzt, zukommen müssen; so sind doch diese Schlüsse vielen Bedenklichkeiten ausgesetzt, und wenigstens ist der Beweis, daß auch das apostolische Zeitalter so geschlossen habe, sehr schwer, wo nicht, unmöglich zu führen. Auch kommt alles, was Paulus von Christo prädicirt, auf die messianischen Geschäfte zurück, welche man dem Messias zuschrieb, ohne ihm darum göttliche Eigenschaften beizulegen. S. §. 74.

§. 77.

Die Göttlichkeit des Sohnes, 4) nach dem Brief an die Hebräer und den übrigen Aposteln.

Der Verfasser des Briefs an die Hebräer sucht gleich im Anfange seiner Schrift die höhere Würde des Christenthums vor dem Judenthume dadurch zu beweisen, daß er Mosen und die Hohenpriester des A. Test. mit Christo, als Lehrer und Versöhner, vergleicht. — Seine Lehre von Jesu höherer Natur, die er den Sohn Gottes nennt, kommt auf folgende Sätze zurück.

1) Der Sohn ist über alle Propheten erhaben, Kap. 1, 1., und überhaupt mehr als ein Mensch. Denn Kap. 5, 1. 5. und besonders 2, 14. wird er dem Menschen entgegengesetzt, und durch die Behauptung, daß der Sohn Mensch geworden sei, um für die Menschen sterben zu können, vorausgesetzt, daß er eigentlich seinem Wesen nach kein Mensch war. Vielmehr kam er vom Himmel (4, 14.), und ist auch über alle Himmel (7, 26.), das heißt über das Erhabenste der Schöpfung unendlich erhaben. Denn

2) er ist unerschaffen, als Sohn nicht in der Zeit entstanden, und er bleibet auch in Ewigkeit. Dieses erhellet aus Kap. 7, 3. Um nämlich den Sinn der Vergleichung mit Melchisedek richtig zu fassen, muß man die ganze Vergleichung Jesu mit den Hohenpriestern erwägen. Die Hohenpriester waren bloße Menschen, aber der Sohn Gottes, der vollkommne Hohepriе-

ster, war kein Mensch seiner Natur nach, sondern vom Himmel gekommen, und, damit er sterben könne zur Versöhnung, als Mensch geboren worden, K. 2, 14. 4, 14. 7, 26. Der Hohepriester des neuen Bundes ist daher ewig, ohne Anfang und Ende, folglich auch ein ewiger Hoherpriester. Sein Opfer ist ein ewiges Opfer, weil er ein ewig lebender Geist ist, K. 7, 16. 24. 25. besonders K. 9, 14., wo unter *πνεῦμα αἰώνιον* nichts Anderes verstanden werden kann, als die Sohns-Natur, die mit dem Menschen Jesu vereinigt war (K. 2, 14.) und durch welche sein Opfer ein reines und ewig geltendes wurde.

3) Der Sohn ist daher auch erhabener als alle Engel und Geister, denen das Prädicat Sohn nie zukommen kann, welche vielmehr den Sohn anbeten müssen, Kap. 1, 4—8.

4) Der Sohn hat aber auch die Welt geschaffen, und ist ewig derselbe (*ὁ αὐτός*), ewig lebend. Dieses wird, wenn man auch die viel bestrittene Stelle Kap. 1, 2. 3. aufgeben will, doch K. 1, V. 10—12. unwidersprechlich gesagt, indem der Verfasser des Briefs die Stelle Ps. 102, 26. auf den Messias anwendet, und ihm das zuschreibt, was dort Gott dem Vater zugeschrieben wird, oder vielmehr unter dem *κύριος* (nach der Uebersetzung der LXX) den Sohn Gottes versteht. Zu bemerken aber ist, daß er nach K. 4, 10. 11, 3. die Schöpfung ganz als ein göttliches Werk betrachtet.

5) Der Sohn ist von dem Vater gezeugt, und kann vermöge dieser Zeugung den Namen Sohn Gottes ganz allein führen (K. 1, 5.). Zeugen kann aber hier nicht so viel heißen, wie bei Menschen: dem Gezeugten dieselbe Natur, gleiche göttliche Substanz geben; denn erstlich widerspricht das *σήμερον*, das auf etwas hindeutet, was nach dem Dasein des Sohnes erst erfolgt; zweitens will der Vf. damit nur den Satz v. 4. erläutern, daß der Sohn eine höhere Würde (*ὄνομα*) bekommen habe, als alle Engel, und drittens erklärt er selbst v. 6., daß diese Erklärung Gottes über den Sohn bei Einführung des letztern in die Welt, also nach der Schöpfung, oder bei der Geburt Christi erfolgt sei.

Dagegen wird 6) gesagt, daß der Sohn Gottes eine Abstralung (*ἀπαύγασμα*) des göttlichen Glanzes, und ein Abbild des **Wesens** Gottes sei, *χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως τοῦ θεοῦ*, Kap. 1, 3., wodurch ihm allerdings eine Aehnlichkeit,

wenn auch nicht eine völlige Gleichheit des Wesens mit dem Vater zugeschrieben wird, daher er auch als ein unveränderlich bleibender (Kap. 1, 12.) bezeichnet wird.

Endlich 7) erklärt der Verf. nicht nur mehrere alttestamentliche Stellen, welche die Juden nur vom wahren Gott verstanden, von dem Sohne, sondern er führt auch darunter eine an, in welcher der Sohn θεός genannt wird, K. 1, 8—12. Es kommt hier nichts darauf an, ob die Verfasser des A. Test. bei jenen Worten an den Sohn gedacht haben. Diese Stellen werden doch hier vom Sohne erklärt, und dienen uns daher, die Vorstellung des Verfassers des Briefs an die Hebräer zu bezeichnen.

In den Briefen Petri, Jakobi und Judä aber findet sich wenig über Jesu höhere Natur. Jesus wird in diesen Briefen niemals Sohn Gottes genannt, ausgenommen 2 Petri 1, 17., wo der Ausspruch Matth. 17, 5. als ein Zeugniß des Wohlgefallens Gottes an Jesu angeführt wird. Sonst heißt Jesus immer nur ὁ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστός. Dagegen wird an 2 Stellen 1 Petr. 1, 3. 2 Petr. 1, 17. Gott der Vater Jesu Christi genannt, ohne jedoch näher zu bestimmen, in welchem Sinne.

Als Beweise der Jesu inwohnenden göttlichen Natur und seines vorweltlichen Daseins können nur folgende Stellen in Betrachtung kommen: 2 Petr. 3, 18., wo eine Doxologie auf Jesum befindlich ist, die aber mit mehrerem Rechte auf das Erlösungsgeschäft, als auf die Natur Jesu bezogen werden kann. 1 Petr. 3, 22., wo ihm die Herrschaft über alle himmlische Geister zugeschrieben wird; aber es ist eine ihm, als Messias, übertragene, nicht eine ursprüngliche. 1 Petr. 1, 11., wo der Geist, der die Propheten erleuchtete, πνεῦμα Χριστοῦ genannt wird, wobei mehrere Ausleger an die göttliche Natur Christi (den ihm inwohnenden λόγος) gedacht, und deßwegen diese mit dem heiligen Geiste, weil diesem sonst die Erleuchtung der Propheten zugeschrieben wird, für identisch gehalten haben. Aber πνεῦμα ist hier der heil., der eigentlich sogenannte prophetische Geist, der auch πνεῦμα Χριστοῦ heißt, weil er auch vom Sohne gesendet wird, Joh. 16, 7., oder vom Vater im Namen des Sohnes, Joh. 14, 26. — Endlich wird Jesus Jud. v. 4. ὁ μόνος δεσπότης καὶ κύριος (denn θεός ist unächt, und da-

her von Griesbach aus dem Text geworfen worden) genannt; doch kann auch hier auf seine messianische Würde gesehen sein, wiewohl der Ausdruck *μόνος δεσπότης* sonst nur von Gott üblich ist, und daher auch *θεός* als Randglosse in manchen Handschriften mag beigeschrieben worden sein.

§. 78.

Resultat der biblischen Lehre über den Sohn; — Subordination desselben unter den Vater.

Dem bisher Gesagten zufolge finden sich im Matthäus und Markus, so wie in den Schriften des Petrus, Jakobus und Judas, keine sichern Spuren von der göttlichen Natur Christi als des Sohnes Gottes*). Vielmehr wird in diesen Büchern der Messias immer als Mensch betrachtet, und Lukas kennt nicht einmal einen höhern Sinn der Formel Sohn Gottes, als den, daß Christus im Schooße der Maria von Gott unmittelbar als Mensch gezeugt worden sei, Luk. 1, 35. Hingegen wird der Sohn Gottes in den Schriften des Apostels Paulus, im Brief an die Hebräer, und in den Schriften des Johannes, als ein göttliches, von Gott, der deßwegen Vater heißt, vor Anfange der Dinge gezeugtes Wesen beschrieben, das in göttlicher Würde sei, die Welt nach dem Willen des Vaters erschaffen habe, erhalte und regiere, und wie Gott von allem Erschaffenen zu verehren sei.

Der Sohn Gottes ist daher nach dem N. T. eine Person, d. h. ein selbstständiges Wesen mit Selbstbewußtsein, aber es wird nicht gesagt, daß er eine Person nach dem Sinne des kirchlichen Systems sei, d. h. eine Person im göttlichen Wesen und mit dem Vater in numerischer Einheit der Substanz. Auch findet sich kein Grund, den Ausdruck zeugen in dem ganz einzigen Sinne zu nehmen, in welchem ihn die Kirche nimmt, nämlich Personalität geben in der Substanz Gottes, ohne eigene Substanz. Ein solcher Sinn des Wortes zeugen

*) Wenn daher die nach der Zerstörung des jüdischen Staats in Palästina gebliebenen Christengemeinden, wie es nicht unwahrscheinlich ist, sich blos der Schriften dieser Apostel bedienten, so läßt es sich erklären, wie diese Christen, im 2ten Jahrhundert Ebioniten und Nazaräer genannt, die Gottheit Jesu bezweifeln konnten.

ist in der heil. Schrift unerhört. Auch folgt, wie wir gesehen haben, aus dem Ausdruck **Sohn, Erstgezeugter** nicht gerade eine Nothwendigkeit **gleicher** Substanz, und noch weniger einer numerischen Einheit der Substanz, wie denn auch Luk. 1, 35. *γεννώμενον* von dem menschlichen Wesen Jesu gesagt wird. Da wir nun noch überdieß wissen, daß die Formel Sohn Gottes und als Sohn zeugen, von theokratischen Königen und vom Messias gesagt wird, in wiefern diesen die Würde, Statthalter und Regenten Gottes zu sein, ertheilt wird (Hebr. 1, 5. Ps. 2, 7.); so haben wir noch weniger Grund, aus diesen Ausdrücken auf Einheit des Wesens zu schließen.

Vielmehr muß man den Subordinatianern[339]) so viel zugeben, daß der Sohn im N. Test. dem Vater überall als untergeordnet (nicht in seiner Subsistenz als Person, ein dem N. Test. ganz fremder Begriff, sondern) nach seiner Natur und seiner Macht erscheint. Denn nicht nur wird das Sein des Sohnes durch den Ausdruck zeugen als abhängig vom Vater gedacht, sondern es finden sich auch zahlreiche Stellen, in denen der Sohn in Hinsicht der **Autorität** und der **Herrschaft** dem Vater als untergeordnet dargestellt wird, wie dieses auch in der Natur des **patriarchalischen** Verhältnisses der Söhne gegen die Väter liegt, von welchem die Verfasser des N. Test., als Orientalen, allein ausgehen konnten, da sie dieses allein

---

339) Subordinatianer, d. i. solche, die sich die Personen in Gott als dem Vater untergeordnet in ihren wesentlichen Eigenschaften vorstellen, oder eine subordinationem **naturae** annehmen. Man nannte es auch subtilen Arianismus. Dieser Meinung waren Sam. **Clarke**: die Schriftlehre von der Dreieinigkeit. A. d. Engl. mit Semlers Vorrede. Zürich 1774. 8., wozu das progr. von **Seiler** gehört: de difficultatibus arianismi subtilioris, inprimis Clarkiani. Erlang. 1776. 4. I. **Vernet**: de deitate Christi. Genev. 1777. 4. (wieder abgedruckt in T. G. **Hegelmaier**: Iac. Verneti de deitate Iesu Chr. novam, quae videtur, hypothesin examinat. Tub. 1782. 4) C. F. C. **Oertel**: Christologie. 2 Thle. (Hamb.) 1792. (Dagegen: (**Roth**) Beitrag zur Beantwort. der Frage: ob der Glaube an Christum als den höchsten Geist nach Gott schriftmäßig sei? Ansb. 1793.) Freimüthige Gedanken über Dreieinigkeit ꝛc. In der Fortsetz. der klein. theol. Aufsätze, herausgeg. von J. Ch. **Jani**. Oldenb. 1796. 8. Io. **Miltoni** Angli de doctrina christiana libri duo posthumi, ed. C. R. **Summer**. Brunsv. 1827. 8. pag. 59 ff.

kannten. Diese Vorstellungsweise aber muß uns um so gewisser als die wahre der Apostel Johannes und Paulus erscheinen, da sie, wie wir hernach sehen werden, auch die Vorstellung der vornicänischen Kirchenväter war. Dieses hätte man nicht verkennen, und die Stellen, wo diese patriarchalische Subordination unverkennbar ausgesprochen ist, nicht durch eine künstliche, aber unhaltbare, Deutung auf das Messiasgeschäft allein beziehen sollen*). Denn sie stellen den Sohn in Hinsicht seines Willens, Ansehens und seiner Herrschaft als dem Vater, von dem er das Sein und die Macht empfangen hat, unterworfen dar; er kann nichts thun ohne den Vater, nichts anderes, als was er den Vater thun sieht oder ihm aufgetragen wird, nichts gegen den Willen des Vaters. Dieser ist daher, ungeachtet er einen Sohn gezeugt hat, doch der einzige Oberherr des ganzen Weltalls, der da ist alles in allem, und von dem alles, auch der Sohn, sein Sein empfangen hat. Es giebt daher immer nur einen Gott, d. i. einen Allerhöchsten (*ἕνα θεὸν, τὸν ἐπὶ πάντων θεόν*), aus dessen Sein jedes andere Sein hervorging, und dessen Macht über jede andre Macht erhaben ist, Joh. 17, 3. 1 Kor. 8, 6.[340]).

---

*) Es ist zwar wahr, daß Johannes, Paulus und der Brief an die Hebräer bisweilen der ganzen Person Christi Prädicate beilegen, die nur von dem mit Christo vereinigten Logos und Sohn Gottes gelten; aber sie trennen das Göttliche und Menschliche in Jesu nicht, sondern Christus ist ihnen immer beides vereinigt, und namentlich mag jene Distinction in den Stellen, auf die es hier ankommt, nicht mit Grund angewendet werden.

340) Die Subordination des Sohnes unter die Autorität und Macht des Vaters erkennt auch Morus (commentarius in suam theologiae christ. epitomen, ed. Hempel. Vol. I. p. 253. sq.) an, und sagt S. 255.: „Semper Pater cogitandus est fons primus et auctor illorum omnium. Haud dubie igitur Pater dicitur prior, potior filio, et filius pendere a Patre. Dass also hierin eine Verschiedenheit zwischen dem Vater und dem Sohne sei, kann niemand läugnen; denn es wird gar zu oft in der Schrift gesagt. Diese Verschiedenheit aber hebt desswegen jene Gleichheit des Sohnes mit dem Vater nicht auf. Es kann gar wohl einer prior, potior, und der andere ihm dennoch aequalis sein, wenn gleich dieser andere von jenem abhängig ist. Vielleicht sind aber die Ausdrücke prior, potior, dependens, nicht richtig gewählt. Allein man findet nicht füglich andere. — Man sagt zwar, sie müssten in Rücksicht auf

Dieses ergiebt sich deutlich aus Folgendem: Jesus selbst erläutert sein Verhältniß als Sohn zu Gott durch das patriarchalische Verhältniß des Sohnes und Erstgebornen, weßwegen er auch als *κληρονόμος πάντων* betrachtet wird (Hebr. 1, 2. Joh. 16, 15. vergl. Röm. 8, 17. Gal. 4, 7.), zum Vater, als dem Haupte der Familie, Joh. 8, 35 f.; deßgleichen durch das Verhältniß der Jünger zu ihm, als ihrem Meister (Joh. 15, 10. 20, 21.), welche Vergleichung auch 1 Kor. 3, 23. zu Grunde liegt, wo der Sinn ist: so wie ich und andere Diener (v. 22.) Jesu, des Messias, sind; so ist auch der Messias selbst ein Abgeordneter (*ἀπόστολος*) Gottes. Das Verhältniß der Subordination des Ansehens und der Macht, das hierin liegt, spricht auch die Vergleichung 1 Kor. 11, 3. zwischen Christus und Gott mit Weib und Manne aus. Darum nennt Jesus den Vater seinen Gott Joh. 20, 17. d. i. seinen Herrn und Beschützer, versichert, vom Vater mit Aufträgen in die Welt gesendet zu sein (Joh. 3, 16. 17. 5, 30—43. 6, 29 f. 40. 7, 28 f. 8, 28 f. 42. 12, 49 f. 17, 4. Gal. 4, 4. Hebr. 10, 7. 9.), und von sich selbst, aus eigener Willkür, nichts thun zu können, sondern nur nach Vorschrift des Vaters zu handeln (Joh. 5, 19 f. 30. 8, 38.); er beweiset ihm kindlichen Gehorsam (Joh. 8, 55. 10, 18. 15, 10. Phil. 2, 8.), lernt an seinen Leiden den Gehorsam eines Sohnes üben (Hebr. 5, 8.), und geht nach Vollendung seines Werks auf Erden auch wieder zum Vater zurück (Joh. 8, 14. 13, 1. 14, 12. 16, 28. 17, 5.). Er sagt daher auch, daß er nicht nur das Leben (Joh. 6, 57.), sondern auch die Macht, Gericht zu halten, und die Todten zu erwecken, vom Vater erhalten habe (Joh. 5, 22. 26. 27. 10, 28—30. 17, 2.), und stellt das Reich, oder die Herrschaft über die Menschen, das der Sohn führt, als ein ihm vom Vater übertragenes (Matth. 28, 19. *ἐδόθη μοι*) auf, das er daher auch, wenn er alles vollendet haben wird, seinem himmlischen Vater zurückstellen werde (1 Kor. 15, 27. 28.), unter dessen Herrschaft, welcher dann auch der Sohn unterworfen ist (*καὶ αὐτὸς ὁ υἱὸς ὑποταγήσεται*), es als ein ewiges Reich (Hebr. 1, 8.) fortdauern soll. — Der Sohn daher, obgleich der Würde

---

die menschliche Natur verstanden werden; allein damit kommt man gewiss nicht durch."

eines Stellvertreters Gottes im Weltregimente theilhaftig, und θεός, bleibt doch in dem Verhältnisse kindlichen Gehorsams gegen den Vater, dessen absolute Macht durch ihn nicht aufs entfernteste beschränkt wird, der nicht nur μείζων πάντων (Joh. 10, 29.) und τὰ πάντα ἐν πᾶσι (1 Kor. 15, 28.) bleibt, sondern größer als der Sohn (Joh. 14, 28.), d. h. höher an Macht und Ansehen ist.

§. 79.

Die Göttlichkeit des heiligen Geistes.

Daß der heilige Geist vom Logos unterschieden sei, ist §. 72., und daß er im N. Test. als ein persönliches Wesen dargestellt werde, §. 71. gezeigt worden (vergl. 1 Kor. 12, 3—6). Er heißt auch πνεῦμα θεοῦ oder πατρός, und πνεῦμα Χριστοῦ, Matth. 10, 20. Röm. 8, 9. 11. vergl. 6, 4. Gal. 4, 6. Phil. 1, 19. 1 Kor. 12, 3., und es werden ihm physische (Luk. 1, 35.), besonders aber geistige Wirkungen auf die Seelen der Menschen zugeschrieben (Joh. 15, 26. 16, 13 ff. Apost. 2, 1 ff. 1 Kor. 12. Phil. 3, 3. Röm. 12, 3 ff.), wobei er als ein Wesen erscheint, das, mit Gott innigst verbunden, durch alle seine Wirkungen die Menschen zu Gott führt, und Gott wohlgefällig macht. Seine Göttlichkeit haben die Theologen, eben so wie die des Sohnes, dadurch zu beweisen gesucht, daß ihm göttliche Namen, Eigenschaften, Werke und göttliche Verehrung zugeschrieben würden[341].

So viel ergiebt sich mit Sicherheit aus dem N. Test., daß der heilige Geist als ein Wesen dargestellt wird, das mit der Gottheit auf das innigste vereinigt, das bei Gott, mit Gott ist, und dessen Wirkungen jederzeit als mit Gott vollkommen zusammenstimmend betrachtet werden. Dieses setzen

---

341) Am besten ist in dieser Art der Beweis geführt in den schätzbaren Dissertationen von F. A. Lampe: de Spiritu Sancto. Brem. 1728 sq. 4. besonders in der 3ten und 4ten Dissert. (I. G. Körner) progr. vindicatur divinitas Spiritus S. Lips. 1779. 4. I. Clarisse: diss. de Spiritu S. Ultraj. 1791. gr. 8. — Andere Ansichten enthält: „Der heil. Geist, oder das gute Princip, nach neutestam. Begriffen," von I. F. des Côtes. Frankf. 1797. 8. J. G. Herder: vom Geiste des Christenthums. Leipz. 1798. 8. Kritik und Erklärung des 3ten Artikels des christl. Glaubens, oder die Lehre vom heil. Geiste aus Zeitbegriffen. (Zerbst) 1804. 4.

nicht nur die §. 71. angeführten Stellen voraus, sondern es ergiebt sich auch 1) aus Luk. 3, 21 f. Joh. 1, 32 f. Matth. 3, 16., nach welchen sein Aufenthalt im Himmel ist; aus Joh. 15, 26. 16, 14 ff. 20, 22., wo ausdrücklich gesagt wird, er sei bei Gott, und komme von Gott, besonders aber 2) aus 1 Kor. 2, 10., wo Paulus den heiligen Geist analog in dem Verhältnisse zu Gott vorstellt, in welchem der Geist des Menschen mit dem Menschen stehet. Man könnte aus dieser Stelle schließen, daß Paulus den Geist Gottes für die Seele der göttlichen Substanz erkläre [342]): eine Vorstellung, die in frühern Zeiten bei den Hebräern allerdings statt fand *). Da aber in andern Stellen der Geist zu bestimmt von Gott unterschieden, und selbst der Geist Christi genannt wird; so sieht man wohl, daß die Vergleichung nicht zu urgiren ist, und nur die innige Verbindung des Geistes mit Gott ausdrücken soll, nach welcher ihm die Tiefen des göttlichen Wesens und dessen Rathschlüsse vollkommen bekannt sind.

Dahin gehören 3) die Stellen, in denen man glaubt, daß dem heiligen Geiste der Name Gott beigelegt werde, weil sein Name und Gottes Name mit einander abwechseln. Wenn aber auch aus diesen Stellen, daß der heilige Geist *θεός* genannt werde, nicht dargethan werden kann (daher auch der heilige Geist in dem Nicänisch-Constantinopolitanischen Glaubensbekenntnisse das Prädicat Gott noch nicht bekommt, während der Sohn heißt: **Deus de Deo**); so folgt wenigstens unwidersprechlich aus diesen Stellen, daß sein Wirken und Wollen als ein Wirken und Wollen Gottes anzusehen sei. Nämlich a) Apost. 5, 2—4. *ψεύσασθαι τὸ πνεῦμα ἅγ.* ist mit *πειράζειν τὸ πνεῦμα κυρίου* V. 9. gleichbedeutend, die Allwissenheit des heiligen Geistes auf

---

342) Dieses war auch **Hallets** Meinung. Vergl. (**Heilmann**) progr. Iosephi Halleti contra divinitatem Spiritus S. molimina refutantur. Gott. 1760. 4. und in s. opusc. 2ter Bd.

*) Daß dieses auch später der Fall war, zeigen die Homilien des **Clemens Rom.** hom. 16. §. 12., wo der Ausdruck: „lasset uns Menschen machen", Genes. 1, 26. so erklärt wird: *εἷς ἐστιν, ὁ τῇ αὐτοῦ σοφίᾳ εἰπών· ποιήσωμεν ἄνθρωπον· ἡ δὲ σοφία ὥσπερ ἰδίῳ πνεύματι αὐτὸς ἀεὶ συνέχαιρεν, ἥνωται μὲν ὡς ψυχὴ τῷ θεῷ, ἐκτείνεται δὲ ἀπ᾽ αὐτοῦ, ὡς χεὶρ δημιουργοῦσα τὸ πᾶν.* Man sieht auch aus dieser Stelle, daß die Clementinen den Geist Gottes *σοφία* nennen, und ihm das zuschreiben, was die Alexandriner dem Logos.

die Probe stellen, den heiligen Geist betrügen wollen (denn so kann hier das activum, wie öfters, übersetzt werden). Dieses that Ananias, indem er den Aposteln, in welchen der heilige Geist war, etwas von dem Gelde, das er ihnen geben sollte, unterschlug. Um ihm die Größe seines Verbrechens fühlbar zu machen, sagt der Apostel V. 4.: du hast nicht Menschen, uns, sondern Gott (den uns inwohnenden Geist) betrügen wollen und beleidiget. Man folgerte hieraus, der θεός V. 4. könne kein anderer sein, als das πνεῦμα ἅγ. und κυρ. V. 3. 9. Denn Petrus wolle die harte Strafe, die den Ananias traf, weil er sich gegen den heiligen Geist vergangen hatte, dadurch motiviren, daß er sagte: dieser Geist ist Gott, ist ein göttliches Wesen; dein Verbrechen also eine Gotteslästerung. Auf Gotteslästerung aber stand bekanntlich die Todesstrafe. Auch 1 Thess. 4, 8. werde eine Versündigung gegen Menschen, denen Gott seinen Geist gegeben, als eine Sünde gegen Gott dargestellt; und Jesus erkläre eine Versündigung gegen den heiligen Geist für eine der schwersten und strafbarsten, Matth. 12, 31. 32. Dagegen aber muß erinnert werden, daß, da der Geist als von Gott gesendet, als sein Geist dargestellt wird, auch das Belügen desselben als ein Belügen Gottes aufgefaßt werden kann. Ganz gleiche Redeform findet sich Matth. 10, 40. Joh. 13, 20., woraus folgen würde, daß auch die Apostel der Messias oder gar Gott sein müßten, wenn man gleichen Schluß bei dieser Stelle zulassen wollte. Vielmehr erklärt 1 Thess. 4, 8. die Sache hinlänglich. — b) 1 Kor. 3, 16. vergl. mit 6, 19. und 2 Kor. 6, 16. In diesen Stellen werden die Christen bald ein Tempel Gottes, bald ein Tempel des heiligen Geistes genannt; folglich scheint Gott und der heilige Geist eins zu sein. Indessen läßt sich entgegen setzen, daß die Christen in sofern ein Tempel Gottes heißen, in wiefern der heilige Geist in ihnen wohnt, d. h. wirksam ist; welches 1 Kor. 3, 16. und 6, 19. bestätiget [343]). Man kann auch den Beweis darin suchen, daß 1 Kor. 3, 16. gesagt wird: die

---

343) Der Grund aber, welchen einige ältere Theologen hier anführten, daß keiner Creatur, sondern nur Gott allein, ein Tempel gebühre, folglich der Geist, da ihm ein Tempel zugeschrieben werde, Gott sein müsse, ist deßwegen nicht haltbar, weil hier Tempel tropisch gesagt, und nicht als ein Ort der Gottesverehrung, sondern als ein Ort der Wirksamkeit und Herrschaft betrachtet wird. S. Apost. 26, 18. Apok. 2, 9. 13.

Christen seien ein Tempel Gottes, weil der Geist Gottes in ihnen wohne, und doch 2 Kor. 6, 16. die Christen jenen Namen erhalten, weil Gott selbst in ihnen wohne. Da man nun wegen andrer Stellen πνεῦμα ἅγ. und θεός nicht für eins und dasselbe Subject halten kann; so muß Paulus den heiligen Geist auch für Gott, oder wenigstens sein Wirken für ein göttliches, und es also für gleichbedeutend gehalten haben, zu sagen: der heilige Geist, oder Gott wohne in den Christen. Aber auch diese Folgerung verschwindet, da 1 Kor. 6, 19. der Geist als ein von Gott gegebener bezeichnet, und Eph. 2, 22. bestimmt gesagt wird, daß der Fromme eine Wohnung Gottes vermittelst des heiligen Geistes sei. — Eben dieses ist c) Luk. 1, 35. der Fall. Denn obgleich Jesus deßwegen, weil er durch Vermittelung des heiligen Geistes in der Maria entstanden ist, υἱὸς θεοῦ, ein Geschöpf Gottes, ein von Gott Gezeugter genannt wird, und diesem Schlusse der Satz als Obersatz zum Grunde zu liegen scheint: der heilige Geist ist Gott, oder: sein Wirken ist dem Wirken Gottes gleich, folglich kann alles, was er hervorbringt, ein Geschöpf Gottes heißen[344]); so ist doch auch hier die Regel anwendbar: quod quis per alium fecit, ipse fecisse putandus est. Außer diesen Stellen führten die ältern Theologen auch diejenigen an, wo im N. T. ein Ausspruch vom heil. Geist abgeleitet wird, den das A. T. als Ausspruch Jehovah's darstellt (z. B. Jes. 6, 3. 5. 9. vergl. mit Apost. 28, 25. 26. Ps. 95, 6. 7 ff. mit Hebr. 3, 7 ff. Levit. 16, 1. 2. mit Hebr. 9, 7. 8. und Jerem. 31, 31. mit Hebr. 10, 15. 16.), wohin man auch dieses rechnete, daß die Inspiration bald Gott, bald dem heiligen Geiste zugeschrieben wird. Auch diese Stellen beweisen wenigstens, daß die Verfasser des N. Test. keinen Unterschied zwischen den Wirkungen Gottes und denen des heiligen Geistes machen. — Dahin rechnete man auch 4) die Stellen, wo dem heiligen Geiste göttliche Eigenschaften und Kräfte zugeschrieben würden. Nämlich Allwissenheit 1 Kor. 2, 10. *Πάντα* bezeichne hier Alles im strengsten Sinne, weil Paulus

---

344) Die Stelle 2 Kor. 3, 17. ist aber nicht zu brauchen. Sie ist zu dunkel, um ein wichtiges Dogma darauf zu gründen. Wahrscheinlich ist der Sinn: dominus spiritum largitur, da εἰμί auch an andern Orten efficio, suppedito bezeichnet, Joh. 12, 15. 14, 6. Röm. 1, 16. 1 Kor. 10, 6.

hinzusetzt: auch die Tiefen der Gottheit; also das Höchste, das Unerforschlichste. Es sei ein Schluß vom Allgemeinen aufs Besondre: weil der Geist alles erkenne, so erforsche er auch das, was allen endlichen und erschaffenen Wesen unerforschlich ist, die geheimsten (βάθη) Rathschlüsse, die verborgensten Gedanken der Gottheit. Wer diese zu erkennen und zu verstehen vermag, der müsse eben so unendliche Erkenntnißkraft besitzen, als Gott; ihm müsse der vollkommenste Verstand beiwohnen. Man berief sich auch auf die Stellen, wo dem heil. Geiste die Kenntniß der zukünftigen zufälligen Begebenheiten beigelegt, und er als der Urheber der Weissagungen betrachtet wird. — Ob aber Röm. 8, 11. dem heiligen Geiste die Wiederbelebung Christi und der Todten wirklich zugeschrieben werde, und daraus folge, daß er allmächtig sei; ob daraus, daß der heilige Geist unter allen Christen auf der ganzen Erde wirksam ist (οἰκεῖ), seine Allgegenwart im strengsten Sinne folge; ob er, weil von ihm die Wunder und Wundergaben abgeleitet werden (1 Kor. 12, 8—11.), allmächtig wie Gott sein müsse, und ob ein Gleiches aus seinen sittlichen Wirkungen auf die Seelen der Menschen folge: ist nicht nur an sich sehr ungewiß, sondern wird auch dadurch unwahrscheinlich, daß das N. T. Wunder, obgleich falsche (2 Thess. 2, 8—11. Matth. 12, 24—29.), und Einwirkungen auf die Menschen, auch dem Satan zuschreibt, auch von ihm lehrt, daß er (Eph. 2, 2.) nicht nur unter allen Heiden, sondern auch unter den Christen wirke, um sie zur Sünde zu verleiten, und des Todes Gewalt habe, Hebr. 2, 14. Man würde sonach, da der Satan eben das, nur für entgegengesetzte Zwecke, thun kann, was der heil. Geist thut, auch schließen müssen, daß er allmächtig sei. Ueberhaupt ist aus den Stellen, wo dem Sohne und Geiste Kräfte und Eigenschaften auf eine unbedingte Weise zugeschrieben werden, nicht sofort nach unsern Begriffen vom Unbedingten zu argumentiren, weil der Sprachgebrauch und die Vorstellungsart der alten Welt hierin nicht philosophisch streng war. Eher könnte man sich darauf berufen, daß dem heil. Geist vollkommne Wahrhaftigkeit und Heiligkeit beigelegt werde, indem er nicht nur τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας (Joh. 15, 26.) heißt[345]), sondern auch alles, was von ihm kommt, als

345) De Spiritus S. vera deitate maxime ex eo demonstrata,

vollkommen wahr und gut, eben so, als ob es von Gott selbst komme, dargestellt wird. Seine Weissagungen sind wahr, seine Belehrungen untrüglich, seine Wirkungen auf die Menschen heilig, und er selbst vollkommen moralisch rein, s. 1 Kor. 3, 16. 6, 19. — Fassen wir nun alles zusammen, so lassen uns nicht nur eine große Menge Stellen zweifelhaft, ob wir bei πνεῦμα θεοῦ an das geistige Wirken Gottes selbst, oder an eine Person zu denken haben, sondern es erhellet auch nur so viel, daß πν. ἅγιον, wo es eine Person ist, ein Wesen bezeichnet, dessen ganze Thätigkeit zwar mit Gott aufs vollkommenste übereinstimmt, von dem aber nicht gesagt wird, was es sei, und das auch offenbar nicht so persönlich gehalten ist als der Vater und Sohn, daher sich auch kein Beispiel findet, daß dem Geiste eine Verehrung, wie dem Vater und Sohne, erwiesen, oder zu ihm gebetet werde; ein Umstand, der durch Lampe's Bemerkung a. a. O., daß der Geist selbst spiritus precum sei (Zach. 12, 10. vergl. Röm. 8, 15. 26.), nicht erklärt wird.

§. 80.

Verhältniß des Geistes zum Vater und Sohne.

In welchem Verhältnisse der heil. Geist zum Vater stehe, und darüber, ob er auch gezeugt sei, wie der Sohn, oder wie er sonst eine Person geworden sei, sagt das N. T. gar nichts. Das Ausgehen des Geistes vom Vater Joh. 15, 26. steht entschieden nicht in kirchlichem Sinne für: communicare essentiam, sondern heißt entweder: zu den Menschen zur Verrichtung gewisser Geschäfte gesendet werden, oder: vom Himmel, dem Throne des Vaters, als dem Aufenthaltsorte des heiligen Geistes (Weish. 9, 4. ἡ τῶν σῶν θρόνων πάρεδρος σοφία, vergl. Sir. 24, 1 ff.), ausgesendet werden. So viel ist aber auch hier klar, daß der heil. Geist in einem solchen Verhältnisse zu Gott vorgestellt wird, daß Gott der höchste Herr aller Dinge, der einzige Gott bleibt, der Geist aber in einer gewissen, nicht nä-

---

quoniam spiritus veritatis dicitur, ex loco Io. cap. 15, 26. Diss. sub praesid. Io. G. Michaelis, auct. P. S. F. Stegmann. Hal. 1752. 4. — Doch giebt es auch ein πνεῦμα τῆς πλάνης 1 Joh. 4, 6. 2 Petr. 3, 17. vergl. 1 Kön. 22, 21. 2 Chron. 18, 20.

her bestimmten Abhängigkeit des Wirkens gegen ihn steht. Dieses liegt schon in dem Ausdrucke πνεῦμα θεοῦ, τοῦ πατρός, wodurch angezeigt wird, daß der Geist vom Vater abhänge und nach seinem Willen handle; daher auch Gott, wo er redend eingeführt wird, den Geist den seinigen nennt, Genes. 6, 3. Jes. 59, 21. Apost. 2, 17., dagegen sich die umgekehrte Formel θεὸς τοῦ πνεύματος niemals findet. — Dieses beweisen auch alle die Stellen, wo gesagt wird, Gott gebe den heil. Geist, Matth. 12, 18. Joh. 3, 34. Apost. 5, 32. 15, 8. 1 Thess. 4, 8. Joh. 14, 16. vergl. Jes. 42, 2., oder: er gieße ihn aus, Apost. 2, 17. vergl. Joel 3, 1., oder: er sende ihn, Joh. 14, 16. 26. 15, 26. Gal. 4, 6. Denn der Sendende, Abordnende, wenn er auch dem Wesen nach nicht verschieden sein sollte, muß doch dem Ansehen nach größer sein als der Gesendete, und der letztere, weil er sich durch den Willen des erstern bestimmen läßt, von dem erstern in Hinsicht seines Wirkens abhängig (vergl. Morus, commentar. in epitomen theol. christ. Vol. I. p. 267 sq.).

Ungewisser erscheint nach dem N. T. das Verhältniß des Geistes zum Sohne. Nach den Vorstellungen mehrerer vornicänischer, besonders alexandrinischer Väter wird zwar der heil. Geist als durch den Sohn oder Logos geworden dargestellt; aber im N. T. findet sich dafür nichts als höchstens dieses, daß der Geist auch πνεῦμα Χριστοῦ genannt wird, wodurch zwar eine Abhängigkeit angezeigt wird, die sich aber vielleicht blos auf das Geschäft des Geistes in der Kirche Christi beziehen dürfte. Denn wenn auch vom Sohne gesagt wird, er sende den Geist (Joh. 16, 7.), so liegt darin nicht nothwendig, daß der Sohn den Geist bestimme, denn es wird Joh. 14, 16. selbst durch die Formel erklärt: „der Sohn bitte den Vater, daß er den Geist sende;" es ist daher an ein Senden vom Vater auf Bitten des Sohns zu denken. Wenigstens ist diese Erklärung die wahrscheinlichste. Und endlich, wenn Jesus sagt, der Geist werde nicht von sich selbst reden, sondern die Lehre und das Gebot des Sohnes vortragen (Joh. 16, 13. 14.); so erklärt er dieses selbst v. 15. dadurch, daß der Sohn alles mit dem Vater gemeinschaftlich habe, und daß er daher sagen könne: ἐκ τοῦ ἐμοῦ λήψεται, wobei der Satz hinzugedacht werden zu müssen scheint, daß der Geist vom Sohne eigentlich nicht abhängig sei, wenig-

stens nicht in der Lehre. Und dieses Letztere liegt wohl auch in den Stellen zum Grunde, wo Jesus als vom heil. Geiste getrieben dargestellt wird. — Die abendländische Kirche hätte also keine Ursache gehabt, die Behauptung der morgenländischen Kirche, daß der Geist nur vom Vater, nicht aber vom Sohne ausgehe, d. h. daß er nur durch den Vater eine göttliche Person sei, so hoch aufzunehmen, und darüber Spaltung zu erregen, indem wenigstens die biblischen Gründe für die abendländische Theologie nichts Entscheidendes enthalten. (S. auch **Morus**, **commentar. in suam epit. theol. christ. I. p. 269.**).

§. 81.

Resultat der Untersuchung über die Trinitätslehre.

Fassen wir nun das Resultat der zeitherigen Untersuchung zusammen, so ergiebt sich, daß das kirchliche System mit seinen speculativen Bestimmungen aus der Schrift nicht erweislich ist, was auch unsre neuesten Supernaturalisten (Hahn, Steudel) zugestehen. Es kann auch nicht anders sein, da jenes System (s. §. 82) erst im 5ten Jahrhundert ausgebildet worden ist, um, nachdem man zuerst den Sohn und dann den Geist für göttliche Wesen erklärt hatte, die Lehre von der Einheit Gottes damit in Einklang zu bringen. Das Mittel dazu war der Unterschied zwischen unvollkommener Subsistenz der Person mit dem Fundament einer den Personen gemeinschaftlichen Substanz; eine Vorstellung, die nach §. 67. auf allen Seiten zu unauflöslichen Widersprüchen führt. Wenn man aber von diesem System gerühmt hat, daß es, als die Mitte haltend zwischen dem Monotheismus der Juden und dem Polytheismus der Heiden, die Ausbreitung des Christenthums sehr befördert habe, so ist dagegen zu bemerken, daß das Christenthum im 5ten Jahrhundert schon die Religion des römischen Reichs war, und daß gerade dieses System bei Juden, Muhamedanern und Heiden dem Christenthum Mißgunst erwarb.

Das kirchliche System hat aber, wenn auch nicht seine Rechtfertigung, doch wenigstens seine Veranlassung und sein Fundament in der Schrift. Denn nicht nur spricht das A. T. häufig vom Geiste Gottes, wenn auch in unbestimmter Weise, und ohne ihn persönlich darzustellen, sondern das N. T. spricht

gleichfalls von ihm als einem persönlichen Wesen, dessen Wirkungen es als göttliche betrachtet, ingleichen von einem Logos oder Sohn Gottes als einem persönlichen Wesen und Repräsentanten Gottes, dem es, als solchem, den Ehrennamen eines Gottes und die Ehre der Anbetung beilegt. Zugleich aber hält es auch den Monotheismus streng fest, und lehrt, Sohn und Geist seien von der Autorität und dem Willen des Vaters abhängig, und würden von ihm bestimmt; der Vater sei daher allein der Allerhöchste, der oberste Beherrscher; es sei daher immer nur ein Gott, aus dem alles seinen Ursprung habe (*εἷς θεὸς ὁ πατὴρ ἐξ οὗ τὰ πάντα*, 1 Kor. 8, 6. *πατὴρ, ὁ μόνος ἀληθινὸς θεός*, Joh. 17, 3.), und dem auch der Sohn und Geist verdanken, daß sie Sohn und Geist sind.

Die logischen Schwierigkeiten, denen das kirchliche System nach §. 67. unterliegt, treffen die biblische Lehre nicht. Denn in dem Begriffe der Allmacht Gottes liegt, daß die Gottheit nicht nur unvollkommene Dinge, sondern auch Wesen, die ihr an Vollkommenheit gleichen, hervorbringen kann. Man würde sie einschränken, wenn man läugnen wollte, daß sie, die den Menschen nach ihrem Bilde schuf, nicht auch ein Ebenbild, oder ein Gleichbild ihres ganzen Wesens erzeugen könne, das, als von Ewigkeit aus Gott hervorgegangen, mit den Begriffen von Allwirksamkeit und Seligkeit des höchsten Wesens in einer Harmonie stehet, welche sich, wie die philosophischen Deductionen der Trinität (§. 68.) zeigen, der Vernunft von selbst empfiehlt, und wohl auch Veranlassung war, daß schon die alte Philosophie die Gottheit vor der Weltschöpfung nicht in einsamer Ewigkeit stehen ließ.

Doch eben in diesen Lehren der alten Philosophie, besonders der platonischen vom Logos und der jüdisch-palästinensischen vom Worte Gottes, und der alexandrinisch-jüdischen von der göttlichen Weisheit, fanden manche Theologen einen Grund zu behaupten, daß die Lehre vom Logos oder Sohn Gottes und vom heil. Geiste aus jener Zeitphilosophie ins Christenthum gekommen, und von Jesu und den Aposteln aus Accommodation beibehalten worden, auf jeden Fall aber von der Lehre des Christenthums auszuscheiden sei [346]). Gegen die Accommoda-

---

346) (Souverain) le platonisme devoilé. Cologne, 1700.

tion aber wird bemerkt, daß die Lehre vom Geiste Gottes eine uralte Lehre der hebräischen Religionslehre war, daß, was das N. T. über den Sohn Gottes und sein Verhältniß zum Vater lehrt, von jenem Philosophem über die aus Gott hervorgegangene selbstständige Vernunft (λόγος) noch verschieden ist, und daß überhaupt das Vorkommen einer geoffenbarten Wahrheit in philosophischen Speculationen an sich betrachtet, kein Verwerfungsurtheil begründen kann, weil wir sonst auch die Lehre von Gottes Einheit, Geistigkeit und des Menschen Unsterblichkeit verwerfen müßten, sondern daß ein solches Urtheil allein auf den Widerspruch derselben mit Vernunft und Erfahrung gebaut werden könnte.

Wenn man aber auch von der Hypothese einer Accommodation mit Recht absehen muß, so ist doch so viel nicht in Abrede zu stellen, daß die Vorstellung von einer Menschwerdung des göttlichen Logos von unserm Verstande schlechthin nicht vollzogen werden kann und in unauflösliche Schwierigkeiten verwickelt, die auch dann nicht gehoben werden könnten, wenn man (gegen das Kirchensystem) annehmen wollte, der Logos habe in Jesu die Stelle der menschlichen Seele vertreten. Auch läßt sich kein Grund denken, wie denn auch in der Schrift keiner angegeben ist, warum es der Menschwerdung des weltschaffenden Logos bedurft habe, und warum nicht Christus als der größte Prophet die Zwecke Gottes bei der christlichen Offenbarung habe erfüllen können. Die Hauptsache aber ist, daß wir im N. Test. selbst darüber keine gleiche Vorstellung finden. Im Matthäus, Markus, Lukas und in den Schriften des Jakobus, Petrus und Judas finden wir von der Theorie des Johannes und Paulus über Logos und heiligen Geist nichts. Christus ist bei Lukas Sohn Gottes, weil er als Mensch durch Gottes Kraft erzeugt ist, und das *πνεῦμα ἅγιον* tritt in diesen Schriften nicht als Person, sondern, wie Luk. 1, 35. sagt, als *δύναμις ὑψίστου* auf. Auch läßt Lukas 2, 52. Christum ganz

---

Deutsch: Versuch über den Platonismus der Kirchenväter. Aus dem Franz. übers. von J. F. C. Löffler, 2te Ausg. mit einer Abhandlung, welche eine kurze Darstellung der Entstehungsart der Dreieinigkeitslehre enthält. Züllich. und Freist. 1792. 8. Vergl. die dogmat. Lehrbücher von Eckermann, Henke und Wegscheider.

gegen die Vorstellungen von der Menschwerdung des Logos, zunehmen an Weisheit und Verstand. Der Vorstellung von der Menschwerdung des Logos widerspricht auch die selbst im 4. Evangelio sich findende Behauptung, daß sich das πνεῦμα ἅγιον bei der Taufe mit Jesu vereinigt, und ihn zum Propheten und Wunderthäter geweihet habe. Die Grundlage der kirchlichen Theorie findet sich daher blos bei Johannes, Paulus und in dem Briefe an die Hebräer. Diese Vorstellung entspricht aber zu sehr der Theorie der Alexandriner und Rabbinen vom Logos und heil. Geist, als daß wir es verkennen könnten, daß wir es hier mit einer von Johannes und Paulus aufgenommenen theologischen Theorie zu thun haben, die über das Gebiet der Religion hinausschreitet. Es tritt also hier die Berechtigung ein (s. §. 5. b.), die Religion und die Theologie zu unterscheiden, und die letztere, als christliche Religionswissenschaft, jedem frei zu geben. Dazu werden wir noch mehr berechtigt durch das, was §. 36. und §. 46. über den Gebrauch der Paulinischen Theologie, und §. 34. über die Relationen der Reden Jesu im Evangelio Johannis bemerkt worden ist.

Man hat daher nicht nur keinen, der das speculative System der Kirche über die Trinität anzunehmen Bedenken findet [347]), zu verketzern, sondern man muß auch die Johanneische und Paulinische Theorie über Logos und heil. Geist, als der Theologie angehörig, der theologischen Speculation, wie es auch in der ersten Kirche bis zum Arianischen Streit der Fall war, frei geben. Und dieses um so mehr, da diese Theorie nicht nur große Schwierigkeiten hat, und bei ihrer Unbestimmtheit verschiedene Auffassungen zuläßt, sondern auch für das praktische Christenthum ohne Wichtigkeit ist. Denn was den heil. Geist betrifft, so hat man zwar gemeint, die Theorie über ihn, als göttliches Wesen gebe uns die Gewißheit, daß alle seine Wirkungen auf uns wahr, gut und heilig seien, daß unsre Besse-

---

347) Schon Hunnius gesteht (epitome credendor. p. 39. 42.): „es ist jedem Christen billig freizulassen, ob er die mit den Gegnern im Streite aufgenommenen Worte „Person und Wesen" (Substanz) brauchen, oder lieber mit der Bibel sagen wolle: Gott ist Vater, Sohn und Geist." Eben so Morus, commentar. in epit. I. p. 279 sq. und Knapp, Dogm. 1 Bd. S. 232.

rung durch seinen Beistand gelingen werde, und daß wir uns seines Trostes stets erfreuen könnten; eine Gewißheit, die unsern Muth zur Besserung, der so leicht schwach werde, sehr befestigen müsse (1 Kor. 3, 16. 6, 19. 2 Kor. 6, 16. Eph. 4, 30. Röm. 8, 14—28.). Indessen ist doch unläugbar, daß alle diese Wirkungen auch schon erfolgen, wenn wir uns in dem heil. Geiste auch keine besondere Person, sondern die wirkende Kraft Gottes auf unsern Geist denken. — Was aber Christum betrifft, so kann zwar die Paulinische und Johanneische Theorie, daß er nicht ein bloßer Mensch gewesen, sondern in ihm der Logos oder der am Anfange der Dinge schon bei Gott seiende Sohn Gottes gewesen sei, die Ehrfurcht vor Christo allerdings steigern, und uns veranlassen, uns mit unsern Gebeten an ihn, als den von Gott bestellten Weltenherrscher zu wenden; aber auf der andern Seite ist jene Ehrfurcht eben so wohl begründet, wenn wir in ihm auch blos den von den Propheten des A. T. verheißenen und von Gott gesendeten Messias denken. Das Beispiel der Verehrung Moses und der Propheten beim jüdischen Volke zu Jesu Zeit und bis auf diesen Tag, und das gleiche Beispiel der unbedingten Verehrung der Religionsstifter anderer positiven Religionen zeigt, daß die Vorstellung von ihnen, als Gottes Gesandten, völlig ausreiche, um den Glauben an ihre Lehre und Person fest zu begründen, und daß es der Vorstellung, daß in ihnen Götter erschienen seien, nicht bedürfe. Dasselbe gilt von ihren Lehren und Verheißungen, denen nichts an Gewißheit und Kraft zuwächset dadurch, daß wir sie nicht blos für Gottes Wort durch Menschen gegeben, sondern für Gottes Wort durch den Logos gegeben, halten. Vielmehr sind die Zweifel, welche gegen die Theorie vom Logos so leicht und von selbst aufsteigen, eher geeignet, den Glauben zu erschüttern, der immer desto gebrechlicher und wankender ist, je künstlicher man sein Object gestaltet. Endlich ist doch auch nicht zu läugnen, daß die Vorstellung vom Sohn oder Logos, als eigentlichen Beherrscher des Weltalls, dem Gott Alles übergeben habe, und der wegen seiner Würde selbst ein Gott genannt und verehrt werden müsse, dem Monotheismus, der die Grundlage der christlichen Offenbarung ist, und der **alleinigen** Anbetung des wahren Gottes, auf welche sonst in der Schrift so streng gedrungen wird, Eintrag thun könne; wie sie

denn auch wirklich bei manchen Christen zu einer Christolatrie geführt hat, bei welcher des wahren Gottes, als nehme er sich des Weltregiments nicht an, fast ganz vergessen wird.

Unter diesen Umständen muß es uns erlaubt sein, die §. 42. dargestellten Grundsätze über die zeitlichen Formen, in denen die religiösen Ideen in der Offenbarung auftreten müssen, auch bei der Paulinischen und Johanneischen Theorie über den Sohn Gottes und den heil. Geist in Anwendung zu bringen, nämlich sie als Formen religiöser Ideen anzusehen, bei welcher nicht die Form, sondern die Idee die Hauptsache ist; um so mehr, wenn wir, wie hier der Fall ist, im N. T. selbst Aufforderung dazu finden. Der in Christo Mensch gewordene Sohn Gottes ist uns nämlich das Ideal dessen, was der Mensch werden soll, nämlich das Ebenbild Gottes an Erkenntniß der Wahrheit, Liebe zum Sittlichen und Gefühl fürs Vollkommene. Dieses Ebenbild war Jesus aufs Vollkommenste (2 Kor. 4, 4. Kol. 1, 15.), und es war sein Werk, auch die Menschen zu Söhnen Gottes dadurch zu machen, daß auch sie dem Vater an Vollkommenheit ähnlich würden (Matth. 5, 48. Eph. 5, 1. Koloss. 3, 10. Joh. 3, 3. 1, 12. Röm. 8, 15. Gal. 3, 26. 27. 1 Joh. 3, 8—10.). Dadurch daß Christus in diesem Sinne der Sohn Gottes auf das Vollkommenste war, war er auch eins mit Gott, d. i. sein Denken, Wollen und geistiges Gefühl harmonirte ganz mit Gott, und wenn wir ihm ähnlich werden, so werden auch wir mit ihm und mit Gott eins (Joh. 10, 30. 17, 11. 22. 1 Joh. 1, 3. 2, 5. 6. 29. 3, 6. 9. 24. 4, 6. 5, 18. 19. 20.)*). Was aber den Geist betrifft, so drückt der Lehrtypus von ihm die Idee der dynamischen Verbindung des göttlichen Geistes mit unserm Geiste aus, und zwar nicht sowohl wie diese Verbindung sich wirksam erzeigt in dem Einzelnen, als vielmehr wie sie statt hat als Geist, der die ganze Gemeinde belebt, und in dieser Gemeinschaft auch den Einzelnen ergreift, erleuchtet und heiliget (1 Joh. 2, 20. 27. 1 Kor. 2, 12. 12, 4. 8—11. 13. 14. 26 ff. 3, 16. 6, 19. 2 Kor. 6, 16.), daher sich auch die Formel 1 Joh. 4, 13. erklärt, ἐκ τοῦ πνεύ-

---

*) Dieß ist es auch, was von Ammon (Fortbildung des Christenth. 2r Abth. S. 366 ff.) als die wesentliche Idee, welche in den biblischen Formen liege, festhält.

ματος αὐτοῦ δέδωκεν ἡμῖν, nämlich Gott der Gemeinde. In wiefern Christus der Stifter und das Vorbild der Gemeinde ist, in sofern ist der Geist von Gott durch Christum an die Gemeinde gekommen und gesendet.

§. 82.

Ueberblick der Geschichte dieses Dogma's in der christlichen Kirche.

Es bleibt immer merkwürdig, daß man schon in der ägyptischen und indischen Trias [348]), dem Platonismus und den Rabbinen die Anfänge einer Trinitätslehre findet [349]). Indessen

---

348) Den Aegyptern war Kneph oder Knuph der ewige, alles belebende Weltgeist, aber verbunden mit dem Phtha (Urlicht) und der Neïth (Weisheit, Kunst) zu einer Trias. S. Vogel: über die Religion der alten Aegypter. 1793. J. K. F. Schlegel, über den Geist der Religiosität aller Zeiten und Völker, 1ster Thl. S. 192. ff. — Die indische Trimurti (Trias), Brama, Wischnu, und Schiwen, drei von der höchsten Gottheit erzeugte Geister, die Symbole der schaffenden, erhaltenden und zerstörenden Natur. S. Schlegel a. a. O. 2ter Thl. S. 7 f. Brahma, oder die Religion der Indier rc. von F. Majer. Lpz. 1818. Oupnekhat, h. e. decretum tegendum etc. opera Anquetil du Perron. 2 Thle. Straßb. 1801 f. gr. 4. und die Uebersetzung des ersten Stücks der Oupnekhat von Th. A. Rixner: Versuch einer neuen Darstellung der uralten Indischen All-Einheitslehre rc. Nürnb. 1808. 8.

349) Platon stellte die Güte, Weisheit und Allmacht als drei Hypostasen vom göttlichen Wesen vor. S. (Souverain) Versuch über den Platonismus der Kirchenväter. Aus dem Franz. von Löffler. 2te Aufl. 1792. 8. Keil, de doctoribus veter. eccles. comm. I. p. 4—10. I. B. Carpzov: diss. trinitas Platonis e scriptis Plat. et Platonicor. eruta, et cum trinitate Script. s. collata. Lips. 1693. und in seinen diss. acadd. (Lips. 1699. 4.) p. 1072 sqq. — Die Kabbalisten stellten das Wesen Gottes unter den drei obersten Sephiroth dar, welche die Krone, die Weisheit und der Verstand waren. — Auch wurden sie vielleicht durch die Bedeutung des geheimnißvollen Namens יְהוָה geleitet, um in Gott ein Dreifaches, nach der dreifachen Abmessung der Zeit, zu finden, wie die Uebersetzung dieses Namens Apok. 1, 4. zeigt: ὁ ὤν (der Vater); ὁ ἦν (der Sohn); ὁ ἐρχόμενος (der zukünftige Geist, vergl. Joel 3, 1.). S. Eichhorns Biblioth. der bibl. Lit. 3ter Bd. 2tes St. I. M. Glaesener: de trinitate in scriptis Cabbalistarum et Rabbinorum non christiana, sed mere platonica. Helmst. 1741. 4. (Hallenberg) die geheime Lehre der alten Orientaler und Juden (Rost. und Lpz. 1805. 8.), S. 93 ff. 165 ff. — Auch die Samaritaner dachten sich die göttlichen Kräfte

wäre doch der Schluß zu rasch, wenn man glaubte, daß das kirchliche System von der Trinität daraus entstanden sei. Dieses bildete sich im Gegentheile nur allmälig aus bei Gelegenheit der über die Göttlichkeit des Sohnes und Geistes geführten Streitigkeiten, die auf den ökumenischen Synoden zu Nicäa (im Jahre 325), und zu Constantinopel (im Jahre 381) entschieden, und die als orthodox festzuhaltenden Vorstellungen und Ausdrücke durch das Nicänisch-Constantinopolitanische, und noch mehr durch das im 5ten Jahrh., und zwar nicht von Athanasius, aber doch in seinem Geiste und nach seiner Lehrform gefertigte Athanasianische Symbolum fixirt wurden[350]).

Die drei Hauptobjecte der übersinnlichen Welt, welche der Christ kannte und verehrte, waren Gott, der Sohn Gottes und der heilige Geist. Die Taufformel (Matth. 28, 18.) mußte allerdings Veranlassung werden, diese drei im Volksunterrichte und bei dem Bekenntnisse des Täuflings herauszuheben; wie auch das apostol. Symbolum zeigt. Aber auch ohne die Taufformel mußten schon die zahlreichen Stellen des A. T., wo Pluralformen von Gott gebraucht werden, wo der Engel mit Jehovah verwechselt wird, wo die Weisheit Gottes und der heil. Geist erwähnt werden, und die vielen Stellen des N. T., wo vom Sohne Gottes und dem heiligen Geiste die Rede ist, zu näherer Bestimmung der Vorstellung von ihnen auffordern. Diese Vorstellung war Anfangs unbestimmt, und der Lehrbegriff, den das Athanasianische Symbolum von der Trinität

---

als hervorgegangen aus Gott durch die Weltschöpfung; s. Gesenius: progr. de Samaritanor. theolog. Hal. 1823.

350) Ueber die Geschichte dieses Dogma's s. Cotta in s. Ausgabe von Gerhards loc. theol. T. III. J. S. Semlers Einleit. zu Baumgartens Polemik, 1ster Thl. S. 226 ff. Cramer in der Fortsetzung von Bossuets Weltgesch. 2ter Bd. 3ter Bd. und 7ter Bd. Schmidts Biblioth. für Kritik und Exeg. des N. T. 2ter Bd. 2tes St. S. 207 ff. Dieffenbach in Henke's Museum, 3ter Bd. 2tes St. Souverains schon angef. Schrift. Keils angeführte commentationes de doctoribus etc. comm. I—III.; vergl. Döderleins christl. Religionsunterricht, 6ter Thl. S. 148—344. Beck, commentarii hist. decret. relig. chr. p. 248 sqq. Münschers Dogmengeschichte, 1ster Bd. S. 412 ff. 2ter Bd. S. 171 ff. H. E. F. Guericke: de scholae alexandrinae theologia. Hal. 1826. 8. Baumgarten-Crusius, Lehrb. der christl. Dogmengesch. 1ster Bd. S. 106 ff. 196 ff.

aufstellt, findet sich bei den Schriftstellern der ersten 3 Jahrhunderte; obgleich dieses Einige[351]) haben behaupten wollen, durchaus nicht, selbst nicht im Nicänisch-Constantinopolitanischen Symbolum. Es war überhaupt hauptsächlich die Vorstellung von Christo als Sohn Gottes, über welche man viel speculirte; dagegen die Untersuchung, was der heilige Geist sei, auf eine auffallende Weise vernachlässigt wurde.

Was den Ausdruck Sohn Gottes betrifft, so lagen bei der Anwendung dieses Ausdrucks auf Jesu Person drei Zeitvorstellungen vor, welche zu einer dreifachen Auffassung führen konnten, und wirklich führten; nämlich die gemein-jüdische Vorstellung von dem Messias, das gnostisch-rabbinische Emanationssystem, und das alexandrinisch-platonische System über den göttlichen Logos. — Nach der gemein-jüdischen Vorstellung erwartete man in den Messias einen Menschen, einen Abkömmling Davids, der jedoch (Jes. 11, 1 ff.) mit besondern Gaben des heil. Geistes ausgerüstet sein würde. So faßte der große Haufe der palästinensischen Judenchristen den Messias auf, hielt Jesum für einen bloßen Menschen und erklärte sich den Ausdruck „Sohn Gottes" theokratisch vom Messias als König. Diese Vorstellung fand ihren Halt in den Evangelien des Matthäus, Markus, Lukas, der Apostelgeschichte und den Briefen Petri und Jakobi, und man bezeichnete diese aus den Stürmen, welche den jüdischen Staat zerstörten, geretteten und später hervortretenden Judenchristen mit dem Namen der Ebioniten, Nazaräer, deren Meinung aber von der in der Speculation indessen weit fortgeschrittenen Menge der griechisch-christlichen Kirchen für Ketzerei erklärt wurde*). — Das gnostisch-rabbinische

---

351) S. Bull: defensio fidei Nicaenae, cum supplementis Grabii, in eiusd. opp. Lond. 1730. Io. Fried. Burscher: ecclesiae christ. post apostolos scriptorum antiquiss. doctrina publica de Deo triuno et de Iesu Chr. persona. Lips. 1780. 8. und ebendas. 1781 in einer deutschen Uebersetzung.

*) In den dahin gehörigen Homilien des Clemens Romanus wird die Vorstellung, daß Christus ein Gott sei, ausdrücklich widerlegt. Homil. 16. §. 15.: ὁ κύριος ἡμῶν οὔτε θεοὺς εἶναι ἐφθέγξατο, παρὰ τὸν κτίσαντα τὰ πάντα, οὔτε αὐτὸν θεὸν εἶναι ἀνηγόρευσεν· υἱὸν δὲ θεοῦ εἰπόντα αὐτὸν εὐλόγως ἐμακάρισεν. §. 16.: τοῦ πατρὸς τὸ μὴ γεγεννῆσθαι

Emanationssystem leitete eine Menge übersinnlicher Hypostasen, in bestimmten Ordnungen und Kreisen, von Gott ab, indem die göttlichen Kräfte bei der Weltschöpfung aus Gott hervorgegangen oder ausgeströmt, und selbstständig geworden seien. Unter diesen aus Gott emanirten Wesen (Aeonen) findet man auch die Aeonen *σοφία*, *λόγος*, *πνεῦμα ἅγιον*. Es ist dieses auch das System der Kabbalisten, von dem man annehmen darf, daß es schon zu der Apostel Zeit vorhanden gewesen sei, da es im Orient so weit verbreitet gefunden wurde. Die Rabbinen hielten daher auch den Messias für einen Aeon, für einen Himmelsgeist (Daniel 7, 13.), und für den Fürsten der Engel. Dieses System, das an manche Stellen des A. T. (z. B. Jes. 11, 1 ff.), an die Paulinischen Schriften, und den Brief an die Hebräer angeknüpft werden konnte, sah auch in Jesu einen Aeon, den erstgebornen (*μονογενής*, *πρωτότοκος*), der aber nicht als ein wahrhaftiger Mensch, sondern nur mit einem Scheinkörper begabt, gelebt habe. Es wurde jedoch in der christlichen Kirche schon im 2ten Jahrhundert lebhaft bestritten und endlich unterdrückt, theils weil mehrere Familien der Gnostiker bei ihren Speculationen über die Entstehung des Uebels die materielle Welt und das alte Testament nicht für ein Werk des höchsten (guten) Gottes, sondern für das Product eines eingeschränkten Untergottes, des Demiurg, hielten, und dadurch gegen die christliche Theologie und das A. T. verstießen; theils weil sie durch die Behauptung, daß Christus nur einen Scheinkörper gehabt habe, die ganze Geschichte des N. T. und die Christologie zur Fabel zu machen schienen.

Desto mehr Beifall fand das, von den durch griechische Philosophie gebildeten Kirchenlehren sehr gepflegte, alexandrinisch-platonische System, dessen Grundzüge wir, wie es zu den Kirchenvätern überging, in Philo's von Alexandrien Schriften finden. Nach ihm ist der in Gott wohnende Urverstand (*λόγος ἐνδιαθετός*) vor der Schöpfung aus Gott durch eine Ausstoßung (*προβολή*) hervorgegangen, hypostatisch geworden

---

ἐστιν, *υἱοῦ δὲ τὸ γεγεννῆσθαι· γεννητὸν δὲ ἀγεννήτῳ ἢ καὶ αὐτογεννήτῳ οὐ συγκρίνεται*. Auch die menschlichen Seelen seien ein Hauch Gottes und aus Gott hervorgegangen, aber darum seien sie nicht Götter. Vergl. die Anmerk. 333. angeführte Stelle der Clementin. Recognitionen.

(λόγος προφορικός), und hat die Welt erschaffen; alle im A. T. erwähnte Gotteserscheinungen bewirkt, und alle Weisen und Propheten inspirirt. Er heißt bei Philo θεός, ein Gott, δεύτερος θεός, der erstgeborne Sohn Gottes, der Erzengel, der zwischen dem Erschaffenen und dem Schöpfer in der Mitte stehe, ein Hoherpriester u. s. w. In der Anwendung auf die christliche Lehre war nun dieser göttliche Logos in Christo Mensch geworden, denn er hatte sich mit dem Menschen Christus vereinigt, der daher nicht ein einfacher Mensch, sondern ein göttlicher Mensch war. Dieses System fand seinen Halt in vielen Stellen des A. T., wo von Gotteserscheinungen, von der (wenigstens bei Sirach selbstständigen) Weisheit, oder dem schaffenden Worte Gottes (λόγος in der Doppelbedeutung der Vernunft und des Wortes) die Rede ist, besonders aber in dem Logos des Johanneischen Evangeliums. Es war das System der griechisch-christlichen Lehrer, und hatte, seiner ursprünglichen Entstehung nach, keinen Raum für einen heiligen Geist, daher es wohl auch gekommen sein mag, daß die Kirchenväter über die Natur des heiligen Geistes lange nichts näheres bestimmten. Es wurde das herrschende, war aber noch lange nicht das spätere System von dem Sohne Gottes, als zweiter Person der Gottheit. Ihm folgten besonders Justin der Märtyrer, Clemens der Alexandriner, Origenes, Athenagoras, Tatian u. a.

Was die apostolischen Kirchenväter betrifft, so können wir sie übergehen, da sich in ihren ächten Schriften wenig Bestimmtes findet.*) — Justin der Märtyrer nennt zwar den Logos

---

*) Hermae Past. lib. III, simil. 12.: „Filius Dei omni creatura antiquior est, ita ut consilio patri suo adfuerit ad condendam creaturam.“ Simil. 14.: „Nomen filii Dei magnum et immensum est, et totus ab eo sustentatur orbis. — Clement. Roman. ep. I. ad Corinth. §. 46.: οὐχὶ ἕνα θεὸν ἔχομεν, καὶ ἕνα Χριστὸν, καὶ ἓν πνεῦμα τὸ ἐκχυθὲν ἐφ᾽ ἡμᾶς, καὶ μία κλῆσις ἐν Χριστῷ etc. Ders. ep. II. ad Corinth. §. 1.: οὕτως δεῖ ἡμᾶς φρονεῖν περὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὡς περὶ θεοῦ, ὡς περὶ κριτοῦ ζώντων καὶ νεκρῶν. Das. §. 9.: ὁ Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ κύριος, ὢν μὲν τὸ πρῶτον πνεῦμα, ἐγένετο σάρξ. — Ignatius ad Eph. §. 7.: εἷς ἰατρός ἐστιν σαρκικός τε καὶ πνευματικὸς, γέννητος καὶ ἀγέννητος, ἐν σαρκὶ γενόμενος θεὸς, ἐν ἀθανάτῳ ζωῇ ἀληθινῇ, καὶ ἐκ Μαρίας καὶ ἐκ θεοῦ. §. 18.: ὁ γὰρ θεὸς ἡμῶν Ἰησοῦς ὁ Χριστὸς, ἐκυοφορήθη ὑπὸ Μαρίας κατ᾽ οἰκονομίαν θεοῦ, ἐκ σπέρματος μὲν Δαβὶδ, πνεύματος δὲ ἁγίου. Ep. ad Magnes. §. 8.:

τὸν θεὸν λόγον (den Gott Logos), aber er unterscheidet ihn genau von dem wahren Gotte (den er τὸν ὄντως θεὸν nennt), und weiset ihm den zweiten Platz nach Gott an, den prophetischen Geist aber nennt er nirgends Gott, stellt ihn unter den Logos und scheint ihn für einen Engel zu halten [352]). Justin sowohl als Athenagoras und Tatian lehren dabei, daß der Logos, als Verstand, in Gott von Ewigkeit existirt habe, aber vor der Schöpfung von Gott gezeugt worden, und nun das Werkzeug geworden sei, durch welches Gott die Welt geschaffen habe. Sie betrachten ihn aber als dem ewigen Gott gänzlich unterworfen und von ihm abhängig [353]). Irenäus gedenkt zwar da, wo er den allgemeinen Glauben der Christen den gnostischen Meinungen entgegen setzt (adv. haer. I, 10.), daß die Christen glauben an Gott, an Jesus Christus, den Sohn Gottes, und an den heiligen Geist, der die Zukunft des Messias

---

εἷς θεός ἐστιν, ὁ φανερώσας ἑαυτὸν διὰ Ἰησοῦ Χρ., τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ, ὅς ἐστιν αὐτοῦ λόγος. Ad Roman. §. 3.: ὁ γὰρ θεὸς ἡμῶν Ἰησοῦς Χρ. ἐν πατρὶ ὤν. — Constitut. apost. lib. III, c. 17.: πατὴρ ὁ ἐπὶ πάντων θεός. Ὁ Χριστὸς, ὁ μονογενὴς θεὸς. — πνεῦμα ἅγιον, ὁ παράκλητος, τὸ ὑπὲρ Χριστοῦ πεμπόμενον. — Im 2ten Buch, Kap. 30. wird gesagt, der Diakonus müsse dem Bischoff eben so gehorchen, wie der Sohn Gottes seinem Vater gehorsam sei.

352) Iustin. apolog. ad Senat. Rom. p. 51.: τὸν γὰρ ἀπὸ ἀγεννήτου καὶ ἀῤῥήτου θεοῦ λόγον μετὰ τὸν θεὸν προςκυνοῦμεν. Dess. apolog. ad Anton. p. 60. sq.: Ἰησοῦν Χριστὸν, υἱὸν αὐτοῦ τοῦ ὄντως θεοῦ μαθόντες, καὶ ἐν δευτέρᾳ χώρᾳ ἔχοντες, πνεῦμά τε προφητικὸν ἐν τρίτῃ τάξει, ὅτι μετὰ λόγου τιμῶμεν, ἀποδείξομεν. Daselbst p. 56.: ἐκεῖνόν τε (τὸν θεὸν καὶ πατέρα) καὶ τὸν παρ᾽ αὐτοῦ υἱὸν, καὶ τὸν τῶν ἄλλων ἑπομένων καὶ ἐξ ὁμοιουμένων ἀγαθῶν ἀγγέλων στρατὸν, πνεῦμά τε προφητικὸν σεβόμεθα καὶ προςκυνοῦμεν. Dial. cum Tryph. p. 355.: Von David werde Christus genannt καὶ Χριστὸς καὶ θεὸς προςκυνητός. Aus den Propheten erhelle αὐτὸν (Christum) εἶναι θεὸν τοῦ μόνου καὶ ἀγεννήτου καὶ ἀῤῥήτου θεοῦ υἱόν. — p. 356.: αὐτὸς ὢν καὶ θεὸς καὶ ἄγγελος παρὰ τοῦ πατρὸς πεμπόμενος — ὑπὸ τῷ πατρὶ καὶ κυρίῳ πεμπόμενος, καὶ ὑπηρετῶν τῇ βουλῇ αὐτοῦ. Die Unterordnung des Sohns unter den Vater, als seinen Herrn, lehrt er auch p. 358.

353) Iustin. dial. c. Tryph. p. 284.: ἀρχὴν πρὸ πάντων τῶν κτισμάτων ὁ θεὸς γεγέννηκε δύναμίν τινα ἐξ ἑαυτοῦ λογικὴν, ἥτις καὶ δόξα κυρίου ὑπὸ τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου καλεῖται, ποτὲ δὲ υἱὸς, ποτὲ δὲ σοφία, ποτὲ δὲ ἄγγελος, ποτὲ δὲ θεὸς, ποτὲ δὲ κύριος καὶ λόγος. Ἔχει γὰρ πάντα προσονομάζεσθαι, ἔκ τε τοῦ ὑπηρετεῖν τῷ πατρικῷ βουλήματι, καὶ ἐκ τοῦ ἀπὸ τοῦ πατρὸς θελήσει γεγεννῆσθαι, ἀλλ᾽ οὐ τοιοῦτον ὁποῖον καὶ ἐφ᾽ ἡμῶν γενόμενον ὁρῶμεν.

vorherverkündigt habe; seine anderweitigen Aeußerungen über den Geist sind aber so unbestimmt, daß wir sie hier ganz übergehen können. Für Gott aber hielt er ihn auf keine Weise [354]). Was den Sohn betrifft, so nannte er ihn zwar Gott und Herrn, schrieb ihm Ewigkeit zu und stellte ihn als vom Vater gezeugt dar; aber er fühlte wie schwierig es sei, von der Emanationstheorie abzukommen, und erklärte es für unnütz oder vermessen, wenn man über den Ursprung des Sohnes vom Vater weiter speculiren wolle. Doch sieht man, daß er den Sohn für geringer hält als den Vater [355]). Clemens der Alexandriner gedenkt zwar in einigen Stellen des Vaters, Sohnes und Geistes [356]), und hält auch den Sohn oder Logos für ein besonderes Wesen, das von Ewigkeit in Gott war und vor der

---

354) Iren. adv. haer. III., 6, §. 1.: „Neque igitur Dominus (Christus), neque Spiritus S. (im A. Test.), neque Apostoli eum, qui non esset Deus, definitive et absolute Deum nominassent aliquando, nisi esset vere Deus; neque dominum appellassent aliquem ex sua persona, nisi qui dominatur omnium; Deum patrem et Filium eius, qui dominium accepit a Patre suo.“ — Ders. adv. haer. lib. IV, c. 6. §. 7.. Christus „ab omnibus accipiens testimonium, quoniam (ὅτι) vere homo et quoniam vere Deus.“ — lib. III, cap. 6. §. 2. „Nemo igitur alius Deus nominatur aut dominus appellatur, nisi qui est omnium Deus et Dominus — et huius filius Iesus Christus, dominus noster“ — C. 8. §. 3. „— — ita, ut is quidem, qui omnia fecerit, cum Verbo suo iuste dicatur Deus et dominus solus.“ — Anders die Synode zu Constantinopel: credimus in Spiritum S., dominum etc.“

355) Iren. adv. haer. II, 28. 8.: „Wenn Jemand frage, warum der Sohn (Mark. 13, 32.), dem doch der Vater Alles mitgetheilt habe, den Tag des Gerichts nicht wisse; so gebe Jesus selbst darauf die Antwort: „super omnia esse patrem. Etenim pater, ait, maior me est.“ Das. III, 16. 7.: „praecognita sunt omnia a patre, perficiuntur autem a filio, — — qui voluntati patris deservit, cum sit ipse Salvator eorum, quae constituta sunt“ etc.

356) Paedag. I. c. 6.: *εἷς μὲν ὁ τῶν ὅλων πατήρ· εἷς δὲ καὶ ὁ τῶν ὅλων λόγος· καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἕν.* Das. III, c. 12.: — *αἰνοῦντες εὐχαριστεῖν τῷ μόνῳ πατρὶ καὶ υἱῷ, υἱῷ καὶ πατρὶ, σὺν καὶ τῷ ἁγίῳ πνεύματι.* Strom. lib. V, c. 14.: *ὥςτε καὶ ἐπὰν εἴπῃ* (Plato, epist. 2. ad Dionys.): „*περὶ τὸν πάντων βασιλέα πάντα ἐστὶ, κἀκείνου ἕνεκεν τὰ πάντα· κἀκεῖνο αἴτιον ἁπάντων καλῶν· δεύτερον δὲ περὶ τὰ δεύτερα, καὶ τρίτον περὶ τὰ τρίτα·*“ *οὐκ ἄλλως ἔγωγε ἐξακούω ἢ τὴν ἁγίαν τριάδα μηνύεσθαι· τρίτον μὲν γὰρ εἶναι τὸ ἅγιον πνεῦμα, τὸν υἱὸν δὲ δεύτερον, δι᾽ οὗ πάντα ἐγένετο κατὰ βούλησιν τοῦ πατρός.*

Schöpfung aus Gott hervorging, betrachtet ihn aber doch offenbar als geringer denn den Vater und als das erhabenste Wesen nach Gott, so wie er auch eine ähnliche Vorstellung vom heil. Geiste mag gehabt haben [357]). Die wahre Meinnng des **Origenes** darf man nicht nach den uns noch in lateinischer Uebersetzung des Rufinus aufbehaltenen Schriften desselben bestimmen, weil Rufinus seine Schriften, besonders in Bezug auf die Trinität, unglaublich verfälscht hat; aber auch nicht nach den in den Catenen der Kirchenväter aufbehaltenen exegetischen Bruchstücken, weil man ihm hier Vieles ohne Grund beigelegt hat, sondern vielmehr nach dem uns noch erhaltenen griechischen Text seiner ächten Schriften. Nach diesen zu urtheilen lehrt Origenes, der Sohn Gottes oder der göttliche Logos sei allerdings **ein Gott** (*θεός*), aber nicht **der Gott** (*ὁ θεός*), das ist, nicht der Gott über Alles; er habe sein Dasein vom Vater von Ewigkeit her, er sei die Mittelsperson, durch welche Gott schuf; aber ein geringeres, vom Vater abhängiges und ihm an Macht und Vollkommenheit nicht gleiches Wesen. Der heil. Geist aber sei durch den Sohn gemacht, und an Macht und Vollkommenheit noch geringer als der Sohn [358]).

---

357) Paedag. I. c. 2.: *ἔοικεν δὲ ὁ παιδαγωγὸς ἡμῶν τῷ πατρὶ αὐτοῦ τῷ θεῷ, οὗπέρ ἐστιν υἱὸς ἀναμάρτητος, — θεὸς ἐν ἀνθρώπου σχήματι ἄχραντος, πατρικῷ θελήματι διάκονος, λόγος θεὸς, ὁ ἐν τῷ πατρὶ, ὁ ἐκ δεξιῶν τοῦ πατρὸς, σὺν καὶ τῷ σχήματι θεός.* — Daß er aber auch den Frommen im Himmel den Titel *θεοί* giebt, ist schon oben Anmerk. 333. erwähnt worden. — Stromat. VII, 2.: *Κράτιστον μὲν ἐν γῇ ἄνθρωπος ὁ θεοσεβέστατος, κράτιστον δὲ ἐν τῷ οὐρανῷ ἄγγελος, — — τελειωτάτη δὲ καὶ ἁγιωτάτη δὲ καὶ κυριωτάτη — ἡ υἱοῦ φύσις, ἡ τῷ μόνῳ παντοκράτορι προσεχεστάτη. Αὕτη ἡ μεγίστη ὑπεροχὴ, ἣ τὰ πάντα διατάσσεται κατὰ τὸ θέλημα τοῦ πατρός.* Ueber den heiligen Geist hat Clemens nichts Bestimmtes. Wenn das Fragment aus Clemens, das Cassiodor unter dem Titel adumbrationes in lateinischer Uebersetzung aufbewahrt hat, ächt ist, so hielt Clemens den Logos und den heil. Geist für geschaffene, Gotte am nächsten stehende Wesen. Denn es heißt daselbst (Clem. opp. p. 1009.): „Sicut apud patrem consolator est pro nobis dominus (Christus), sic etiam consolator est, quem post assumtionem suam dignatus est mittere (der heil. Geist). Hae namque primitivae **virtutes** [*δυνάμεις*] ac primo **creatae**, immobiles existentes secundum substantiam et cum subiectis angelis et archangelis, cum quibus vocantur aequivoce (nämlich *δυνάμεις*, virtutes), diversas operationes efficiunt."

358) **Orig.** *περὶ εὐχῆς*, c. 15.: — *οὐδενὶ τῶν γεννητῶν προσευ-*

Auch das Concilium zu Antiochien (J. 269.) das die Meinung Paulus, Bischoffs von Samosata, verwarf, drückt sich so aus, daß man deutlich sieht, es wolle den Sohn zwar für einen Gott, aber auf keine Weise für ein dem einen und höchsten Gott gleiches Wesen erklären[359]).

So wenig sich aber bei den griechischen Vätern bis zum 3ten Jahrh. die Trinitätslehre findet, eben so wenig ist dieses bei den lateinischen Vätern der Fall, ob diese gleich, so wie jene der heiligen τρίας, so der trinitas, d. i. des Vaters, Sohnes und Geistes gedenken. Denn der berühmteste unter ihnen, Tertullian, ob er gleich manches sagt, was der spätern Theorie

---

κτέον ἐστὶν (man darf zu keinem Gewordenen beten), οὐδὲ αὐτῷ τῷ Χριστῷ, ἀλλὰ μόνῳ τῷ Θεῷ τῶν ὅλων καὶ πατρὶ, ᾧ καὶ αὐτὸς ὁ σωτὴρ ἡμῶν προσηύχετο, καὶ διδάσκει ἡμᾶς (Luc. 11, 1.) προσεύχεσθαι. — Ἕτερος κατ' οὐσίαν καὶ ὑποκείμενός ἐστιν ὁ υἱὸς τοῦ πατρός. — Contra Cels. VIII, 12. wo zu den Worten Joh. 10, 30.: „ich und der Vater sind eins" bemerkt wird: Θρησκεύομεν τὸν πατέρα τῆς ἀληθείας, καὶ τὸν υἱὸν τὴν ἀλήθειαν, ὄντα δύο τῇ ὑποστάσει πράγματα, ἓν δὲ τῇ ὁμονοίᾳ καὶ τῇ συμφωνίᾳ, καὶ τῇ ταυτότητι τοῦ βουλήματος. — Das. §. 15.: σαφῶς ἡμεῖς φαμὲν τὸν υἱὸν οὐκ ἰσχυρότερον τοῦ πατρὸς, ἀλλ' ὑποδεέστερον. — Der Sohn ist der zweite Gott nach dem Vater, s. c. Cels. V, 39. VI, 60. comment. in Io. Tom. VI. §. 23. — Περὶ ἀρχῶν, lib. I, c. 3. §. 5. nach einer von Julian aufbehaltenen griechischen Stelle: ὅτι μὲν Θεὸς καὶ πατὴρ συνέχων τὰ πάντα φθάνει εἰς ἕκαστον τῶν ὄντων, μεταδιδοὺς ἑκάστῳ ἀπὸ τοῦ ἰδίου τὸ εἶναι· ὢν (der absolut-seiende) γάρ ἐστιν. Ἐλάττων δὲ πρὸς τὸν πατέρα ὁ υἱὸς, φθανὼν ἐπὶ μόνα τὰ λογικά (die vernünftigen Geschöpfe)· δεύτερος γάρ ἐστι τοῦ πατρός. Ἔτι δὲ ἧττον τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, ἐπὶ μόνους τοὺς ἁγίους δεικνούμενον (blos zum Herrn der Heiligen gesetzt)· ὥςτε κατὰ τοῦτο μείζων ἡ δύναμις τοῦ πατρὸς παρὰ τὸν υἱὸν καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, πλείων δὲ ἡ τοῦ υἱοῦ παρὰ τὸ ἅγιον· καὶ πάλιν διαφέρουσα μᾶλλον τοῦ ἁγίου πνεύματος ἡ δύναμις παρὰ τὰ ἄλλα ἅγια. Man sehe auch die sehr ausführliche, hier keines Auszugs fähige Stelle des commentar. in Ioann. T. I. §. 42. Tom. II. §. 2 — 6.

359) S. Routh, reliquiae sacrae, Vol. II. p. 465 ff. Der Sohn, — lehrte dieses Concilium — sei zwar πρὸ αἰώνων ὤν, οὐ προγνώσει, ἀλλ' οὐσίᾳ καὶ ὑποστάσει Θεὸς, Θεοῦ υἱός. Daß aber dieses Concilium den Sohn als geringer ansah, zeigt das Folgende, wo es weiter heißt: der Sohn sei den Patriarchen erschienen ποτὲ μὲν ὡς ἄγγελος, ποτὲ δὲ ὡς κύριος, ποτὲ δὲ Θεὸς μαρτυρούμενος· τὸν μὲν γὰρ Θεὸν τῶν ὅλων ἀσεβὲς ἄγγελον νομίσαι καλεῖσθαι, ὁ δὲ ἄγγελος τοῦ πατρὸς ὁ υἱός ἐστιν, αὐτὸς κύριος καὶ Θεὸς ὤν.

nahe zu kommen scheint[360]), hatte doch dieselbe noch nicht, indem er theils den Sohn für geringer hält als den Vater, von dem er eine προβολή, ein Herausgefördertes, ein Herausgetriebenes sei, theils behauptete, man dürfe den Sohn nur Gott nennen, wenn von ihm allein die Rede sei, müsse ihm aber den geringern Titel „Herr" geben, wenn der Vater zugleich genannt werde[361]). Auch die dem Tertullian fälschlich

---

360) In seiner Hauptschrift gegen den Praxeas heißt es, c. 2.: „Nos unicum quidem Deum credimus, sub hac tamen dispensatione, quam οἰκονομίαν dicimus, ut unici Dei sit et filius, sermo ipsius, qui ex ipso processerit, per quem omnia facta sunt. — — Οἰκονομίας custodiatur sacramentum, quae unitatem in trinitatem disponit, tres dirigens, patrem, et filium et spiritum sanctum. Tres autem non statu sed gradu, nec substantia sed forma, nec potestate sed specie; unius autem substantiae et unius status et unius potestatis: quia unus Deus in quo et gradus isti et formae et species, in nomine patris et filii et spiritus s. deputantur. — cap. VIII. — — Prolatum (eine Emanation) dicimus Filium a patre, sed non separatum. Protulit enim Deus sermonem sicut radix fruticem et fons fluvium et sol radium. Nam et istae species προβολαὶ sunt earum substantiarum, ex quibus prodeunt. — — Tertius est Spiritus a Deo et filio, sicut tertius a radice fructus ex frutice, et tertius a fonte rivus ex flumine, et tertius a sole apex ex radio. Nihil tamen a matrice alienatur, a qua proprietates suas ducit. Ita trinitas per consertos et connexos gradus a patre decurrens, et monarchiae [der Lehre von der Einheit Gottes] nihil obstrepit, et οἰκονομίας statum protegit." — Vom Sohne sagt er Apologetic. c. 21.: „Hunc ex Deo prolatum didicimus, et prolatione generatum, et idcirco filium Dei et Deum dictum ex unitate substantiae: nam et Deus spiritus. — De spiritu spiritus, de Deo Deus; ut lumen de lumine accensum manet integra et indefecta materiae matrix, etsi plures inde traduces qualitatis mutuaveris, ita et quod de Deo profectum est, Deus est et Dei filius, et unus ambo. Ita de spiritu spiritus et de Deo Deus modulo aeternum numerum gradu non statu fecit, et a matrice non recessit sed excessit. Iste igitur Dei radius delapsus in virginem quandam et in eius utero caro figurata nascitur homo Deo mistus." Es erhellet hieraus, daß die unitas substantiae nicht numerische Einheit, sondern Einerleiheit, d. i. Einartigkeit der Substanz bezeichnet.

361) Advers. Prax. c. 9.: „Pater enim tota substantia est, filius vero derivatio totius et portio, sicut ipse (Ioh. 14.) profitetur: quia (ὅτι) pater maior me est; quo et minoratus canitur in Psalmo (8) modicum quid citra angelos. Sic et pater alius a filio,

beigemessene, nach Hieronymus vom römischen Presbyter Novatian verfaßte Schrift de trinitate, erklärt sich über den Sohn noch ganz arianisch [362]), und setzt den heil. Geist noch unter den Sohn herab (cap. 24.). Noch bestimmter aber erklärt Lactantius den Sohn für einen von Gott gezeugten unsterblichen Geist, den nächsten nach Gott und erhabener als die Engel, der den Namen Gott bekommen und verdient habe [363]).

---

dum filio maior." — c. 13.: „Deos et Dominos (daß zwei Götter seien, wie einige Ketzer folgern wollen) omnino non dicam, sed apostolum sequar, ut si pariter nominandi fuerint pater et filius, Deum patrem apellem, et Iesum Christum Dominum nominem. Solum autem Christum potero Deum dicere, sicut idem apostolus (Rom. 9, 5.)." Die Abhängigkeit des Sohnes vom Vater oder sein Geringersein ergiebt sich auch aus der Behauptung Tertullians (adv. Marc. c. 27.), worin ihm auch die griechischen Kirchenväter durchgängig beistimmen, daß das Wesen des Vaters ganz unsichtbar sei, und daher der Sohn alle Gotteserscheinungen im A. T. bewirkt habe. Er sagt: „Profitemur, Christum semper egisse in Dei patris nomine; ipsum congressum cum patriarchis et prophetis, — quem ex semetipso proferendo filium fecit, ut exinde omni dispositioni suae voluntatique praefecit. — Ceterum patrem nemini visum, etiam commune testabitur evangelium, — — patrem invisibilem determinans, in cuius auctoritate et nomine ipse erat Deus, qui videbatur Dei filius." Auch die Zeugung des Sohnes setzt Tertullian adv. Hermog. c. 3. in die Zeit, indem er behauptet, Gott habe den Namen „Herr, Vater, Richter," erst nach der Weltschöpfung bekommen. „Nam nec pater potuit esse ante filium, nec iudex ante delictum. Fuit autem tempus, cum et delictum et filius non fuit."

362) Cap. 17.: „Christus Deus est exemplo patris: hoc ipsum tamen a patre proprio consecutus, ut omnium et Deus et Dominus esset, et Deus ad formam Dei patris ex ipso genitus atque prolatus. Hic ergo quamvis esset in forma Dei, non est rapinam arbitratus, aequalem se esse Deo. Quamvis enim se ex Deo patre Deum esse meminisset, nunquam se Deo patri comparavit aut contulit, memor se esse ex suo patre, et hoc ipsum, quod est, habere se quia pater dedisset. Inde et patri, etiam post resurrectionem, obedientiam praestitit pariter ac praestat." Vergl. cap. 31.

363) Lactant. inst. divin. IV, 6.: „Deus, antequam praeclarum hoc opus mundi adoriretur, sanctum et incorruptibilem spiritum genuit, quem filium nuncupavit. Et quamvis alios postea innumerabiles per ipsum creavisset, quos angelos dicimus, hunc tamen solum primogenitum divini nominis appellatione dignatus est, patria scilicet virtute ac maiestate pollentem." Daß dabei der

Cyprian, der sich nirgends über die Trinität ausführlicher erklärt, sagt zwar epist. 56. und ep. 63. von Christo: dominus et Deus noster (vergl. auch de idolor. vanit. p. 228.) und hat (epist. 73.) die Ausdrücke: tres unum sunt, — baptizari in plena et adunata trinitate, hält aber doch (de rebaptism. p. 366.) den heiligen Geist, so wie auch die Engel, dem Wesen nach nur für ein himmlisches Feuer.

Neben diesen Vorstellungen, welche die herrschenden waren, erhoben sich auch andere Meinungen, die offenbar die Absicht hatten, die herrschenden Ansichten mit der Lehre von einem Gotte (der *μοναρχία*), die von allen Parteien festgehalten wurde, zu vereinigen. Denn es war doch offenbar eine unzureichende Auskunft, mit der diejenigen, welche den Sohn für einen Gott erklärten, den Vorwurf der Zweigötterei zu beseitigen suchten, daß sie sagten, bald: Vater und Sohn hätten einen ganz harmonischen Willen; bald: der Sohn habe sein Gottsein vom Vater und thue nur was der Vater wolle. Die strengen Monarchianer suchten daher Auswege. Noëtus (im 2ten Jahrh.) meinte, der Vater und Christus seien eine und dieselbe Person, die gelitten und sich selbst auferweckt habe. Ihn und seine Anhänger nannte man Patripassianer. Praxeas (gegen welchen Tertullian schrieb) lehrte, Vater, Sohn und Geist seien drei Grade, Formen oder Erscheinungen desselben wesentlich einen Gottes. — Sabellius, Presbyter zu Pentapolis (in der 2ten Hälfte des 3ten Jahrh.) nahm zwar einen wirklichen Unterschied zwischen Vater, Sohn und Geist an, aber nicht so, daß drei Personen im göttlichen Wesen seien, sondern nur eine Person, die sich auf dreifache Weise offenbare und wirksam erweise. Vater, Sohn und Geist in der Einheit der göttlichen Person verglich er mit Körper, Seele und Geist in der Einheit der menschlichen Persönlichkeit. Paul von Samosata, Bischoff

---

Sohn als der erhabenste Engel gedacht werde, zeigt das 8te Kapitel, wie er denn auch im 13ten Kap. princeps angelorum heißt, wo auch bemerkt wird: „ille (der Sohn) docuit quod unus Deus sit, eumque solum Deum coli oportere; nec unquam se ipse Deum dixit, quia non servasset fidem, si missus, ut Deos tolleret, et unum assereret, induceret alium, praeter unum. — Propterea — — et regis summi honorem, et iudicis potestatem, et Dei nomen accepit.“ Vergl. cap. 16.

zu Antiochien, läugnete den persönlichen Unterschied des Vaters, Sohnes und Geistes gleichfalls, und meinte, der Sohn und Geist seien in dem Vater wie Verstand und Wille, und Jesu menschliche Natur stehe mit dem Vater durch die Vernunft (Logos) in Verbindung, daher er zwar Gott, aber nur uneigentlich genannt werden könne. Doch alle diese Versuche fanden bei der Mehrzahl der Kirchenlehrer keinen Beifall, sondern wurden als Irrlehren verworfen.

Dagegen lag in dem herrschenden System selbst ein Keim der Zwietracht, der zu einer Entwickelung führen mußte. Diese Zwietracht, weil sie aus dem allgemeinen Glauben hervorging, bewegte auch die ganze Kirche. Nach dem alexandrinisch-platonischen System war der Sohn als die göttliche Vernunft eben so ewig wie Gott, und nur seine Zeugung als Hypostase hatte einen, aber vorweltlichen Anfang; es wäre hiernach ohne Sinn gewesen, wenn man hätte sagen wollen, der Sohn sei einmal nicht gewesen; denn Gott kann nie vernunftlos gewesen sein. Auch erschien hierbei das Sein des Sohnes als ein absolut nothwendiges, nicht etwa von einem besondern Willen des Vaters abhängiges, und sein Wesen als ein von dem Wesen des Vaters nicht verschiedenes. Denn die Vernunft in Gott ist göttlich, wie Gott. Dennoch aber wurde der Logos immer als ein dem Vater unterworfenes Wesen angesehen, weil er vom Vater gezeugt sei. Nach dem gnostisch-rabbinischen Emanationssystem aber war der Sohn nicht von Ewigkeit, so wenig als die andern aus Gott geflossenen Geister (*προβολαί*), und es gab also eine Zeit, wo der Sohn noch nicht war. Seine Zeugung war eine Ausströmung, ein Hervorgeworfenwerden, das zwar vor der Schöpfung geschah, aber nicht an sich nothwendig war, sondern von dem freien Willen des Vaters abhing. Das Wesen des Sohnes trat nun mit dem Wesen der andern aus Gott geflossenen geistigen Substanzen auf gleiche Linie, der Sohn war der nächste Geist nach Gott, der den Namen eines Gottes als Ehrennamen bekommt, aber ein geringeres Subject als der Vater und diesem unterworfen. Es fragt sich nun, welche Theorie bei der Fortbildung der Lehre zum Grunde gelegt werden sollte; und diese Frage entschied der Arianische Streit. Arius, Presbyter in Alexandrien, nahm das letztere System auf, Alexander, Athanasius und Andere das er-

stere, das in der griechischen Kirche ausgebreiteter war als das letztere, theils weil es sich von den Emanationsträumen der Gnostiker mehr entfernte, theils weil es der herrschenden Philosophie mehr entsprach. Indem nämlich die Platoniker erkannten, daß zum Selbstbewußtsein die Unterscheidung des Ichs von einem Nichtich nothwendig gehöre, so fragte sich, zu welchem Nichtich sich das göttliche Bewußtsein vor dem Anfang aller Dinge in Verhältniß gesetzt habe, um Selbstbewußtsein zu werden. Nichts lag näher als die Unterscheidung Gottes von der Vorstellung von sich selbst. Diese Vorstellung von sich selbst ist der Logos, gleich ewig und göttlich wie Gott, als Hypostase aus dem Bewußtsein Gottes hervorgegangen, das Bild Gottes getreu wiederspiegelnd. Dieses Bedürfniß der Speculation erklärt es, warum die Arianische Vorstellung bei den philosophischen Kirchenlehrern keinen Beifall finden konnte, indem sie das Bedürfniß der Speculation nicht befriedigte. — Arius nämlich bestimmte den Begriff der Zeugung des Sohnes näher, und meinte, zeugen hieße (da der Sohn eben so wie die andern Geister eine *προβολή* des Vaters sei) hier eben das, was schaffen; der Sohn sei also wohl vor Anfang der Welt (*πρὸ χρόνων αἰωνίων*), aber nicht von Ewigkeit dagewesen; es habe also eine Zeit gegeben, wo er noch nicht gewesen sei (*ἦν ὅτε οὐκ ἦν*); er sei blos durch den Willen, und wie Alles außer Gott, aus Nichts (*ἐξ οὐκ ὄντων*) geschaffen worden, und mithin auch nicht von derselben Substanz (*ὁμοούσιος τῷ πατρί*) wie der Vater, sondern *ἐξ ἑτέρας ὑποστάσεως καὶ οὐσίας*, geringer, der erste Geist nach Gott [364]). Seine Anhänger modificirten diese Meinung verschieden, und erhielten daher verschiedene Namen *).

---

364) Ueber Arius s. Töllners theol. Untersuchungen, 1ster Bd. 1stes St. G. E. Lessings theolog. Nachlaß, No. 14. Münschers Handbuch der Dogmengesch. 3ter Bd. S. 369 ff. J. A. Stark: Versuch einer Geschichte des Arianismus. Berl. 1783. 85. 2 Bde. 8. C. D. A. Martini: Versuch einer pragmat. Geschichte des Dogma von der Gottheit Christi in den ersten 4 Jahrhunderten. 1ster Bd. Rost. 1800. 8.

*) Einige sagten, der Sohn sei *κατὰ πάντα ἀνόμοιος τῷ πατρί* oder *ἑτεροούσιος*, von ganz andrer Substanz, und hießen Anomoianer, Heterousianer, auch Eunomianer von ihrem Anführer Eunomius; Andere meinten, er sei *ὁμοιούσιος*, ähnlicher Substanz, und erhielten den Namen Homoiusianer, oder Semiarianer.

Die Meinung des Arius wurde auf dem Concilio zu Nicäa (325) verdammt, und dagegen festgesetzt: der Sohn sei γεννηθείς, οὐ ποιηθείς, und zwar γεννηθεὶς ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρός, er sei θεὸς ἐκ θεοῦ, φῶς ἐκ φωτός, θεὸς ἀληθινὸς ἐκ θεοῦ ἀληθινοῦ, ὁμοούσιος (consubstantialis) τῷ πατρί. Dieses berühmte Wort, ὁμοούσιος, das Schibolet der Orthodoxie, nahm man aber nicht in dem spätern kirchlichen Sinne, daß es nämlich die numerische Einheit der Substanz des Vaters und Sohnes bezeichne, sondern es bezeichnete die generische Gleichheit, die Gleichartigkeit der Substanz von beiden*). Ueber den heiligen Geist entschied dieses Concilium nichts. Da es bei dem Arianischen Streit von der alexandrinisch-platonischen Vorstellung des Logos ausging; so hatte es auch zunächst keine Veranlassung, des heil. Geistes zu gedenken, über welchen überhaupt die Vorstellungen noch sehr unbestimmt waren. Da man ihn aber einmal zur heiligen Dreiheit (τρίας, trinitas, nicht: trinunitas, Dreieinigkeit) rechnete; so mußte man endlich auch über ihn etwas bestimmen. Die Apostolischen Constitutionen nennen den Vater noch τὸν τοῦ πνεύματος κύριον (const. ap. lib. 8. c. 37.); Justinus Martyr setzte ihn (s. Anmerk. 352.) dem Sohne nach; Tertullian (s. Anmerk. 354.) versagt ihm das Prädicat: Herr. Eusebius (praep. evang. 11, 20. de theol. eccl. 3, 6.) hatte noch wie Origenes den heil. Geist für einen durch den Sohn entstandenen erhabenen Geist erklärt, und Gregor von Nazianz (oration. 37.) noch bekannt: daß zu seiner Zeit einige Kirchenlehrer den heiligen Geist für eine Kraft, andre für ein Geschöpf, andre für einen Gott hielten, andre nicht entscheiden wollten, ob er Gott genannt werden dürfe, da ihn die Schrift nicht so nenne, andere aber meinten, nur der Vater sei der Macht und dem Wesen nach unbeschränkt, der Sohn zwar an Macht, aber nicht an Wesen, und der heilige Geist weder an Macht noch an Wesen unbeschränkt.

---

*) So steht unitas substantiae bei Tertullian in der Anmerk. 360. am Schlusse angeführten Stelle. Clem. Alex. strom. lib. II. c. 16.: ἡ ὕλη κατὰ πάντα ἑτέρα τυγχάνει τοῦ θεοῦ, εἰ μή τις μέρος αὐτοῦ καὶ ὁμοουσίους ἡμᾶς τῷ θεῷ τολμήσει λέγειν. Epiph. adv. haer. lib. I. haer. 36. §. 6.: εἷς ἐστιν ὁ θεός, ὁ πατὴρ — καὶ εἷς ὁ μονογενὴς αὐτοῦ παῖς ὁ κύριος ἡμῶν καὶ σωτὴρ, καὶ θεός· καὶ ἓν τὸ ἅγιον αὐτοῦ πνεῦμα, μία τρίας ἁγία καὶ ὁμοούσιος.

Da nun aber gegen die Mitte des 4ten Jahrh. Photinus, Bischoff zu Sirmium, die Meinung vortrug, Jesus sei ein bloßer Mensch gewesen, der vor seiner Geburt nicht wirklich, sondern nur *κατὰ πρόγνωσιν τοῦ θεοῦ* (im Vorherwissen, oder in der Vorherbestimmung Gottes) existirt, mit dem sich aber die göttliche Weisheit (*λόγος*) verbunden habe, so daß man ihn in dieser Verbindung Gott nennen könne; da ferner zu gleicher Zeit Macedonius, und Andere, die man unter dem Namen der Pneumatomachen begriff, den heil. Geist bald für ein Geschöpf (*κτίσμα*) und Diener (*διάκονον καὶ ὑπηρέτην*) Gottes, bald für eine bloße Kraft Gottes erklärten: so fing man an (Athanasius, Gregorius von Nazianz, Basilius der Große, Ambrosius) die gleiche Göttlichkeit des dritten Gliedes der heiligen Trias zu vertheidigen, ob man sich gleich immer noch scheute, den heil. Geist Gott zu nennen, und es wurde endlich auf dem Concilio zu Constantinopel (381) das nicänische Glaubensbekenntniß im Artikel vom Sohne durch die Formel: *γεννηθεὶς πρὸ πάντων τῶν αἰώνων*, und im Artikel vom heil. Geiste durch die Worte vermehrt: *τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, τὸ κύριον, τὸ ζωοποιοῦν, τὸ ἐκ τοῦ πατρὸς ἐκπορευόμενον* (d. i. der von dem Vater sein Wesen hat, *ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρός*), *τὸ σὺν πατρὶ καὶ υἱῷ συμπροσκυνούμενον καὶ συνδοξαζόμενον*. — Da einige griechische Kirchenväter (Theodor von Mopsveste, Theodoret) das Ausgehen des Geistes vom Vater und Sohne, von dem mehrere lateinische Kirchenväter sprachen (Hilarius, Ambrosius, Augustinus), als eine irrige Meinung angriffen und verwarfen; so ergänzte man das Nicänisch-Constantinopolitanische Bekenntniß im Abendlande mit einem Zusatze, indem man in der Formel: qui ex patre procedit, nach patre die Worte et filio oder filioque einschaltete, was auf einer Synode zu Toledo in Spanien im Jahre 589 geschah. Da dieser Zusatz allmälig in die abendländischen Bekenntnisse überging, so entstand hierüber ein langer Streit zwischen der lateinischen und griechischen Kirche, der nie beendigt wurde, und nicht wenig dazu beitrug, beide Kirchen zu trennen*). Die griechische Kirche läugnete nämlich

*) I. G. Walch: historia controversiae Graecorum et Latin. de processione Sp. S. Ien. 1751. 8. Theophan. Procopowicz: tractatus de processione Spir. S. Gott. 1772. 8.

den Ausgang des Geistes vom Sohne*), die lateinische aber behauptete ihn.

Es bedarf keines Beweises, daß das Nicänisch-Constant. Glaubensbekenntniß die nachherige Lehre von der Dreieinigkeit, d. h. drei gleichen göttlichen Personen in einer göttlichen Substanz, noch nicht enthält; doch bildete sich das kirchliche System, besonders nach dem Vorgange des Athanasius, des Zeitgenossen des Arius, Gregors von Nazianz, Basilius und Augustinus (de trinitate) genauer aus, die Wörter *οὐσία*, essentia, *ὑπόστασις*, substantia, und *πρόςωπον*, persona, bekamen nach vielen Mißverständnissen**) endlich ihre feste Bedeutung, das symb. Athanasianum, das des Augustin Vorstellung enthält, kam (im 5ten Jahrh.) zum Vorschein, und man setzte die §. 64—66. angegebenen Bestimmungen als die rechtgläubige Lehre fest. Damit hörten endlich die Streitigkeiten über dieses Dogma auf, und es erregte keine große Bewegung, als im 7ten Jahrh. der Syrer Ascusnages und sein Schüler Philoponus sich des Tritheismus schuldig machten, indem sie lehrten, daß jede Person der Trinität eine besondere individuelle Substanz, ein besonderes Wesen (*μερικὴ οὐσία, ἰδία θεότης*) sei; eben so wenig, als der Nominalist Roscellin im 11ten Jahrh. lehrte: entweder müsse der Vater und Geist mit dem Sohne Mensch geworden sein und gelitten haben, oder man müsse die drei Personen für drei verschiedene Substanzen, oder nur für drei verschiedene Namen des göttlichen Wesens halten. Ob Abälard (1122) nicht blos aus Neid einer Abweichung in dieser Lehre beschuldigt worden ist, bleibt ungewiß. Auch wurde Gilbert von Porree wohl mit Unrecht verdammt (1147 und 1148), wenn er behauptete: Gottheit und Gott seien nicht einerlei, die Charaktere der göttlichen Personen seien von den Personen selbst unterschieden u. s. w. Dagegen hatte sich Joachim von Flora

---

*) Io. Damasc. de orthod. fid. I, 12.: *καὶ υἱοῦ δὲ πνεῦμα· οὐχ ὡς ἐξ αὐτοῦ, ἀλλ' ὡς δι' αὐτοῦ ἐκ τοῦ πατρὸς ἐκπορευόμενον· μόνος γὰρ αἴτιος ὁ πατήρ.*

**) Epiphan. adv. haeres. lib. I. haer. 25. §. 6.: *εἷς γὰρ ἡμῶν ἐστιν ὁ θεὸς, πατὴρ καὶ υἱὸς καὶ ἅγιον πνεῦμα. τρεῖς ὑποστάσεις, μία θεότης, μία δοξολογία καὶ οὐ πολλοὶ θεοί.*

(† 1201) allerdings bei der Behauptung, daß die Unterscheidung des göttlichen Wesens von den drei Personen eine Vierfaltigkeit mache, so erklärt, daß nur eine moralische Einigkeit der Personen in Gott übrig blieb. — Doch erregten diese Streitigkeiten kein großes Aufsehen, und die Ruhe dauerte fort bis zur Reformation, wo eine Menge Feinde der kirchlichen Trinitätslehre, die man unter dem Namen Antitrinitarier, Unitarier, begreift, aufstanden, ungeachtet die lutherische sowohl als die reformirte Kirche dem bereits festgesetzten Lehrbegriffe treu blieben, ihn in ihren symbolischen Schriften wiederholten, und die Antitrinitarier mit Heftigkeit bestritten. Es waren Anfangs nur einzelne Personen, meistens aus den Wiedertäufern, oder italiänische Gelehrte. Der Spanier Michael Servede war einer der ersten, der die Lehre von der Dreieinigkeit bestritt, und über dieselbe sabellianisch zu denken schien. Seine Schriften sind sehr dunkel und seine Vorstellungen verworren. Er wurde 1553 zu Genf verbrannt. Sein Zeitgenosse Joh. Campanus (starb nach 1574), Valentin Gentilis (zu Bern 1566 enthauptet), und vor ihm schon Ludwig Hetzer (1529 zu Costnitz enthauptet) und Joh. Denk, weckten die arianischen Vorstellungen wieder auf, welche im 17ten Jahrh. von Christoph Sande, Vater und Sohn, Christian Seebach und Christ. Fende, Conrad Dippel, und zu Anfange des 18ten Jahrh. besonders von den Engländern Wilh. Whiston, Joh. Milton und Sam. Clarke gelehrter vorgetragen und vertheidigt wurden. Whiston behauptete, der Sohn sei ein Geschöpf Gottes, und nicht gleiches Wesens mit dem Vater; Clarke aber lehrte: der Sohn und Geist seien von Anbeginn da gewesen; dem Sohne habe Gott alle Eigenschaften, die sich mittheilen lassen, mitgetheilt, die Independenz ausgenommen, daher er dem Vater subordinirt sei, und er heiße Gott nicht seiner Natur, sondern seines Verhältnisses zum Vater wegen; der heil. Geist werde nie Gott genannt, und sei dem Vater und Sohne, letzterem durch den Willen des Vaters subordinirt (daher der Name Subordinatianer). Ueber das Wesen des Sohnes und Geistes erklärte er sich nicht. Für diese Meinungen erklärten sich auch der Schweizer Jac. Vernet (de Christi deitate. Genev. 1777.), Dan.

Heinr. Purgold *), und neuerlich Oertel in s. Christologie. Auch die Arminianer waren diesen Meinungen meistens zugethan. — Doch das meiste Aufsehen erregten die Socinianer, eine von den Italiänern Lälius und dessen Neffen Faustus Sozzini, im 16ten Jahrh. gestiftete, und in Polen und Siebenbürgen verbreitete Partei. Sie behaupteten die Einheit Gottes im strengsten Sinne und lehrten: es sei nur eine Person, nur ein Individuum Gott; der heil. Geist sei eine Kraft Gottes, kein besonderes Individuum; Jesus aber ein bloßer Mensch, der vor seiner Geburt nicht wirklich, sondern nur κατὰ πρόγνωσιν existirt, und in diesem Vorhersehen oder in der Vorherbestimmung Gottes die ihm zu übertragende Herrlichkeit besessen habe (destinatione habuisse τὴν δόξαν). Weil ihn aber der heil. Geist hervorgebracht habe (Luk. 1, 35.), so heiße er Sohn Gottes, sei von Gott geheiligt, mit göttlicher Kraft und Weisheit ausgerüstet, und nach seiner Auferstehung zur höchsten Macht und Herrschaft erhoben worden; weßwegen er auch ohne Abgötterei göttlich (oder eigentlich Gott in ihm) verehrt werden könne. Wenn es aber von ihm heiße, er sei vom Himmel gekommen, so sei dieses von einer Entrückung in den Himmel (raptu in coelum) zu verstehen, wo er vor Antritt seines Lehramts mit vollkommner Erkenntniß ausgerüstet worden sei. Unter den Deutschen erhielt dieses System an Soner, Damm, Bahrdt, und unter den Engländern an Bidell, Emlyn und Priestley Verfechter.

Aber der Arianische sowohl als der Socinianische Lehrbegriff stimmen, nach den über die Lehre des N. T. gegebenen Erläuterungen, mit den Vorstellungen bei Johannes, Paulus und in dem Briefe an die Hebräer nicht genau überein. Unsere ältern Theologen blieben daher von den Systemen des Arianismus und Socinianismus entfernt, und versuchten im Gegentheile verschiedene Methoden, das kirchliche System aus der Vernunft zu deduciren, oder doch es der Vernunft faßlicher zu machen (s. §. 68.). Die neuern Theologen aber betraten hauptsächlich den dreifachen Weg, entweder die Lehre des N. T. vom Sohne und Geiste Gottes als göttlichen Hypostasen für eine

*) In der Schrift: Resultat meines mehr als 50jährigen Nachdenkens über die Religion Jesu, Leipz. 1788. (3te Aufl. 1792.)

Zeitvorstellung zu halten, welche zufällig mit dem Christenthum verbunden, und daher als ein unwesentlicher Theil wieder von ihm zu trennen sei, wie Souverain, Löffler, Jerusalem, Henke, Eckermann, Cannabich, Wegscheider; oder sie enthielten sich aller nähern Erklärung der kirchlichen Lehre gänzlich, und begnügten sich mit den Lehrsätzen, die sie in der Schrift zu finden glaubten, wie Morus, Döderlein, Storr, Knapp, Hahn, Baumgarten-Crusius, Steudel; oder endlich, sie faßten die kirchliche Lehre in einem Sinne auf, bei welchem das Wesen derselben, nämlich die Dreiheit göttlicher Personen, verloren ging, indem sie in Gott drei Kräfte, oder drei Thätigkeiten, oder drei Verhältnisse, oder drei Offenbarungen desselben unterschieden.

So nahm Meier an, es gebe in der Gottheit drei Kräfte: die Vorstellungskraft überhaupt, die deutliche Vorstellungskraft und die Begehrungskraft, denen der Inbegriff aller unendlichen Vollkommenheiten als ein Accidens von Ewigkeit her zukomme, welche Meinung Seiler*) dahin bestimmen zu müssen glaubte, daß man annehme, es gebe in Gott drei ewige, verständige und freie Kräfte, ohne Raum und Zeit existirend, aber neben einander bestehend und so verbunden, daß eine durch die andere wirke, und daß sie also Kräfte einer Substanz und Gottheit seien. — Andere nahmen an**), in Gott seien drei ewige von einander verschiedene Handlungen, das (physische) Wirken, das Vorstellen und das Begehren, denen drei Urkräfte zum Grunde lägen, nämlich die Kraft, der Verstand und der Wille, oder die physische, intellectuelle und moralische Realität. Aehnlich war die Meinung Schlegels***), nach welcher in Gott, der Ur-

---

*) G. Fr. Meier: philosoph. Betracht. über die christl. Religion, 3tes St. G. Fr. Seiler: Betrachtungen über die neue philos. Vorstellung der Dreieinigkeit, welche Hr. Prof. Meier geliefert hat 2c. Bresl. 1765. 8.

**) J. G. Töllner: vermischte Aufsätze, 2 Thle. 1769. 8. J. E. Silberschlag: Lehre der Schrift von der Dreieinigkeit Gottes, 4 Stücke, 8 Berl. 1783 ff. H. H. Cludius: diss. philosophicam sistens expositionem et defensionem orthodoxi dogmatis de Trinitate. Gott. 1788. 4.

***) G. Schlegels erneuerte Erwägung der Lehre von der Dreieinigkeit. 2 Thle. 8. Riga, 1791 f. und der Auszug daraus: Vereinfachte Darstellung der Lehre von Gott, als Vater 2c. 1795. 8.

kraft, drei Wirksamkeiten sind, die schaffende, erhaltende und regierende: der Vater; die welterleuchtende: der Sohn; die weltverbessernde: der heil. Geist; — welche alle drei aus Gott fließen, aber unter sich unterschieden und besonders wirksam sind, daher die Schrift von ihnen als Personen spricht. — Eben darauf kamen die Erläuterungen, welche die Theologen der Kantischen Schule versucht haben, hinaus *). Sie betrachteten nämlich die drei Personen entweder als drei Verhältnisse oder als drei Wirksamkeiten; so daß entweder das Prädicat Vater das Verhältniß des Wohlwollens und der Liebe Gottes zur Welt, das Prädicat Sohn das Verhältniß der Weisheit Gottes und deren Wirkungen zur Welt, und das Prädicat Geist das Verhältniß seiner Heiligkeit zur Welt bezeichne — oder daß die Allmacht Gottes nach einer besondern Beziehung zur sinnlichen; die Weisheit nach einer besondern Beziehung zur vernünftigen, und die Heiligkeit in gleicher Beziehung zur moralischen Welt zu denken sei. — Von Ammon (summa th. christ. §. 82.) bezieht die Schriftlehre auf eine dreifache Offenbarung Gottes, nämlich: „Deus, quatenus se hominibus tanquam patrem Christi, filium, generis nostri sospitatorem, atque spiritum sanctum sensus filialis largitorem inde ab evangelii primordiis manifestavit, iam triplicis beneficii coelestis auctor est, in unoquovis eorum nobis per se subsistens, proptereaque in summa essentiae unitate tanquam evergetes ter optimus maximus colendus atque adorandus." — De Wette findet in der kirchlichen Lehre die dreifache Ansicht Gottes als des höchsten Wesens (Vater), als des geoffenbarten in der Welt (Sohn), und als des wirkenden in der Natur (Geist), (s. Dogmat. der Luth. Kirche, S. 88.). In s. Schrift über Religion und Theologie (2te Ausg.), S. 240.

*) J. Kant, die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. 2te Ausg. S. 212. Tieftrunks Censur des protest. Lehrbegr. 2ter Thl. S. 285 ff. 3ter Thl. S. 1. Ammons wissenschaftl. prakt. Theologie, S. 96. Kant selbst a. a. O. betrachtet Gott, in wiefern er liebevoller Schöpfer ist, als Vater; in wiefern er sich als Erhalter und Regierer des menschlichen Geschlechts in dem von ihm selbst geschaffenen und geliebten Urbilde der Menschheit darstellt, als Sohn; und in wiefern er seine Gesetze verwaltet, die Welt richtet, und sein Wohlgefallen an die Moralität des Menschen bindet, als heiligen Geist.

sagt er bestimmter: „Alle Erkenntniß des Menschen ist an das dreifache Verhältniß des Ganzen, der Form und der Theile gebunden, — und hiernach fassen wir die Idee Gottes auf, den wir uns denken entweder in seiner Selbstständigkeit, als den höchsten Gegenstand der Vernunft, als Vater; oder als die Form der Welt, als den, durch welchen die Welt ist und besteht, als Sohn; oder als die Natur durchdringend und erfüllend, als das Princip, von welchem Leben und Licht ausgeht, als Geist." — Feßler (Ansichten von Relig. u. Kirchenth. 1. Thl. S. 564.) erklärt den Vater für den reinsten, heiligsten Willen, in welchem das Streben der Vernunft nach Identität der Form und des Wesens, der Freiheit und Nothwendigkeit, am Ziele sei; den Sohn für das ewige Gesetz der geistigen Welt, wodurch der heiligste Wille im Universo sich ausspreche; den Geist für die Kraft, welche dieses ausgesprochene Gesetz im Universo verkündige und vollziehe. — Hase (Dogm. S. 527.) findet in diesem Dogma die „Hieroglyphe: Gott ein Vater über Alles, mit ihm die Menschheit durch den Menschensohn, der ein Gottessohn wurde, in neuer Liebe vereint, auf daß alle Söhne werden durch der Kirche freien und heiligen Gemeingeist." — Nitzsch (System d. christ. Lehre, S. 116.) sagt, wir seien uns „einer dreifachen Urhebung unsrer Gemeinschaft mit Gott durch Christum bewußt. Wir beziehen uns mit unserm christlichen Gewordensein und Werden dergestalt auf das einige göttliche Wesen, welches die Liebe ist, daß wir in dem Sohne die sprechende und vermittelnde Liebe, in dem Geist die mittheilende und belebende, in dem Vater aber die grundursachliche und zugleich die vermittelte Liebe besonders verehren."

Von anderer Seite wurde die Lehre von der Trinität von dem neuern Pantheismus aufgefaßt, indem man das Verhältniß der Thesis, Antithesis und Synthesis auf Gott anwendete. Nach Schelling (Vorlesungen über die Methode des akad. Studiums. Tüb. 1803. S. 180. 184.) ist Gott, als der verborgene Urgrund aller Dinge (Thesis), der Vater; der ewige aus dem Wesen des Vaters geborne Sohn, oder Gott in seiner Evolution durch die Welt, ist das Endliche selbst, wie es in der ewigen Anschauung Gottes ist, und welches als ein leidender und den Verhängnissen der Zeit untergeordneter Gott erscheint (Antithesis), der in dem Gipfel seiner Erscheinung, in

Christo, die Welt der Endlichkeit schließt, und die der Unendlichkeit oder der Herrschaft des Geistes eröffnet; denn Gott in seiner fortwährenden Rückkehr aus diesem Gegensatze in sich selbst (Synthesis), ist der Geist. — Anders wendete die Sache Daub (Einleit. ins Studium der christl. Dogmat. S. 65 f. theologumena p. 439 f.). Er betrachtet den Begriff der Trinität als absolute Form der absoluten Existenz. Seiner Natur nach sei Gott zugleich von sich, in sich und für sich, nach den Ideen der aseitas, aeternitas und sufficientia, welche das Wesen der Göttlichkeit (divinitas) ausmachten, so wie Schaffen, Erhalten und Versöhnen den Begriff der Persönlichkeit, und daß er das Princip der Vernunft sei, den Begriff seiner Geistigkeit gebe. Gott, in wiefern er aus sich sei, sei der Vater, in wiefern er von Gott sei, der Sohn, und in wiefern er in Gott sei, der Geist (theologum. p. 443.). Auch bei Hegel ist die Anwendung der Thesis, Antithesis und Synthesis sichtbar. Nach ihm ist Gott Geist, und als lebendiger Geist stellt er sich in Selbstbewegung aus sich selbst, als ein Anderssein heraus, das sich in die zwei Seiten der physischen Natur und den göttlichen Geist spaltet; diese Spaltung muß wieder aufgehoben werden (Versöhnung), indem Gott den Gegensatz wieder in sich zurücknimmt, den Gegensatz zur Einheit seiner selbst zurückführt. Die Thesis ist hier: Gott als die absolute, ewige Idee an und für sich, Gott in sich gleichsam eingeschlossen, vor Erschaffung der Welt noch nicht sich selbst offenbar: der Vater. Die Antithesis: Gott stellt sich aus sich selbst heraus (Schöpfung) als ein Anderssein, dirimirt in Geist und Natur: der Sohn (Schellings leidender Gott). Die Synthesis: der ewige Geist kehrt aus diesem Gegensatze zur Einheit mit sich zurück, er hebt die Diremtion auf: der Geist. Dieß geschieht in der Gemeinde; „Gott ist als Geist, und dieser Geist als existirend ist die Gemeinde." — Wie Marheinecke die Hegelschen Ideen in dieser Beziehung gefaßt hat, ist oben §. 12. gezeigt worden. Während aber die Hegelsche Schule die Trinitätslehre an die Spitze, als Summa der Theologie, stellt, so hat diese Lehre in Schleiermachers System eigentlich keinen Platz, indem es bei ihm blos der Immanenz des Gottesbewußtseins in jedem Momente der Zeit bedarf, und er diese in dem Erlöser findet. Er erklärt daher auch (der christl. Glaube, 2.

Thl. S. 575.), daß in der Trinitätslehre nur die Lehre von der Vereinigung des göttlichen Wesens mit der menschlichen Natur, sowohl durch die Persönlichkeit Christi als durch den Gemeingeist der Kirche, wesentlich sei, und meint, das kirchliche System sei nur ein verknüpfter Satz, um die in der heil. Schrift vorkommende Lehre von einem dreifachen Sein Gottes, dem Sein desselben an sich (des Vaters), dem Sein Gottes in Christo (des Sohnes) und dem Sein Gottes in der christlichen Kirche (des Geistes) darzustellen.

In allen diesen philosophischen Vorstellungen aber ist eine gewisse Willkür unverkennbar, nach welcher man eben so gut zu einer Zweiheit oder Vierheit, als zu einer Dreiheit in Gott gelangen könnte, so wie sie auch das Wesentliche der biblischen Lehre von der Persönlichkeit des Sohnes und Geistes insgesammt verwischen. Denn man sieht nicht ein, mit welchem Rechte man mit Schelling und Hegel gerade drei Momente als nothwendig denkt, warum man die Thesis von der Antithesis unterscheidet, und nicht lieber Beides als ursprünglich Zusammengehöriges denkt, da sich die Thesis (der Vater) erst an der Antithesis erkennt, und durch sie erst zur Thesis wird; oder, warum nicht auch der auf die Synthesis folgende Zustand als viertes Glied beigefügt werden könnte. Auch ist die Synthesis, der Geist, nichts Wesentliches, wie Vater und Sohn, sondern nur der Actus des Aufhebens des Gegensatzes, den Vater und Sohn vollziehen, und der daher verschwindet, während jene bleiben. Oder sieht man den Proceß des Aufhebens, den Geist, als fortdauernd an, so sind wieder Vater und Sohn verschwindend, nur Durchgangspunkte zum Geist. Daß endlich der Gemeingeist der Kirche Gott als Geist gleichsam fertig macht, widerspricht der christlichen Vorstellung geradezu, nach welcher es der Geist Gottes ist, der die Kirche macht; so wie auch nach der christlichen Vorstellung der Sohn nicht erst wird durch die Schöpfung, sondern die Schöpfung durch ihn geschieht, der vor der Schöpfung schon war. Auch findet die kirchliche Vorstellung von der Einheit der göttlichen Substanz, welche den drei Personen zu Grunde liegt, hier keinen Gegenstand, indem die Thesis, man mag sie als Vorstellung oder als real betrachten, doch etwas Anderes ist in ihrem Wesen als die Antithesis, und die Antithesis etwas Anderes als die Thesis, und die Synthesis wieder ein Anderes als Thesis und Antithesis.

Dritter Abschnitt.
Von der Schöpfung, Erhaltung und Regierung der Welt.

§. 83.
Uebersicht.

Nach Beendigung der Untersuchung über das Wesen Gottes an sich, ist nun das allgemeine Verhältniß desselben zu der Welt und zu dem Menschen, in wiefern dieser ein Theil der Welt ist, zu untersuchen; eine Untersuchung, zu welcher die besondern Verhältnisse, in denen blos der Mensch mit Gott stehet, noch nicht gehören. Jene allgemeinen Verhältnisse aber sind in den Sätzen enthalten: Alles, was außer Gott ist, hat sein Sein von Gott, dauert durch ihn fort, und wird von ihm als Allesbeherrschenden regiert.

§. 84.
Lehre der symbolischen Bücher über diesen Abschnitt.

Da darüber, daß Gott Alles erschaffen habe, erhalte und regiere, in der christlichen Kirche (die Meinungen der Gnostiker ausgenommen) nie ein Streit gewesen war; so haben weder die drei Symbola noch die symb. Bücher sich darüber weitläuftig erklärt. Indessen enthalten sie doch die Hauptsätze dieser Lehren.

Symb. Apost.: „Credo in Deum, Patrem omnipotentem, creatorem coeli et terrae." Symb. Nicaen.: „Credo in unum Deum, Patrem omnipotentem, factorem (*ποιητήν*) coeli et terrae, visibilium omnium et invisibilium." Zu diesen Bestimmungen setzt die Augsb. Confess. Art. 1. hinzu: „Deus — creator et conservator omnium rerum, visibilium et invisibilium." Und die Schmalkald. Artik. erklären die Schöpfung für ein Werk der Dreieinigkeit: „Pater, Filius et Spir. S. sunt unus Deus, qui creavit coelum et terram" *). Das Wort pater steht in den

*) „Discrimen inter creationem et generationem accurate in ecclesia observandum. Illa fit ex nihilo, haec ex gignen-

Symbolen in dem ersten Sinne: **auctor communis rerum**; und omnipotens entspricht dem *παντοκράτωρ*, d. i. Allherrscher. „Coelum et terram," nach dem bibl. Sprachgebrauche, das Weltall, *τὸ πᾶν*; vielleicht gegen den Gnosticismus, der die Weltschöpfung von Aeonen ableitete. Der Zusatz visibilium et invisibilium (nach Koloss. 1, 16.) aber bezieht sich wahrscheinlich auf Manes, dessen Anhänger nach dem System Zoroasters ein besonderes ewiges geistiges Urprincip des Bösen annahmen. — Am ausführlichsten erklärt sich darüber der kleine Katechismus Luth. im ersten Art. des Glaubens*); er enthält aber auch, so wie die vierte und siebente Bitte im kleinen Katech., nicht mehr als die Sätze: Gott hat Alles, auch den Menschen erschaffen, erhält Alles, und sorgt durch seine Vorsehung unablässig für das menschliche Geschlecht. Der große Katechismus gedenket beim ersten Gebote der fortgehenden Erzeugung der Dinge durch Mittelursachen. — Weiter findet sich in den symb. Büchern nichts über diese Lehre.

Sie bestimmen also nichts über den Werth und die Wahrheit der mosaischen Erzählung von der Schöpfung, nichts über die Art oder über die Zeit der Schöpfung, nichts über die Schöpfung aus Nichts und das Alter der Welt, und über die allgemeinen Absichten, für welche Gott schuf, nichts über die Art der Erhaltung, und den sogenannten concursus Dei, nichts endlich über die nähere Beschaffenheit der göttlichen Vorsehung und die Absichten derselben. — Die reformirten Symbole enthalten nicht nur das Allgemeine über Schöpfung, Erhaltung und Regierung gleichfalls (**Confess. Helv. c. 7. Gallic. §. 7. Anglic. art. 1. Scot. art. 1. Belg. art. 2. 12. 13. Catech. Heidelb. quaest. 17. 26.**), sondern sie setzen auch noch

---

tis substantia; per illam producitur aliquid diversum a substantia, per hanc producitur simile secundum essentiam; illa est opus ad extra, haec est opus ad intra. So Chemnitz, loc. theol. P. I. p. 112. und Io. Gerh. loc. theol. T. 2. p. 1. §. 7.

*) „Ich glaube, daß mich Gott erschaffen hat, sammt allen Creaturen, mir Leib und Seele — gegeben hat, und noch erhält; darzu Kleider und Schuh, Essen und Trinken — und alle Güter, mit aller Nothdurft und Nahrung des Leibes und Lebens reichlich und täglich versorget, wider alle Fährlichkeit beschirmet, und für allem Uebel behütet und bewahret." rc.

einige nähere Bestimmungen hinzu. Nach conf. Helv. VII. hat Gott geschaffen durch den Sohn, erhält Alles durch den Geist, und hat Alles sehr gut (omnia valde bona) erschaffen und zum Nutzen der Menschen, wobei der Manichäismus und der Gnosticismus verworfen wird. Nach der conf. Gallic. hat Gott Alles erschaffen cooperantibus tribus personis, auch die bösen Geister, die aber gut erschaffen durch eigene Schuld böse geworden sind; denn Gott ist nicht Urheber des Bösen, sondern er verwandelt das Böse in Gutes. Die conf. Belgica, art. 12. lehrt, Gott habe Alles durch den Sohn „ex nihilo“ geschaffen, auch die Engel, von denen einige böse geworden seien. Er regiere (art. 13.) die Welt, und nichts geschehe ohne ihn; er sei aber nicht Urheber des Bösen. Die Schöpfung aus Nichts lehrt auch der Heidelb. Katech. 26ste Frage.

1) Von der Schöpfung der Welt.

§. 85.

Entwickelung des Begriffs von der Weltschöpfung.

Welt (*κόσμος, τὸ πᾶν, τὰ πάντα, ἡ κτίσις, πᾶσα ἡ κτίσις*), in metaphysischem Sinne, bezeichnet den Inbegriff aller außer Gott existirenden Dinge (oder den Inbegriff aller endlichen Dinge, weil Alles, was außer Gott ist, endlich ist). In diesem Sinne giebt es nur eine Welt, weil Alles entweder nothwendig oder zufällig, erschaffen oder unerschaffen, endlich oder unendlich sein muß, und ein Drittes sich nicht denken läßt. In diesem Sinne nennen wir die Welt: das Weltall, Universum (rerum universitas). Erklärt man aber Welt durch: der Inbegriff der zu einem Ganzen verbundenen erschaffenen Dinge (*σύστημα*, compages rerum finitarum); so kann man von Mehrheit der Welten sprechen*). Denn es läßt sich denken, daß Gott mehrere nicht gemeinschaftlich verbundene

---

*) Ob Gott mehrere Welten habe schaffen können, und wirklich geschaffen habe, darüber wurde schon im 8ten Jahrhundert gestritten. S. Schröckhs Kirchengesch. 19ter Thl. S. 220. Diese Untersuchung ist aber ganz überflüssig, und nicht von dem geringsten praktischen Nutzen; so wenig als die Meinung einiger Platoniker, des Philo und Origenes, daß die Gestirne Seelen hätten.

Systeme endlicher Dinge ins Dasein gerufen habe; daß es folglich mehrere Welten gebe, die von einander gänzlich verschieden, und durch nichts verbunden wären. Doch sie alle müßten die Endlichkeit mit einander gemein haben, erschaffen sein. — Man kann an der Welt die Materie, d. i. die Totalität aller Substanzen, aus denen sie besteht, und die Form unterscheiden, d. i. die Verknüpfung der Substanzen zu einem Ganzen und die steten Veränderungen derselben, oder ihr Werden, nach gewissen Gesetzen und für gewisse Zwecke*). Die Schöpfung muß sich auf beides beziehen, auf Form und Materie, und ist also: der Act des göttlichen Willens, durch welchen die Materie und Form der Welt angefangen hat zu sein[365]). Da man sich die Entstehung der Substanzen eher dachte, als die kosmische Verknüpfung derselben; so nannte man die Schöpfung der Substanzen creationem primam, die kosmische Verknüpfung derselben aber creationem secundam. Man unterschied auch unmittelbare Schöpfung, d. i. die Hervorbringung des Weltalls in dem nur eben angegebenen Sinne, und mittelbare, d. i. die Entstehung einzelner Theile aus dem schon vorhandenen Stoffe nach Naturgesetzen. Die objective Realität einer mittelbaren Schöpfung durch Naturkräfte setzt die Meinung vor-

---

*) Die letztere ist es, welche dem griechischen κόσμος (eigentlich quod apte et pulchre dispositum et connexum est) und dem latein. mundus zu Grunde liegt. Ueber κόσμος bemerkt Knapp (Dogm. 1. S. 264.): „Im Homer kommt diese Benennung noch nicht vor.“ [κόσμος heißt bei Homer noch ordo aptus, decorum, decus, ornamentum]. „Anfänglich findet man κόσμος bei den ältesten griechischen Schriftstellern blos vom Himmel mit den Sternen gebraucht, von der Schönheit und Pracht derselben; und so pflegen auch Lucretius und andere lateinische Dichter mundus häufig zu gebrauchen, selbst Seneca. Hernach fingen, wie Sokrates beim Xenophon es ausdrückt, die Sophisten an, dieses Wort vom ganzen Weltall zu gebrauchen, bis es endlich nach dieser Zeit allmälig auch in die Sprache des gemeinen Lebens überging. Gewöhnlich hält man Pythagoras für den ersten Urheber dieser Benennung vom ganzen Weltall.“ Vergl. Knappii scripta var. arg. p. 472. — Die kosmische Verknüpfung der Substanzen zu einem Ganzen nennt man im Deutschen schicklicher Natur (rerum natura) als Welt.

365) Reinhard: „actio voluntatis divinae, qua materia, e qua mundus conflatus est, esse coepit et in ordinem perfectissimum redacta est.“ Ammon: „Bewirkung des Daseins der Welt im Ganzen und nach ihren einzelnen Theilen.“

aus, daß die Weltschöpfung ein geschlossener Act sei, gegen welche aber Vernunft und Erfahrung Einspruch thun, und kommt zurück auf eine blos subjective Geltung, wie §. 22. gezeigt worden ist. Da wir aber überhaupt von dem Wirken Gottes nur analogische Vorstellungen haben können; so kann man auch von einer mittelbaren Schöpfung, jedoch nur in subjectiver Geltung, sprechen. Es ist dieses aber keine Eintheilung der Schöpfung, sondern nur eine Distinction des Sprachgebrauchs der Schrift, und die mittelbare Schöpfung gehört offenbar zur Erhaltung oder zur Vorsehung. Wenn man sich jedoch die mittelbare Schöpfung als eine Wirkung nicht der Naturkräfte, sondern nur als eine nach Naturgesetzen erfolgte denkt, und sie von einer fortdauernden Thätigkeit der Schöpferkraft (vis producendi) Gottes ableitet; so kann man sie mit Recht eine Schöpfung nennen. Nur würde sie schicklicher creatio continuata, die unmittelbare aber primitiva heißen. Von der mittelbaren Schöpfung spricht die Schrift häufig, um uns zu erinnern, daß Alles, was ist, auf Gott als seinen Urheber, der auch die noch fortwirkenden Naturkräfte erhalte, und sie nach seinen Absichten wirken lasse, zu beziehen sei, und daß wir und alle lebende Wesen alles Gute, das uns zufließt, von Gott erhalten. S. Hiob. 10, 8. 33, 4. Ps. 104, 27. 28. 145, 15 f. 139, 13. Jer. 5, 24. 14, 22. Kohel. 12, 1. Matth. 5, 45. Apost. 17, 25—28. 14, 17. 1 Tim. 6, 17. 4, 3. Matth. 6, 26. Auch die beiden Katechismen Luth. (s. §. 97.) handeln hauptsächlich von dieser mittelbaren Schöpfung, die aber schicklicher zur Erhaltung gerechnet wird. Denn im absoluten Sinne kann erschaffen (nach deutscher Sprache unterschieden von schaffen) nicht von der mittelbaren Schöpfung gesagt werden, denn es heißt: etwas, das noch gar nicht vorhanden war, hervorbringen, ins Dasein rufen. Dadurch unterscheidet sich Erschaffen von Erbauen, von Bilden aus schon vorhandenen Stoffen. Die Dogmatiker definirten daher creare durch producere ex nihilo; nicht ganz schicklich: weil man durch diesen Ausdruck das nihil als Etwas darzustellen scheint.

§. 86.

Gott ist Schöpfer der Welt.

Nach Vernunft und Schrift müssen wir annehmen, Gott oder Gottes Wille, sei der letzte und einzige Grund

des Daseins der Welt. Dieß soll auch die theologische Formel sagen: Gott habe die Welt aus Nichts geschaffen; wobei man unter Nichts nicht etwas Positives, eine Materie ex qua, sondern eine Verneinung aller Realität versteht[366]). Daß Gott Schöpfer der Welt sei, folgt aus dem physikotheologischen, besonders aber dem kosmologischen und moralischen Beweise fürs Dasein Gottes[367]); s. §. 49. Die Schrift versichert es oft, daß Gott der Schöpfer der Welt sei, und es ist (s. §. 46.) der Grundbegriff derselben von Gott, ihn als Schöpfer Himmels und der Erde, d. i. des ganzen Weltalls, vorzustellen. Gen. 1, 1. 2, 1. Ps. 33, 6. 90, 2. 102, 26. 115, 15. Jer. 10, 12. Hiob. 28, 24 ff. Jes. 45, 18. Apost. 17, 24. Kol. 1, 16. 1 Kor. 8, 6. Röm. 11, 36. Hebr. 2, 10. 3, 4. Denn „Himmel und Erde" ist populäre Beschreibung des Weltalls; s. Genes. 1, 1. Ps. 115, 15. Apost. 4, 24. 14, 15.

Nach den symb. Büchern schuf der dreieinige Gott die Welt, weil die sogenannten opera Dei ad extra als den tribus personis communia betrachtet werden. Man fand in der Schrift Anlaß zu dieser Behauptung. Zwar wird in der Schrift dem heiligen Geiste die Schöpfung der physischen Welt nirgends zugeschrieben, wohl aber im A. Test. dem Worte oder der Weisheit Gottes, und im N. Test. (bei Johannes und Paulus) dem Logos, oder dem Sohne Gottes, Joh. 1, 2. 3. 10. Hebr. 1, 2. 1 Kor. 8, 6. Koloss. 1, 16. 17., und zwar so, daß nichts vorhanden sei, was er nicht geschaffen habe, Joh. 1, 3. Die Formeln δι' αὐτοῦ, ἐν αὐτῷ, welche in jenen Stellen vorkommen, bezeichnen, daß der Sohn das Werkzeug gewesen sei, durch welches Gott geschaffen habe; ob sie gleich anderwärts auch von Gott selbst gesagt werden, z. B. Röm. 11, 36. 1 Kor. 1, 9. vergl. Hebr. 1, 10.; denn auf diese Art hat diese

---

366) Wie es Baumgarten in seiner Dogmatik, 1ster Bd. S. 605. erklärt: fieri ex nihilo, non fieri ex aliquo, non ex materia praeiacente.

367) J. E. Ch. Schmidt: über den Grund unsers Glaubens an eine göttliche Weltschöpfung. In dessen Bibliothek der neuesten theol. Literatur, 3ter Bd. 1stes St. — Ueber die ganze Lehre s. W. C. L. Ziegler: Krit. über den Artikel von der Schöpfung nach unsrer gewöhnlichen Dogmatik. In Henke's Magaz. 2ter Bd. 1stes St. und ein Nachtrag zu dieser Abhandlung ebendas. 6ter Bd. 2tes St.

Formel durchgängig auch die alte Kirche verstanden, und sie ist dem Abhängigkeitsverhältnisse, welches in der Schrift überall dem Sohne beigelegt wird, völlig angemessen. Unsre Theologen hätten dieses daher nicht aus ängstlicher Sorge, der Gottheit des Sohnes etwas zu vergeben, läugnen sollen. Wenn man sagte: es lasse sich nicht denken, wie ein Wesen, das nicht göttlich sei, ein wahrhaft göttliches Werk verrichten, oder wie Gott die Allmacht einem andern Wesen mittheilen könne[368]; so vergaß man, daß die Vorstellungen früherer Zeit nicht so streng nach den unsrigen zu messen sind, und daß auch die Väter der drei ersten Jahrhunderte der Gottheit des Sohnes nicht zu nahe zu treten glaubten, wenn sie ihn als Stellvertreter Gottes bei der Schöpfung betrachteten. Es ist daher auch nicht nöthig, sich dabei hinter ein non liquet zurückzuziehen, wie Reinhard (Dogm. S. 167.), wenn er sagt: „was dieses [daß die Welt durch den Sohn geschaffen sei] eigentlich heiße, und worin die Wirksamkeit des Sohnes bei der Weltschöpfung bestanden habe, können wir nicht weiter erklären, sondern müssen blos bei der allgemeinen Behauptung stehen bleiben, daß der Sohn vorzüglichen Antheil an diesem großen Werke genommen habe.“ Es hat aber auch keinen Grund in der Schrift, wenn dagegen Augusti (christl. Dogm. S. 146.) es für wahrscheinlich hält, daß dem Vater die Schöpfung der Substanzen, dem Sohne aber die Hervorbringung der kosmischen Verknüpfung (der Form) zuzuschreiben sei. Vielmehr müssen wir die ganze Vorstellung von der Weltschöpfung durch den Sohn als eine nicht der Religion, sondern der Johanneischen und Paulinischen Theologie angehörende ansehen (s. §. 81.), über welche das theologische Urtheil frei ist. — Wenn man aber nach Genes. 1, 2. Ps. 33, 6. Hiob 33, 4. die Schöpfung auch für ein Werk des heil. Geistes halten zu müssen glaubte, so ist zu bemerken, daß in diesen Stellen nicht vom heil. Geiste, sondern vom unpersönlichen Geiste Gottes die Rede, und daß auch die schaffende Weisheit Sprüch. 8, 1—31. nichts Persönliches, sondern nur ein Personificirtes ist[369].

---

398) S. Döderleins christl. Religions-Unterricht, 7ter Thl. S. 28 f. — I. I. Griesbach: comment. de mundo a Deo patre condito per filium. Ien. 1781. 4. Von der moralischen Schöpfung sind jene Schriftstellen erklärt in Henke's Magaz. 4ter Bd. S. 283.

369) Die spätern Kirchenväter hielten die Schöpfung für ein Werk des

§. 87.
Schöpfung aus Nichts.

Wenn die Theologen eine Schöpfung aus Nichts in dem vorhin angegebenen Sinne behaupteten, so wollten sie damit dieses andeuten, daß die Substanz der Welt einmal nicht gewesen sei; folglich läugneten sie sowohl, daß Gott die Welt von Ewigkeit geschaffen habe, als auch, daß die Materie ewig, und Gott nur Bildner und Ordner derselben sei. — Denn da Gott der Unbedingte, und, als der Vollkommenste, auch der nothwendig Seiende ist; so folgt, daß auch das Sein der Welt von ihm abhängig ist, weil im entgegengesetzten Falle er dadurch bedingt sein müßte. Da man ferner nach dem kosmologischen Beweise in Gott den letzten nothwendigen Grund aller Erscheinungen, deren Totalität wir Welt nennen, aufsucht; so muß man Gott als Ursache der Welt eher denken als diese, und diese als entstanden durch Gottes Willen. Und da Gott, nach dem moralischen Beweise, höchster moralischer Weltregent ist, und als solcher die vollkommenste Gewalt über die sichtbare Welt haben muß, welche nicht den moralischen, sondern den physischen Gesetzen gehorcht; so kann die Materie nicht ewig sein, wie Gott. Denn er würde ihr dann nicht mehr Vollkommenheit, als sie anzunehmen fähig war, haben geben können; er selbst würde nicht unbedingt über sie gebieten, folglich nicht vollkommen unabhängig, nicht allmächtig und gerecht sein, nicht jedem Dinge, also auch nicht uns, den besten Platz in der Schöpfung anweisen können. Für unser Vertrauen zu Gott, und für den unbedingten Gehorsam gegen das Sittengesetz ist also die Lehre

---

Vaters, Sohnes und Geistes, und Augusti (a. a. O.) führt an, daß Basilius den Vater *αἰτίαν προκαταρκτικήν*, den Sohn *αἰτ. δημιουργικήν*, und den Geist *αἰτ. τελειωτικήν* der Schöpfung nenne. Die Theologen unserer Kirche bedienten sich dabei des Ausdrucks, dem Vater werde die Schöpfung **appropriative seu terminative**, d. i. namentlich zugeschrieben, so wie dem Sohne die Erlösung und dem Geiste die Heiligung. Uebrigens brauchten sie die Formeln: **pater creavit una cum filio et spiritu**, wie Melanthon, Chemnitz, Quenstedt, Buddeus; oder **pater creavit per filium in** (Ps. 33, 6.) **spiritu sancto**. — Schott und Andere erklärten *λόγος* und *πνεῦμα* für die schaffende Weisheit Gottes selbst; Knapp (Dogm. I. p. 275.) erkennt, daß die Bibel keine Schöpfung durch den heil. Geist lehre.

von der Schöpfung aus Nichts allerdings wichtig[370]). Der unbequeme Kunstausdruck: „Schöpfung aus Nichts," kommt in der Schrift nirgends vor, sondern ist aus 2 Makk. 7, 28. entlehnt, wo die Vulgata die Worte ἐποίησε ἐξ οὐκ ὄντων übersetzt hat: creavit ex nihilo, d. i. fecit, quae nondum erant, ut essent, wie Paulus sich Röm. 4, 17. ausdrückt, wenn er Gott als den Allmächtigen beschreibt, welcher die Todten belebe, καὶ καλῶν τὰ μὴ ὄντα ὡς ὄντα, d. h. das, was nicht war, zum Sein hervorrufe[371]). — Ob aber gleich οὐκ ὄντα 2 Makk. 7, 28. ohnstreitig das gar nicht Existirende anzeigt, so hat man doch bezweifelt, ob bei μὴ ὄντα Röm. 4, 17. an ein Nichts im philosophischen Sinne zu denken sei, weil dieser Ausdruck bei Philo, Plato, Plotin u. A. die formlose Urmaterie, das ungebildete, finstre, lichtlose Chaos bedeutete, das τὸ μὴ ὄν hieß, weil es als lichtlos und ungebildet so gut als noch nicht vorhanden war, und weil die Meinung von einem Chaos auch bei den Juden Eingang gefunden hatte[372]). Doch da sich bei Paulus keine Spuren des platonisirenden Sprachgebrauchs finden, und in der angezogenen Stelle nicht sowohl das Ausbilden eines vorhandenen Stoffs, was auch der Mensch vermag, sondern das Hervorbringen von Dingen, die noch gar nicht da waren, das eigentliche Schaffen im philosophischen Sinne, ein Beweis der Allmacht ist, der mit dem Beleben der Todten paral-

---

370) Abr. G. Kästner: über die Lehre der Schöpfung aus Nichts, und derselben praktische Wichtigkeit. Eine Vorlesung. Gött. 1770. 4. Heidenreichs Betrachtungen über die Philosophie der natürlichen Religion, 2ter Bd. S. 151 ff. und dess. Originalideen, 2ter Bd. S. 181 ff. Jacobi in s. vermischten Abhandl. 2te Samml. Jerusalems Betracht. über die vornehmst. Wahrheiten der Religion, 1ster Thl. S. 12 ff. 2ter Thl. S. 603.

371) Diese Worte sind nicht auf die Erfüllung der Verheißungen zu beziehen, sondern sie sind eine Beschreibung der Allmacht, auf welche der Apost. verweiset, um die πίστιν 'εἰς τὸν Θεόν zu rechtfertigen. Die verheißenen Dinge werden aber dem Begriffe der μὴ ὄντων subsumirt.

372) S. Sap. 11, 17. κτίσας τὸν κόσμον ἐξ ἀμόρφου ὕλης, die rudis indigestaque moles des Ovid Met. I. Auch bei LXX übersetzen Genes. 1, 2. תהו ובהו, ἀόρατος καὶ ἀκατασκεύαστος, wofür Josephus, arch. L. I. c. 1. §. 1. sagt: ταύτης (sc. τῆς γῆς) ὑπ' ὄψιν οὐκ ἐρχομένης. — Vergl. Bretschneider, Dogmat. der Apokr. des alt. Test. S. 147 ff.

telisirt werden mag; so ist kein Grund vorhanden, von der gewöhnlichen Bedeutung der Worte[373]) abzugehen. Und dieses um so weniger, da καλεῖν nichts Anderes heißen kann, als: etwas, das noch nicht ist, werden lassen, nämlich durch den Befehl *). Auch Jesus versichert, daß er bei dem Vater gewesen sei, ehe noch die Welt war, Joh. 17, 5., welches nothwendig auf die Substanz, und nicht blos auf die Form der Dinge (den nexum cosmicum) bezogen werden kann. Ungewiß aber ist es, ob καταβολὴ τοῦ κόσμου das Entstehen aus Nichts anzeige, Joh. 17, 24. Eph. 1, 4. Auch ist es zweifelhaft, ob Hebr. 11, 3. τὰ μὴ φαινόμενα das Nichts im philosophischen Sinne bezeichne, oder ob nicht an die ὕλη ἄμορφος καὶ ἀόρατος (s. Anmerk. 372.) zu denken sei. Alle andere Stellen, durch welche man die Schöpfung aus Nichts hat beweisen wollen, sind ungewiß; z. B. 2 Kor. 4, 6. Prov. 8, 24. Amos 5, 8. Noch weniger liegt dieses in den Wörtern בָּרָא, κτίζειν, עָשָׂה, ποιεῖν, besonders da sie auch mit כּוּן, ἑτοιμάζειν, κατασκευάζειν, יָסַד, θεμελιοῦν, יָצַר, πλάττειν und καταρτίζειν Hebr. 11, 3. abwechseln. Wenn aber Genes. 1, 1. Ps. 90, 2. Ps. 102, 26. der Welt ein Anfang zugeschrieben wird; so fragt sichs nur, ob dabei an das Erschaffen der Substanzen, oder nur an das Ertheilen der Form, das Bilden derselben zu denken sei. Im erstern Falle würde freilich folgen, daß die Welt einmal noch nicht gewesen wäre, weil ein ewiger Anfang sich selbst widerspricht.

Diesem zufolge ist also die Meinung, daß die Welt, sowohl ihrer Substanz als ihrer Form nach, einmal noch gar nicht vorhanden war, sondern erst durch Gottes Allmacht Dasein erhielt, der Schrift gemäß. Die Kirchenväter, hierin der Schrift folgend, lehrten daher auch eine Schöpfung ἐξ οὐκ ὄντων, ex nihilo, bezogen sie eben sowohl auf die Hervorbringung der

---

373) εἶναι heißt auch Sap. 1, 14. Ps. 14, 1. (daselbst bei den LXX) existiren. So sagt Xenophon, Mem. II, 2., daß die Aeltern die Kinder ἐξ οὐκ ὄντων ἐποίησαν εἶναι· und Philo läßt im Traume τὰ μὴ ὑπάρχοντα ὡς ὄντα vorspiegeln.

*) Wenigstens steht dieses Wort in der einzigen Stelle, wo es noch vom Hervorbringen der Dinge gebraucht wird, Sap. 11, 26. und das hebr. קָרָא Jes. 22, 12. 41, 4. in diesem Sinne.

Materie, als der Form*), und bestritten die Meinung sowohl von der Ewigkeit der Materie, als von der Weltschöpfung durch einen Demiurg.

Man hielt es nämlich für unmöglich, daß aus etwas Raumlosen (aus Nichts) etwas Räumliches (Etwas, Welt) entstehen könne[374]), daß Gott ein Dasein ohne auf einander folgende Thätigkeiten zugeschrieben werden, daß ein geistiges Wesen etwas Materielles erzeugen, und daß die Welt etwas Endliches und Beschränktes sein könne. Dadurch kam man zu den Meinungen des Hylozoismus, Emanatismus, Pantheismus und zu der Behauptung von der Unendlichkeit der Welt; Meinungen, die ihre vollkommne Widerlegung nur darin finden, daß die Vernunft die Unstatthaftigkeit aller Anwendung unsrer subjectiven Vorstellungsformen des Raumes und der Zeit auf Gott und die Dinge an sich anerkennt. — Schon mehrere Philosophen der alten Welt, wie Aristoteles, Plato, die Stoiker, sodann aber die Gnostiker, namentlich die Valentinianer, Hermogenes und andere nahmen die Ewigkeit der Welt, zum Theil in ihrer jetzigen kosmischen Form, wie Aristoteles, meistens aber nur in ihrer Substanz an, welche von Ewigkeit her als ein noch ungeformtes, lichtloses Ganze[375]) da gewesen, und von dem Schöpfer belebt und gebildet worden, oder, wie Leucipp, Demokrit und Epikur lehrten, durch den (mechanischen und chemischen) Zusammentritt der Atomen (concursu atomorum) entstanden sei*). — Das, was diesen Meinungen nur dunkel zu Grunde

---

*) S. Hermae past. I. 1. II, 1. Constitut. apost. IV, 7. Theophil. ad Autol. 1, p. 72. II. p. 82. Lactant. div. inst. I, 3. II, 9. Tertull. adv. Hermog. c. 20—23. Ders. apologetic. c. 17.: „Deus unus est, qui totam molem istam cum omni instrumento elementorum, corporum, spirituum, verbo quo iussit, ratione qua disposuit, virtute qua potuit, de nihilo expressit in ornamentum maiestatis suae."

374) „Ex nihilo nihilum fit." Dieser Satz, der daher entstand, weil man die Subjectivität der Vorstellung von Zeit und Raum nicht erkannte, leitete schon den Aristoteles zu der Annahme, daß die Welt ewig sei. Io. Gu. Feuerlin: diss. de axiomate: ex nihilo nihil fit Alt. 1732. 4.

375) χάος, ὕλη ἄμορφος, καὶ ἀόρατος, daher diese Meinung den Namen Hylozoismus, d. i. Belebung der ὕλη, erhielt.

*) Daß eine vernünftige Urkraft Menschen und Thiere geschaffen

liegen mochte, das erkannten einige Scholastiker, so wie einige neuere Philosophen[376]) deutlicher, und behaupteten daher, Gott habe die Welt von Ewigkeit geschaffen, d. h. die Welt existire zugleich mit Gott von Ewigkeit her, aber nur durch Gottes Willen*). Man glaubte nämlich, daß theils in Gott, wenn er die Welt in der Zeit erschuf, eine Veränderung habe vorgehen müssen, indem er nun etwas, was er vorher nicht gethan habe, nämlich das Schaffen, Erhalten, Regieren der Welt, habe thun müssen, theils daß er ohne Welt würde gleichsam müßig gewesen sein, und nicht außer sich haben wirken können; eine Vorstellung, welcher schon die Kirchenväter widersprachen**). Doch Gottes Vorstellungen und Handlungen sind zeitlos. Zeit, als Vorstellungsform, konnte nur erst entstehen, d. h. subjectiv vorstellbar sein, wenn Wesen entstanden, denen diese Vorstellungsform gegeben wurde; also erst mit der Schöpfung[377]).

---

habe, und daß die jetzt vorhandenen Kräfte der Natur unfähig seien, Thiere oder Pflanzen neu zu erzeugen, hat Jean Paul Richter in s. Museum, 1ster Bd. S. 104—163. sehr gut gezeigt.

376) J. W. Wolf, Bilfinger, Reimarus. H. S. Reimarus: Betrachtungen über die vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Relig. 3te Abhandlung. — Neuerlich hat sich auch Schleiermacher (der christliche Glaube, S. 201 ff.) wieder dafür erklärt.

*) Die Scholastiker: **Deus est aeternus, mundus est ab aeterno, sc. productus a Deo.**

**) Athenag. p. 15.: *ὁ κόσμος οὐχ ὡς δεομένου τοῦ θεοῦ γέγονεν· πάντα γάρ ὁ θεός ἐστιν αὐτὸς αὑτῷ, φῶς ἀπρόσιτον, κόσμος τέλειος, πνεῦμα, δύναμις, λόγος.* Orig. *περὶ ἀρχῶν* III, 5. weiset den Einwand, daß Gott, wenn die Welt nicht ewig wäre, vor der Schöpfung müßig gewesen sein würde, damit ab, daß er behauptet, es habe vor der jetzigen sichtbaren Welt schon eine höhere Welt gegeben, so wie es auch nach derselben eine andere geben werde. Für jenes beruft er sich auf Pred. 1, 9., für dieses auf Jes. 66, 22. In dem Ausdruck *καταβολὴ τοῦ κόσμου* findet er ein Herabsinken der vollkommnen frühern Welt zu einem unvollkommnern Zustande. Iustin. Mart. aristotel. dogmat. eversio, p. 111, bestreitet die Meinung des Aristoteles von der Ewigkeit der Welt ausführlich, und behauptet, Gott sei *δημιουργὸς τοῦ κόσμου παντὸς, ἀρχὴν ἔχοντος τοῦ εἶναι, καὶ τοῦ τὶ εἶναι; καὶ τοῦ πῶς διαμένειν, τὴν ἐκείνου* (Gottes) *βούλησιν.* — Hilarius (de trinit. XII. 39.) nahm eine ewige praeparatio der Welt an, von welcher er die in der Zeit erfolgende paratio unterschied. Die Realisten unter den Scholastikern hielten die Urbilder der Welt in Gott für ewig.

377) Die Frage: „wann hat die Welt angefangen zu sein? kann nicht

Folglich kann man nicht sagen, Gott habe die Welt erschaffen in der Zeit, sondern ohne Zeit, oder richtiger zugleich mit der Zeit*); wie dieses auch der Ausdruck der Schrift ἐν ἀρχῇ, am Anfange, d. i. mit dem Beginn der Zeit, andeutet. Daher auch Zeitwechsel (αἰῶνες) das Weltall bedeuten, indem Zeit erst mit der Welt begann, Hebr. 11, 3.

Verwandt mit dem Hylozoismus war das Emanationssystem, das durch Zoroasters Lehre verbreitet, von den Kabbalisten, den meisten Gnostikern, und in neueren Zeiten auch von den Schwärmern Valentin Weigel und Jacob Böhme angenommen wurde [378]. Nach ihm ist alles Wahre und zur Welt gehörige Wirkliche in dem Wesen Gottes von Ewigkeit her schon vorhanden gewesen, und aus demselben zu einer bestimmten Zeit ausgeströmt. Alles, was ist, ward und besteht durch die ursprüngliche und stets fortdauernde Eradiation des ewigen Lichtes, Geistes und Lebens Gottes [379]). — Eine Folgerung aus dem Emanatismus ist der Pantheismus, von Spinoza hauptsächlich zu einer consequentern Gestalt ausgebildet. Nach ihm giebt es nur eine Substanz, Gott, und das, was wir Welt nennen, ist nur Modification, Eigenschaft

---

so viel heißen: wann hat sich Gott den Ursprung der Welt gedacht? — denn Gott denket nicht in der Zeit, sondern seine Anschauungen sind zeitlos — sondern so viel: wann haben vernünftig-sinnliche Wesen den Moment gedacht, wo die Welt aus dem Nichtsein überging zum Sein? Diese Frage ist also rein historischen Inhalts; nur kann sie aus Mangel an geschichtlichen Daten nicht befriedigend beantwortet werden." Ammon in der wissensch. prakt. Theol. S. 103. — Wie die Hegelsche Schule die Schöpfung aus Nichts auffaßt, sieht man aus Marheinecke's Lehrbuch §. 240.

*) Philo, de opificio mundi I, 5.: χρόνος οὐκ ἦν πρὸ κόσμου, ἀλλ' ἢ σὺν αὐτῷ γέγονεν, ἢ μετ' αὐτόν. August. de civit. Dei XI, 6.: mundus non factus est in tempore, sed cum tempore.

378) Beausobre: histoire du Manich. T. I. p. 588 ff. — Kleuker: über die Natur und den Ursprung der Emanationslehre bei den Kabbalisten. Riga, 1786. 8. Tiedemanns Geist der spekul. Philos. 3ter Thl. S. 156.

379) Das N. T. begünstigt dieses System nicht. Denn 1 Kor. 8, 6. und Röm. 11, 36. heißt ἐκ θεοῦ nicht nothwendig: aus Gott hervorgegangen; weil ἐκ häufig auch den Urheber schlechthin, ohne die Nebenbedeutung des Ausströmens, bezeichnet, z. B. Matth. 1, 3. 18. 21, 35. Joh. 1, 13. 6, 65.

dieser einen unermeßlichen Substanz [380]). So wie aber das Emanationssystem und der Pantheismus aus der objectiven Anwendung der Vorstellung vom Raume auf die Dinge an sich (die Vorstellung von Materie nach der alten Metaphysik) hauptsächlich entstanden, und durch die Unstatthaftigkeit jener Anwendung sein stärkstes Fundament verlieren; so entstand auch die Meinung des Cartesius und einiger seiner Anhänger, daß die Welt unendlich (infinitus) oder, was dasselbe ist, unbegrenzt (indefinitus) sei, aus der Anwendung der subjectiven Vorstellungsform des Menschen auf die Objecte. Weil wir nämlich die Grenzen des Weltalls uns durch kein anderes Vermögen als unser Vorstellungsvermögen vorstellen können, dieses aber sich Alles unter der Form des Raumes vorstellen muß; so ist uns zwar subjectiv keine Grenze des Weltalls vorstellbar, aber daraus folgt nicht, daß die Welt objectiv unendlich sei*). Für den neuern Pantheismus hat die Lehre von der Schöpfung der Welt eine andre Bedeutung. Schleiermacher (1. Thl. S. 212.) erklärt sie für eine nicht sowohl der Theologie, als vielmehr der höhern Naturwissenschaft angehörige Frage, welche (S. 210.) in der Theologie nur eine verwahrende Bedeutung habe, nämlich jede Lösung der Frage nach dem Ursprunge der Welt abzuweisen, welche das gänzliche Abhängigkeitsgefühl von Gott, oder

---

380) Man hat dieses System, dessen Widerlegung, eben so wie die Prüfung des neuesten Identitätssystems, der Philosophie angehört, vergeblich in der Stelle Apost. 17, 27. 28. gesucht, da ἐν αὐτῷ nach dem Gebrauche des Hebr. ב eben so gut erklärt werden kann, durch ihn, eo auctore. Eine kurze Darstellung des Spinozismus enthalten die „Grundzüge der Theol. des Spinoza," in Ammons kritischem Journ. der neuest. theol. Lit. 1ster Bd. 1 St.

*) Origenes, περὶ ἀρχῶν, II, 9. 1. hält die Schöpfung für endlich, weil Gottes Schöpferkraft Grenzen habe, und diese müsse begrenzt sein, weil Gott sonst seine eigene Kraft nicht würde übersehen können. Er sagt: Ἐν τῇ ἐπινοουμένῃ ἀρχῇ τοσοῦτον ἀριθμὸν τῷ βουλήματι αὐτοῦ ὑποστῆσαι τὸν Θεὸν νοερῶν οὐσιῶν, ὅσον ἠδύνατο ἀρκέσαι. Πεπερασμένην γὰρ εἶναι καὶ τὴν δύναμιν, τοῦ Θεοῦ λεκτέον· καὶ μὴ προφάσει εὐφημίας (nicht angeblich um Gott zu verherrlichen) τὴν περιγραφὴν αὐτῆς περιαιρετέον. Ἐὰν γὰρ ᾖ ἄπειρος ἡ θεία δύναμις, ἀνάγκη αὐτὴν μηδὲ ἑαυτὴν νοεῖν· τῇ γὰρ φύσει τὸ ἄπειρον ἀπερίληπτον. Πεποίηκε τοίνυν τοσαῦτα ὧν ἐδύνατο περιδράξασθαι, καὶ ἔχειν αὐτὰ ὑπὸ χεῖρας, καὶ συγκρατεῖν ὑπὸ τὴν αὐτοῦ πρόνοιαν, ὥσπερ καὶ τοσαύτην ὕλην κατεσκεύασεν, ὅσην ἠδύνατο κατακοσμῆσαι.

die Unabhängigkeit Gottes von allen erst in der Welt und durch die Welt entstandenen Bestimmungen gefährden könnte. Mit Recht erkennt Schleiermacher, daß in einem solchen Zusammenhange die Welt eben so ewig erscheine als Gott, wofür sich auch Hase (S. 280.) erklärt hat. Wie die Hegelsche Philosophie bei Marheinecke die Schöpfung der Welt ansieht, ist §. 12. angegeben worden.

§. 88.

Endzweck der Schöpfung; beste Welt.

Ein Zweck ist nichts Anderes als eine Vorstellung, die man zu realisiren, d. h. zu bewirken strebt, daß sie auch außer dem Gedachtsein Wahrheit habe [381]). Der Sinn der Frage, was der Endzweck der Schöpfung sei, ist also dieser: welche Vorstellung wollte Gott durch die Erschaffung des Weltalls realisiren; oder: welche Bestimmung hat das ganze Universum? Mit dieser Verbaldefinition können wir uns aber nicht begnügen, sondern müssen nun auch fragen: welches der Endzweck der Schöpfung sei? welche seiner Vorstellungen Gott durch das Universum realisiren wolle? — Bei Beantwortung dieser Frage ist man gewöhnlich von der Bestimmung des Menschen ausgegangen, und hat diese für den Endzweck des Ganzen gehalten; aber offenbar mit Unrecht, da der Mensch und die Erde, die wir bewohnen, nur der kleinste Theil der Schöpfung sind, und gegen das unermeßliche Weltall fast in Nichts verschwinden [382]). Das Weltganze aber kennen wir viel zu we-

---

381) Das, wodurch man seine Vorstellung zu realisiren sucht, heißt **Mittel**. Das, was uns bestimmt, nach dem Zweck zu streben, heißt **Grund, Beweggrund** (ratio, causa). Oft liegt der Grund im Zwecke selbst, und ist mit ihm Eins. Wird ein Zweck nicht an sich von uns begehrt, sondern als Mittel zur Erreichung eines höhern allgemeinern Zwecks, so heißt er **Mittelzweck**, und das letzte Glied der Mittelzwecke heißt der **Endzweck**.

382) „Scire, quo consilio Deus nobis hominibus condiderit mundum, nondum est scire, quo in universum consilio, ultra quod intelligi nullum aliud possit, eum creaverit. Multa sunt consilia, quorum ne notitia quidem nobis est. Nos ne perspicimus quidem omnem mundum; ergo nec possumus de consilio omni dicere." **Morus**, comment. in epit. I. p. 302 sq.

nig, und die Geschöpfe, für welche die Myriaden Sonnen vorhanden sind, deren schwachen Schimmer wir erblicken, sind uns zu unbekannt, als daß wir den Endzweck, in welchem die Zwecke für alle diese zahllosen Weltkörper wie in einem Mittelpunkte zusammen treffen, zu erforschen vermöchten. Höchstens vermögen wir nur den Mittelzweck, für welchen unsre Erde mit ihren Geschöpfen vorhanden ist, zu erkennen; aber auch dieser Mittelzweck, weil er nur verstanden werden kann durch klare Einsicht seines Verhältnisses zu dem letzten, allgemeinsten Zweck, muß uns dunkel und zweifelhaft bleiben, weil wir das Verhältniß unsrer Erde zum Weltganzen, und der lebenden Wesen auf ihr zu allem Leben im Weltall, wegen Unkunde des letztern, nicht zu beurtheilen vermögen. Die Urtheile sind daher auch verschieden ausgefallen [383]). Die Prädestinatianer setzten den Endzweck der Weltschöpfung in die Bekanntmachung der höchsten Willkür (d. i. der höchsten Majestät) Gottes. Doch in Gott ist keine Willkür, indem seine Macht durch die Heiligkeit und Güte, oder durch den vollkommensten Verstand bestimmt wird, und er nichts thun kann, was seiner höchsten Vollkommenheit entgegen ist. Andre, wie Calov, Hollaz, Baier, Buddeus, Crusius, hielten die Ehre Gottes und deren Bekanntmachung für diesen höchsten Zweck. Doch, wenn man auch dieser Meinung, daß sie Gott als ein eitles und ehrsüchtiges Wesen darstelle, das eine Welt blos dazu schuf, um sich von ihr verehren zu lassen *), mit Unrecht vorwarf; so ist doch die-

383) S. Ziegler in Henke's Magaz. 2ter Bd. 1stes St. — Chr. W. Snell: 3 Abhandl. philos. Inhalts. Leipz. 1796. 8.

*) Wie fern man von einer so groben Vorstellung schon früher war, zeigt das, was Lactant. darüber hat. Er sagt (div. instit. VII, 4.): Mundus igitur a Deo factus est non utique propter ipsum mundum; — neque Deus propter se ipsum fecit mundum, quoniam potest esse sine mundo, sicut fuit antea. Apparet ergo animantium causa mundum esse constructum, quoniam rebus iis, quibus constat, animantes fruuntur. Rursum caeteras animantes hominis causa esse fictas ex eo clarum est, quod homini serviunt, et tutelae eius atque usibus datae sunt. Darauf heißt es c. 5.: Idcirco mundus factus est, ut nascamur; ideo nascimur, ut agnoscamus factorem mundi ac nostri, Deum; ideo agnoscimus, ut colamus; ideo colimus, ut immortalitatem pro mercede laborum capiamus; ideo praemio immortalitatis afficimur, ut similes an-

ser Zweck zu eingeschränkt, weil er blos bei vernünftigen Wesen erreichbar ist, und alles Uebrige der sichtbaren Schöpfung ausschließt. Andre suchten daher den Endzweck der Schöpfung in der Glückseligkeit aller empfindenden Wesen (Eudämonisten), daß nämlich alle empfindende Wesen so viel Glückseligkeit genießen sollten, als sie nach ihrer subjectiven Empfänglichkeit und ihrer Verbindung mit dem Ganzen genießen könnten. Man beging aber hierbei einen doppelten Fehler: 1) daß man die Glückseligkeit der Menschen als die Hauptsache ansah, und glaubte, die übrige Schöpfung sei nur dazu da, diese Glückseligkeit zu befördern (grober Eudämonismus); und 2) daß man die Moralität der Glückseligkeit unterordnete, und sie nicht als Selbstzweck, sondern nur als Mittel der Glückseligkeit betrachtete. Doch war es auch einseitig, wenn die Theologen der Kantischen Schule entweder die Bildung zur Moralität allein, oder die Harmonie der Tugend und Glückseligkeit (das höchste Gut) für den Endzweck der Schöpfung hielten*). Denn dieser Zweck ist nur bei sittlichen Wesen denkbar, und schließt die Thiere aus, so wie der Eudämonismus wieder nur die lebendigen Wesen umfaßt, und das Pflanzenreich und die organisirte Materie selbst ausschließt, übrigens auch wegen der vielen Uebel in der Welt von den größten Schwierigkeiten gedrückt wird. Das eudämonistische Princip hat aber doch vor dem Kantischen das voraus, daß es mehr umfaßt, indem man sagen kann: die vernunftlosen Wesen sollen glücklich werden durch ihre sinnliche Organisation allein, die vernünftigen aber (die Menschen) durch die sinnliche Organisation und durch die Moralität. — Mehrere der neuern Theologen, z. B. Mosheim, Döderlein, Reinhard, Morus, Knapp, Henke, vereinigten die Ehre des Schöpfers mit der Glückseligkeit der empfindenden Wesen, und setzten

---

gelis effecti, summo patri ac domino in perpetuum serviamus, et simus aeternum Deo regnum. Haec summa rerum est, hoc arcanum Dei, hoc mysterium mundi.

*) Schott und Wegscheider stellen die Vollkommenheit und die damit verbundene Glückseligkeit der vernünftigen Wesen, Eckermann und Ammon die möglich größte Vollkommenheit und Glückseligkeit überhaupt als Zweck der Schöpfung auf. V. Ammon in der Fortbildung des Christenth. 2te Hälfte, 2te Abtheilung S. 248 f. setzt den Hauptzweck in die „physisch-moralische Vervollkommnung der Geschöpfe.“

den Endzweck der Welt in „die in der Beglückung aller empfindenden Geschöpfe sichtbare Ehre Gottes." Wenn man aber irgend aus der Erfahrung eine Vermuthung über den Endzweck des Weltalls wagen will, so dürfte sich wohl am Himmel und an der Erde der Gedanke, als erfahrungsmäßig, herausstellen, daß der Stoff der Welt durch stets fortgehende Umbildungen in einer ununterbrochen fortschreitenden Vervollkommnung begriffen ist, und daß daher die unendlichen Reihen des Werdens den Zweck haben, das Wesen oder den Stoff der Welt zu einer unendlichen Verherrlichung fortzuführen. Denn wenn auch die Erfahrungen am Himmel zu jung sind, um die Grundlage zu einem Schlusse zu bilden, so zeigt doch die Geschichte unseres Erdballs eine solche fortschreitende Vervollkommnung der ersten Stoffe unwidersprechlich, deren höchste Blüthe der Mensch selbst ist. Man irrt gewiß weit ab vom Ziele, wenn man die Stoffe der Welten selbst nur um der wenigen Geschöpfe willen, die auf den Welten leben, hervorgebracht zu sein glaubt. Um den Geschöpfen Leben und Nahrung zu geben, hätte es so ungeheurer Anstalten wohl nicht bedurft.

Doch es wird aus den schon angegebenen Gründen immer mißlich bleiben, den Endzweck der Schöpfung a posteriori, aus der Betrachtung der Natur, zu bestimmen. Es fragt sich daher, ob dieses nicht a priori geschehen könne? d. h. ob nicht die Natur Gottes selbst uns darüber einen Aufschluß gebe? — Wenn wir wüßten, daß unsre subjective Vorstellung von Gott völlig adäquat wäre, und daß außer den Eigenschaften, die wir Gott beilegen, ihm keine zukäme; so würde uns dieser Weg, die Richtigkeit der dabei zum Grunde liegenden Schlüsse vorausgesetzt, zur Gewißheit führen. Da es aber ungewiß, ja unwahrscheinlich ist, daß unsre Idee von Gott das Wesen desselben erschöpft; so führt dieser Weg nur zu subjectiver Gewißheit. — Nämlich da wegen der vollkommnen Unabhängigkeit Gottes der Grund aller göttlichen Rathschlüsse nicht außer Gott, sondern in ihm liegen muß; so gilt dieses auch von dem Rathschlusse (decreto) der Weltschöpfung. Der letzte Grund der Schöpfung, welcher auch der letzte Zweck derselben ist, kann folglich kein objectiver, sondern er muß ein subjectiver, in Gott selbst zu suchender, sein. Welcher es sei, mag von dem schwachen Geschöpf, das von dem Meere der Welten nur einen Tropfen, diese

Erde, erkennt, nicht bestimmt werden. Sagt man: Gott schuf aus freier Liebe, oder er schuf, um seine Vollkommenheit außer sich wirken zu lassen; so wird man damit immer dem Einwurf begegnen, daß also Gott von Ewigkeit her habe schaffen müssen, indem er der Welt zu seinem Sein bedurft habe. Wir müssen daher gestehen, daß wir eben so wenig den eigentlichen Grund der Schöpfung in Gott, als den letzten objectiven Zweck der Schöpfung kennen, und uns begnügen, zu behaupten, daß der Grund davon nur in ihm, das ist in der höchsten Vollkommenheit selbst liegen, und daß die Welt, als Product Gottes, seiner Vollkommenheit entsprechen müsse. So viel erhellet von selbst, daß das von Gott geschaffene Universum der äußerliche Ausdruck seiner Gedanken sein muß, also die erste, uranfängliche Offenbarung Gottes, der daher keine spätere besondere Offenbarung widersprechen kann; woraus auch folgt, daß unsre Gotteserkenntniß in eben dem Grade wächst und vollkommner wird, in welchem die Naturforschung (in weitester Bedeutung) extensiv und intensiv fortschreitet, oder daß unsre Gottesanschauung mit dem Wachsen unsrer Weltanschauung immer in Verhältniß steht. Wir müssen daher sagen: die Welt ist eine Offenbarung Gottes, ein Spiegel und Abglanz seiner Vollkommenheit. Ihre Größe entspricht der **Allmacht**, ihre Verknüpfung und Einrichtung der **Weisheit**, die in ihr vorhandene Summe des Wohlseins der **Güte**, und die in ihr befindlichen vernünftigen Wesen der **Heiligkeit** und **Gerechtigkeit** Gottes *). Nicht also die (relative) Offenbarung seiner Majestät für die vernünftigen Wesen (was nur ein untergeordneter Zweck ist), sondern die Offenbarung seiner Vollkommenheit um sein selbst willen (absolut gedacht) müßte der höchste Zweck der Weltschöpfung sein [384]). Doch mehr hierüber zu sagen, wäre über-

---

*) **Justinus Martyr** (aristotel. dogm. evers. p. 111.) sagt: Gott habe die Welt geschaffen πρὸς ἔνδειξιν τῆς θείας αὐτοῦ δυνάμεως; **Origen.** (περὶ ἀρχῶν, II, 9. 6.): „Deus, cum in principio crearet ea, quae creare voluit, id est rationabiles naturas, nullam habuit aliam creandi causam, nisi propter se ipsum, i. e. bonitatem suam.“ Dagegen sagt **Origen.** contra Cels. lib. IV. §. 74—78., Alles sei für den vernünftigen Menschen geschaffen.

384) **Melanthon** und **Chemnitz** setzen den Zweck der Schöpfung darein: Deum voluisse innotescere et se conspici. S. **Chemnitius**,

flüssig, da uns der Endzweck des Weltalls zu wissen nicht nöthig ist, und die Schrift darüber uns nichts geoffenbart hat. Denn diese, wenn sie sagt, Gott habe die Glückseligkeit der Geschöpfe beabsichtigt (Ps. 104. Ps. 8, 5 ff. Ps. 119, 64. Apost. 14, 17. 17, 24.), oder seine Verherrlichung (Ps. 19, 1 ff. 138, 5.), will damit nicht behaupten, daß dieses der Zweck des Weltganzen, sondern nur, daß es einer der erkennbaren Mittelzwecke der irdischen Dinge sei. Es scheint auch nicht nöthig, sich in Speculationen über den Zweck des Weltganzen tiefer einzulassen, da es uns genug ist, zu wissen, wozu wir, die Menschen, erschaffen sind, oder welches die Bestimmung des Menschen sei. Diese ergiebt sich aber mit Sicherheit aus seinen Anlagen und Kräften. S. §. 115.

Hieraus erhellt, was sich über die Behauptung, daß diese Welt die beste sei, sagen läßt[385]). Die Welt verhält sich zu dem Zweck, für welchen sie Gott schuf, als Mittel. Da nun Gott, als der Weiseste, die besten Mittel für seine Zwecke wählen kann und muß, und als der Allmächtige auch jedes Mittel, das er will, gebrauchen kann; so muß auch die Welt das beste Mittel sein, seinen Endzweck zu erreichen. Die Welt ist die beste, kann also nichts Anderes heißen als: sie ist die zweck-

---

loci, P. I. p. 109. — Marheinecke (Grundlehren §. 243.) „Die Welt ist geschaffen zu Gottes Verherrlichung, zu Gottes Ruhm und Ehre. Sie ist geschaffen um der Religion willen, damit Erkenntniß und Verehrung Gottes sei. Sie ist geschaffen von Gott um sich zu offenbaren, und so ist es nun auch der Welt Bestimmung, in dieser Offenbarung Gottes zu leben, immerdar auf ihn, als ihren Urheber hinzuweisen" rc.

385) Leibnitz: essai de Theodicée. Amsterd. 1734. 8. 2te Aufl. 1747. 8. — Bestritten, aber mit Frivolität und ohne allen wissenschaftlichen Geha't in Voltaire's Candide, ou l'Optimisme; gründlich von Kant, in der Kritik der Urtheilskraft, und in einer besondern Schrift, s. Anmerk. 416. — Weil Leibnitz und Wolf behaupteten, daß auch die beste Welt nicht ohne Uebel und Sünde seyn könne, so glaubten die damaligen Theologen, Gott werde dadurch zum Urheber der Sünde gemacht. S. Fr. Chr. Baumeister: historia doctrinae recentius controversae de mundo optimo. Görl. 1741. 4. J. G. Daries: philosophische Nebenstunden, 3 Sammlung. (Jena 1751. 8.). Teutscher Merkur, Septemb. 1788. J. G. Zöllner, die Lehre von der besten Welt, die Lehre Christi Matth. 13, 24 ff. In seinen kurzen vermischten Aufsätzen, 1ster Bd. S. 154. C. A. Creuzer: Leibnitzii doctrina de mundo optimo sub examen denuo vocatur. Lips. 1795. 8.

mäßigste für die Erreichung der göttlichen Zwecke. Da wir nun aber jenen Endzweck Gottes nicht kennen; so ist es auch nicht möglich, in der Erfahrung nachzuweisen, daß die Welt sich wirklich zu dem Endzwecke des Schöpfers wie das vollkommenste Mittel verhalte. Alle solche Nachweisungen mußten also an der Mangelhaftigkeit unsrer Kenntniß von der Welt, von der Zukunft und von dem Zusammenhange des Ganzen nothwendig scheitern, und konnten nur, besonders da man die Glückseligkeit für den höchsten Zweck der Welt erklärte, Spöttern, wie Voltaire, zu Waffen dienen, durch welche sie den Glauben an Gott und Vorsehung untergruben. Wir müssen uns daher bescheiden, a priori die Ueberzeugung zu begründen, daß die Welt das beste Mittel für Erreichung des Endzwecks Gottes sein müsse, ohne jedoch die Wahrheit dieses Zwecks in der Erfahrung nachweisen zu wollen. Mehr verlangt auch die Schrift nicht, denn das Gen. 1. oft wiederkehrende טוֹב מְאֹד (der hebr. Superlativ) heißt das Zweckmäßigste, nicht das Glücklichste; denn es wird auch auf die leblosen Dinge bezogen [386]).

§. 89.

Beschaffenheit des Schöpfungsacts.

Die Art und Weise (modus), auf welche Gott die Welt geschaffen hat, ist uns ganz unbekannt, und muß es bleiben, da überhaupt jede unmittelbare Wirkung Gottes uns schlechterdings unbegreiflich ist. Nur so viel sieht die Vernunft ein, daß Gott keines Mittels, keiner Bewegung bedurfte, um seine Vorstellung vom Weltall zu realisiren, sondern daß dazu Nichts als sein Wille erfordert wurde. Gott wollte, daß seine Vorstellung von der Welt außer ihm wirklich werde, und die Welt ward wirklich. Nur so viel also können wir sagen, daß die Schöpfung ein Act des göttlichen Willens ist, dessen nähere

386) Die von Crusius bejahte Frage: ob mehr als eine beste Welt möglich war, ist überflüssig, da uns nur die wirklich gewordene, nicht aber die mögliche Welt interessirt; und sie ist zu verneinen, wenn man bedenkt, daß zwei Welten, die sich zu dem höchsten Zweck der Schöpfung als gleich vollkommene Mittel verhalten, wohl nicht verschieden sein können, sondern identisch sein müssen. Vergl. Töllners kurze vermischte Aufsätze, 1ster Bd. S. 237.

Beschaffenheit uns jedoch unbekannt bleibt, dessen Wirklichkeit wir aber als ein Geheimniß der Religion glauben (πίστει νοοῦμεν etc. Hebr. 11, 3.). Um dieses zu bezeichnen, bedient sich die Schrift des anständigsten Bildes, des Sprechens, anthropopathisch, weil der Mensch seinen Willen durch Sprechen kund thut, und zum Befehl macht. S. Genes. 1. Ps. 33, 6. 9., wo sprechen und befehlen (d. i. wollen) parallel sind; Hebr. 11, 3. Jes. 48, 13., wo rufen קָרָא gleichfalls vom Befehl zu verstehen ist; wofür Jer. 32, 17. die Allmacht (also die Beschaffenheit des göttlichen Willens), Eph. 1, 11. und Apok. 4, 11. aber der Wille selbst genannt wird. — Was jedoch das N. Test. nicht näher erklärt, darüber finden wir Genes. 1. eine genauere Erzählung, welche auch die Veranlassung wurde, daß man sich die Weltschöpfung als einen einmaligen Act des göttlichen Willens dachte, der sechs Tage gedauert, und am siebenten gänzlich aufgehört habe. Diese Vorstellung aber, nach welcher Gott gleichsam eine außerordentliche Thätigkeit entwickelt habe, die weder vorher noch nachher weiter vorgekommen sei, scheint nicht nur mit seiner Unveränderlichkeit in Widerspruch zu stehen, sondern, was die Hauptsache ist, sie widerspricht auch der Erfahrung. Diese nämlich lehrt, daß nicht nur die Ausbildung unsers Erdkörpers sehr langsam und periodenweise erfolgt ist, daß Geschlechter der Thiere und Pflanzen untergegangen, und andere neu entstanden sind*), sondern daß auch Sterne erschienen, andere verschwunden sind, und daß auch im Weltall die Weltenbildung noch fortzugehen scheint. Wir haben also Ursache zu glauben, daß die Schöpfung eine fortgehende ist, daß nicht allein die vorhandenen Stoffe durch des Schöpfers Willen neue Verbindungen eingehen, und dadurch neue Producte und Entwickelungsreihen bilden, sondern daß auch die Stoffe selbst Umwandlungen erfahren, oder neue Stoffe hervorgebracht werden können. Diese Vorstellung ist auch den sonstigen Aeußerungen der Schrift gemäß, welche

---

*) J. G. J. Ballenstedt: die Urwelt. 2te Aufl. 1819. 8. Ders. die neue oder die jetzige Welt. 1821. Link: die Urwelt. Berl. 1821. E. F. von Schlotheim: die Petrefactenkunde. Gotha, 1821. Nachträge dazu, das. 1821. 4. — K. E. A. v. Hoff: Geschichte der durch Ueberlieferung nachgewiesenen natürlichen Veränderungen der Erdoberfläche. 3 Thle. Gotha, 1822—1834. 8.

alles Entstehen, Vergehen und Umbilden in der Natur von dem unmittelbaren Willen des Schöpfers ableitet.

§. 90.

Die mosaische Schöpfungsgeschichte.

Die Nachrichten, die wir Genes. Kap. 1. und 2. über den Hergang der Schöpfung finden, sind in neuern Zeiten verschieden beurtheilt worden. Die Meinungen hierüber zerfallen in zwei Hauptklassen: 1) die Meinung derjenigen, welche die mosaischen Nachrichten für historische Wahrheiten halten. Diese herrschte bis in die neuern Zeiten allgemein, und auch Morus, Reinhard, Storr, Hahn, Steudel und Knapp blieben ihr treu, jedoch mit der Modification, daß sie Genes. 1, 1. von dem Weltall, die folgende Geschichte aber nur von der Ausbildung der Erde verstanden. Auch die Kirchenväter, obgleich manche die Schöpfungsgeschichte zu einem allegorischen Sinne deuteten, wie Theophilus, Origenes*), betrachteten sie doch als wahre Geschichte. Andere, wie Augustin (de Genesi I, 5. 6.), Hippolytus (in Genes.), Johannes Damascenus (II, 5.) fanden in dem ersten Verse der Genesis die Schöpfung der Materie, und in den folgenden Versen die Bildung der Materie zu der Form einer Welt beschrieben. 2) Die Meinung derjenigen, welche in den mosaischen Nachrichten keine historische Wahrheit erkennen. Dieses ist die Ansicht der meisten Theologen neuerer Zeit, denen auch Döderlein, Ammon, Henke, Wegscheider, Schleiermacher, Hase, Baumgarten-Crusius, Nitzsch, von Cölln (in s. bibl. Theol. 1. B. S. 166.) beigetreten sind. Doch ist ihr Urtheil über den Ur-

---

*) Obgleich Origenes, contra Cels. I, 19. sagt, Moses habe das Dogma von der Weltschöpfung aus Inspiration, so hielt er doch den Hergang der Sache nach dem Wortsinne für so wenig glaubhaft, daß er sich eben dadurch zur allegorischen Erklärung berechtigt glaubte. Er sagt περὶ ἀρχῶν lib. IV. §. 16.: wer sei so albern zu glauben, daß der 2te und 3te Tag ohne Gestirne gewesen sei, oder daß Gott einen Garten gepflanzt, einen wirklichen Lebensbaum oder Baum des Erkenntnisses gepflanzt habe, dessen Früchte man habe zerkauen können, und daß die Früchte jenes unsterblich gemacht, die Früchte dieses aber Erkenntniß des Guten und Bösen gegeben haben sollten rc.

heber, die Absicht, den Umfang und die Natur der mosaischen Erzählungen sehr verschieden. Denn a) was den **Urheber** dieser Erzählungen betrifft, so hielten einige den Moses selbst für den Verfasser; andere glaubten, er habe blos frühere Traditionen aufgeschrieben; andre, er habe einige ältere schriftliche Aufsätze über die Schöpfung vorgefunden, und sie an die Spitze seiner Erzählungen gesetzt; andre endlich meinten, der ganze Pentateuch, und namentlich das erste Kapitel der Genesis, seien spätern Ursprungs. In Rücksicht b) der **Absicht**, aus welcher Moses die Schöpfungsgeschichte seinem Werke vorgesetzt habe, waren einige der Meinung, Moses habe dadurch die Feier des siebenten Tags (des Sabbaths) sanctioniren wollen, s. Genes. 2, 3. Exod. 20, 11. 23, 12. 31, 17.[387]); andere aber, wie **Döderlein**, er habe durch diese Erzählung den Glauben an einen Gott, den Schöpfer Himmels und der Erde, bei seinem Volke fester zu begründen gesucht; andre, wie **Henke**, verbanden beide Absichten mit einander, und **Hug***) endlich meinte, Moses habe die Israeliten vor dem Aberglauben der Aegypter bewahren wollen, daß jeder der sieben Tage von einem Planeten regiert werde. In Rücksicht c) des **Umfangs** glaubten mehrere, Moses habe die Schöpfung der ganzen Welt beschreiben; andere[388]) aber, er habe vom 2ten Vers an nur die Ausbildung, oder auch die erneuerte Umbildung des Erdkörpers darstellen wollen. In Rücksicht d) der **Natur** der Erzählung endlich betrachtete man sie bald als einen geschichtlichen My-

---

387) **Paulus** in s. neuen Repertor. für bibl. und morgenl. Lit. 2ter Bd. S. 209 ff. Dagegen **Gablers** neuer Versuch über die mos. Schöpfungsgeschichte aus der höhern Kritik, 1795. 8., wo behauptet wird, die auf den Sabbath Bezug habenden Verse seien interpolirt.

*) Io. Leonh. **Hug**: de opere sex dierum commentat. Frib. 1823. 4.

388) J. G. **Rosenmüller**: Abhandlung über die älteste Geschichte der Erde, aus dem Latein. (antiquiss. telluris historia a Mos. Genes. I. descripta. Ulm. 1778.) übers. Nürnb. 1782. 8. J. G. **Töllners** theol. Untersuch. 1ster Thl. S. 325. **Jerusalems** Betracht. 2ter Thl. S. 557. Daß von der Ausbildung der Erde die Rede sei, behaupteten auch viele, die in der mos. Erzählung göttl. Offenb. annahmen, z. B. **Morus**, **Michaelis**, **Baumgarten-Crusius** (Vernunft und Schrift rc. 3ter Thl. S. 142 ff.), **Knapp**.

thus, bald als ein Philosophem, bald als eine philosophische Dichtung, bald als die Erklärung einer Hieroglyphe [389]).

Die wichtigsten Gründe, warum man in der mosaischen Erzählung keine wahre, dem Moses von Gott inspirirte, Schöpfungsgeschichte anerkennt, sind diese: 1) fänden sich bei andern Völkern des Alterthums, besonders des Morgenlandes, ähnliche Sagen und Mythen von gleichem Alter, wie die mosaische, woraus man also schließen müsse, daß bei ihnen allen ein und derselbe Mythus zum Grunde liege, und daß folglich auch bei Moses keine Offenbarung zu suchen sei [390]); dagegen die ältern Theologen mit den ältesten Kirchenvätern meinten, daß alle Mythen jener Völker aus der, den Stammvätern des menschlichen Geschlechts ertheilten, und von Moses aufgeschriebenen, göttlichen Offenbarung abzuleiten seien. — 2) Bestehe das erste Buch Mosis beinahe ganz aus historischen Fragmenten, von denen Moses nicht der Verfasser, und schwerlich auch der Sammler sei; und namentlich seien über die Schöpfung zwei

---

389) Das Hauptwerk in dieser Materie ist J. G. Eichhorns Urgeschichte, herausgeg. von J. Ph. Gabler. 1ster Thl. 1790. 2ter Thl. 1ster und 2ter Bd. 1792. 8. — Außerdem Herder: älteste Urkunde des Menschengeschlechts. 2 Thle. Riga, 1774 und 76. gr. 4. J. G. Hasse: Entdeckungen der ältesten Erd- und Menschengeschichte, aus näherer Beleuchtung ihrer Quellen. 1ster Thl. Halle und Leipz. 1801. 2ter Thl. 1805. 8. W. A. Teller: die älteste Theodicee, oder Erklärung der drei ersten Kap. im ersten Buch der vormosaischen Geschichte. Jena, 1803. 8. Gegen Teller vertheidigte die gewöhnliche Ansicht I. A. de Luc: principes de Théologie, de Theodicée et de Morale, en reponse à Mr. le D. Teller. Hannovre, 1803. 8.

390) Die allgemeinen morgenländ. Sagen in der Genesis, von C. G. Enkelmann in Henke's Museum, 2ter Bd. 4tes St. Fulda in Paulus Memorabil. 2ter Thl. S. 107. Beiträge zur Beförderung des vernünftigen Denkens ꝛc. 1stes Heft. S. 76 ff. Ph. Howard: Geschichte der Erde und des Menschengeschlechts nach der Bibel, vergl. mit den Kosmogonien ꝛc. A. d. E. von Lehzen. Hannov. 1799. 8. Dornedden in Eichhorns Biblioth. der bib. Lit. 10ter Bd. 2tes und 3tes St. Euseb. praep. ev. lib. I. c. 10. Diod. Sic. lib. I. c. 7. Ovid. Metam. 1, 1 — 3. Hesiod. Theogon. v. 116 ff. Zendavesta von Kleuker, 1ster Bd. S. 21. II, 150. — Fried. Pustkuchen: historisch-kritische Untersuchung der bibl. Urgeschichte. Halle, 1823. 8. H. A. Ewald: die Composition der Genesis kritisch untersucht. Braunschweig, 1823. 8. Vergl. die ausführl. Literatur hierüber in der Systematischen Entwickelung, S. 458 — 463.

Aufsätze verschiedener Verfasser vorhanden, nämlich Genes. Kap. 1. und Kap. 2. v. 1—3. und sodann Kap. 2, 4 ff.[391]), welche sich besonders dadurch unterscheiden, daß die eine Urkunde von Gott den Namen Elohim, die andere aber den Namen Jehovah Elohim gebrauche. — 3) Ständen diese beiden Erzählungen mit einander im Widerspruch, oder wichen wenigstens so bedeutend ab, daß man wohl sehe, es würden blos menschliche Philosopheme verschiedener Verfasser vorgetragen[392]). — 4) Enthalte die Vorstellung von sechs Bildungstagen der Welt eine Art von Mühseligkeit, die nur bei Menschen statt finde, und Gottes unwürdig sei (Död. ebendas. S. 48.). — 5) Sei die Bestätigung der Sabbathsfeier nicht nur an sich, sondern auch weil sie blos auf die Juden Bezug habe, ein viel zu geringer Zweck, als daß ihn Gott bei der Schöpfung des Weltalls vor Augen gehabt haben könne. — 6) Stehe die mosaische Erzählung mit Hiob 38, 7. in Widerspruch, nach welcher Stelle die Gestirne eher erschaffen worden seien, als die Erde; wogegen aber zu erinnern ist, daß auch Genes. 1, 1. der Himmel eher genannt wird als die Erde. — 7) Widerlege das N. T. (wie Ammon, summa th. chr. p. 176. erinnert) stillschweigend die mosaische Erzählung, besonders die heilige Ruhe

391) D'Astruc: conjectures sur les mémoires originaux, dont il paroit que Moyse s'est servi pour composer le livre de la Genèse. Bruxell. 1753. 8. Auch Deutsch: Muthmaßungen in Betreff der Originalberichte, deren sich Moses ꝛc. Frankf. 1783. 8. J. F. W. Möller: über die Verschiedenheit des Styls der beiden Haupturkunden der Genesis in gewissen Stellen. Gött. 1792. 8. Eichhorns Urgeschichte, herausg. von Gabler. Nachtigals und Fulda's Anmerk. 11. angeführte Schriften. K. D. Ilgen: die Urkunden des Jerusalemischen Tempelarchivs in ihrer Urgestalt (auch unter dem Titel: Die Urkunden des ersten Buches Mosis in ihrer Urgestalt), 1ster Thl. Halle, 1798. gr. 8.

392) „Die Vorstellungen in der ersten Urkunde sind weit erhabener, als in der zweiten. Nach der ersten werden Mann und Weib zugleich erschaffen, nach der zweiten wird Eva erst nach Adam gebildet. In der ersten entsprießen Bäume und Kräuter sogleich aus der Erde, in der zweiten aber sind noch keine vorhanden, weil es noch nicht geregnet hat, und noch niemand da ist, der das Land bauet, und es müssen vorher Wolken aufsteigen, die das Land befeuchten. Von der Ausbildung der Erde in sechs Tagen findet sich in der zweiten keine Spur, und sie läßt vielmehr den Menschen eher entstehen, als den Garten mit seinen Bäumen." (Döderleins christl. Relig. Unterr. Th. 7. S. 45.)

des siebenten Tags, Joh. 5, 17. Matth. 12, 8. Gal. 3, 24. Hebr. 8, 13. und 8) endlich sei die mosaische Erzählung in sich so beschaffen, daß man sie nicht für wirkliche Geschichte halten könne. Denn a) würde das Licht drei Tage vor der Sonne vorhanden gewesen sein, und die Abwechslung zwischen Tag und Nacht ohne die Sonne schon statt gefunden haben; b) sollen die Gewächse eher vorhanden sein als die Sonne; c) sei zwischen den Werken der übrigen Tage eine ungeheure Disproportion, welche sich mit der Weisheit des Schöpfers nicht vereinigen lasse; d) sei die Bestimmung der Gestirne, daß sie die Erde erleuchten und die Feste bezeichnen sollen, offenbar fehlerhaft und Gottes unwürdig.

Auf alle diese Gegengründe haben die, welche in Mosis Erzählung Offenbarung fanden, nicht Rücksicht genommen, weil sie zu ihrer Zeit nicht alle bekannt waren. Reinhard (Dogm.) glaubt allen Schwierigkeiten zu entgehen, wenn er blos Genes. 1, 1. von der Weltschöpfung, das Uebrige aber von der Ausbildung der Erde versteht. Auch Morus (comment. I. p. 296.) ist dieser Meinung, und giebt dieses als die Hauptsache der mos. Erzählung an: 1) daß sie lehre K. 1. V. 1., Gott sei Schöpfer der Welt, und habe Alles geordnet, jedem Dinge seine Bestimmung gegeben, und 2) daß sie erzähle V. 2 ff., daß die Erde nicht plötzlich, sondern successione quadam eaque celeriore sich zu ihrem jetzigen Zustande ausgebildet habe [393].

393) Dabei vertheidigt Reinhard die Glaubwürdigkeit der mos. Erzählung durch folgende Gründe: 1) weil das, was hier erzählt werde, in der heiligen Schrift überall als historische Wahrheit vorausgesetzt, und der sechs Schöpfungstage sogar Hebr. 4, 4. gedacht werde; 2) weil der Pentateuch ein ganz historisches Buch sei (totus est liber historicus) und sich blos mit Erzählung von Thatsachen beschäftige: folglich auch Genes. 1. Geschichte enthalten müsse; wobei er aber zugiebt, daß der Pentateuch auch einige carmina inserta habe, und meint, daß jedoch, wenn auch Genes. 1. ein solches carmen sei, darin Thatsachen erzählt würden; 3) weil alle zugeständen, daß Genes. 1, 1. eine Thatsache enthalte, so müßte auch die übrige Erzählung Thatsachen enthalten; wobei er aber gesteht, daß einiges, wie das Sprechen Gottes, tropisch, und einiges andere, wie z. B. die Bestimmung der Gestirne, κατ' ὄψιν gesagt sei. — Was von der Sonne gesagt werde, sei nicht de sole producto, sondern de sole redacto zu verstehen; daß die Erzählung ein Mythus sei, könne mit nichts beweisen

Doch alle Erklärungen, welche die mos. Stelle nur von einer Erdschöpfung verstehen, thun ihr Gewalt an, indem es doch sehr offenbar ist, daß der Verfasser die Schöpfung des Weltganzen, d. i. des Himmels und der Erde (V. 1.) beschreiben will. Er spricht von der Schöpfung des Weltalls nach den damaligen astronomischen Kenntnissen, nach denen Himmel und Erde ein erschöpfender Ausdruck fürs Weltganze ist; daher man ihn auch in der ganzen heil. Schrift findet. Darum aber, weil die alte Welt die Gestirne nur als Theile des Himmels betrachtete, die Erde aber als den Haupttheil des Weltganzen ansah, muß man auch bei V. 3. 4. an die Erschaffung der Himmelskörper denken. Auch wird nichts gewonnen, wenn man unter den Schöpfungstagen nicht eigentliche Tage, d. i. die Zeit des Umschwungs der Erde um ihre Achse, sondern längere Zeiträume (wie יום oft bei den Propheten bezeichnet) verstehet, oder dieß blos für willkürliche Einkleidung hält, durch welche Moses die Reihe der Schöpfungen habe anschaulicher machen wollen*). Denn die ausdrückliche Erwähnung, daß die Tage aus Abend und Morgen entstanden seien, deutet zu offenbar auf den gewöhnlichen Sinn von יום hin.

---

werden; ihre Wahrheit werde durch die Erklärung Gottes, Exod. 20, 11. 31, 17. bestätigt; sie könne aber bei ihrer Einfachheit weder einer physischen noch einer mathematischen Theorie der Erdbildung zur Basis dienen. — Storr (Lehrb. der christl. Dogmat. 307 f. u. 311.) erinnert: daß, wenn die Schöpfungsgeschichte eine Dichtung Moses sei, um das Sabbathgesetz zu empfehlen, ein solcher frommer Betrug mit der beglaubten Autorität eines göttlichen Gesandten streite; daß Gott bei der Zeitfolge in der Ausbildung der Erde die Absicht gehabt zu haben scheine, theils den Engeln, die bei der Schöpfung zugegen gewesen wären (Hiob 38, 4—7.), durch den Anblick der allmäligen Ausbildung der Erde eine anschauliche Vorstellung von jener Schöpferkraft und Weisheit zu geben, theils den Menschen in einer unserer Fassungskraft angemessenen, aber doch wahren Erzählung, seine Zwecke klar vor Augen zu stellen; daß unter dem Licht, das die Scheidung zwischen Tag und Nacht bewirkte, nicht gerade Sonnenlicht zu verstehen sei, und daß die göttliche Allmacht zur Hervorbringung der Gewächse keiner Sonnenhitze bedurft habe.

*) Origenes, eclog. in Genes. p. 27. gedenkt, daß viele zu seiner Zeit der Meinung seien, Gott habe Alles auf einen Moment geschaffen, und die sechs Tage seien nur Angabe der Reihenfolge, in welcher Alles entstanden sei; eine Vorstellung, die Origenes nicht mißbilligt.

Es ist daher verlorne Mühe, die von Moses erzählten Bildungen durch die Physik beweisen zu wollen[394]).

Es ist aber auch nicht nöthig, da nur die Genes. 1, 1. vorgetragene Wahrheit, daß Gott Schöpfer des Weltalls sei, in das Gebiet des religiösen Glaubens, der Hergang der Schöpfung aber und die Ausbildung des Erschaffenen zur Physik und Geologie gehört. Ueberhaupt aber haben wir nach §. 17—20. die mosaische Schöpfungsnachricht (die Moses seiner Erzählung vorsetzte, um seinem Volke die große Wahrheit, daß Jehovah der einzige Elohim und der Schöpfer der Welt sei, desto fester einzuprägen) nicht als göttlich geoffenbarten Unterricht zu betrachten, wofür sie Moses auch nirgends erklärt, besonders, da außer 2 Mos. 20, 11. 31, 17. die mosaische Erzählung nirgends in der Schrift, und am wenigsten im N. T., weiter erwähnt wird, und das N. T. nichts wiederholt als den religiösen Satz: daß Gottes Wille dem Weltall das Dasein gegeben habe[395]).

2) Von der Vorsehung.

§. 91.

Erhaltung und Regierung der Welt.

Daß Gott bei der Schöpfung der Welt einen Endzweck

---

394) Ge. Chr. Silberschlag: neue Theorie der Erde. Berlin, 1764. 8. Joh. Es. Silberschlag: Geogonie. Berlin, 1780—83. 3 Thle. 4. F. W. Sack: Geologie. Bresl. 1785. 8. Dessen Anhang zur Geologie. Ebend. 1785. G. W. Maier: Versuch über die Bildung der Erde nach Moses Bericht. Basel, 1795. 8. — I. A. de Luc: lettres physiques et morales sur l'histoire de la terre et de l'homme. A la Haye 1779. 6 Bde. 8. (Deutsch übersetzt von Gehler in 2 Bänden).

395) Luther in seiner Vorrede zur Genesis (Walchs Ausgabe, 1ster Thl. S. 2.) sagt: „Es ist in der Kirche bisher noch keiner gewesen, der da (in der mosaischen Schöpfungsgeschichte) alles überall eigentlich und richtig genugsam ausgelegt hätte, ohne daß die Lehrer so gar mancherlei seltsame und unzählige Fragen über diesem Kapitel unter einander gemengt haben; also, daß daraus wohl zu sehen ist, daß Gott diese Majestät seiner Weisheit und rechten Verstand dieses Kapitels ihm selbst vorbehalten, und uns das insgemein hat wissen lassen, daß die Welt einen Anfang gehabt, und aus Nichts von Gott erschaffen sei. Eine solch gemein Erkenntniß kann man aus dem Text klar haben. Was aber insonderheit ein jeglich Stück für sich anbetrifft, darin ist sehr viel, deß man nicht gar gewiß sein kann, und davon unzählige Fragen hin und wieder aufgebracht werden."

hatte, zu dem sich die Welt als Mittel verhält, und den er durch die Weltschöpfung realisiren wollte; so muß Gott auch die Welt im Dasein erhalten, und die Reihe der in ihr ablaufenden Thätigkeiten so leiten, daß sie den Endzweck, für den er schuf, erfüllen. Denn nach seiner Weisheit und Unveränderlichkeit kann er seine Rathschlüsse weder ändern noch aufgeben, und nach seiner Güte, nach welcher er den empfindenden Geschöpfen das ihnen bestimmte Gute gewiß ertheilt, wird er allen Anstalten und Einrichtungen, die dazu führen, Dauer und Festigkeit geben*).

Beides, die Erhaltung und Regierung der Welt, benannten viele Theologen (z. B. Calov, Reinhard, Döderlein, Henke, Morus) mit dem allgemeinen Namen der Providenz, providentia, πρόνοια (Sap. 14, 3. 17, 2.), und definirten sie: „ea Dei actio, qua mundum universum perpetuo conservat et omni tempore sapienter administrat“ (Reinhard, S. 216.). Andere aber, z. B. Baumgarten, de Wette und Ammon, begreifen unter Providenz blos die Regierung der Welt, welcher auch der deutsche Ausdruck Vorsehung, so wie das latein. providentia, und das griech. πρόνοια besser entspricht, und rechnen die Erhaltung zur Schöpfung. Doch bezeichnen alle diese Worte eigentlich einen engern Begriff, als der der göttlichen Weltregierung ist; denn ihre Bedeutung ist eigentlich: Vorhersehung, Vorsorge für die Zukunft, Klugheit[396]), daher sich auch Morus lieber des Worts pro-

*) Anders der Hegelsche Pantheismus. Marheinecke, Grundlehr. §. 286 ff.: „Die göttliche Vorsehung ist in dem menschlichen Bewußtsein anerkannt, indem dieses ein göttliches, und der göttliche Geist ihm nicht ein fremdes ist. So selber ein göttliches Bewußtsein geworden, bestimmt sich der Begriff der göttlichen Vorsehung als der Einheit und Wirklichkeit der göttlichen Offenbarung im Erschaffen und Erhalten der Welt, aus den göttlichen Eigenschaften der Weisheit und Heiligkeit, als die die Welt leitende und regierende Macht. — Der Glaube an die göttliche Vorsehung hat seine Wahrheit in dem Geiste, als dem göttl. Wissen selbst, obgleich er als Glaube daran nicht dieses selber ist.“ §. 292.: „In der Vernunft und Freiheit des menschlichen Geistes geschieht es, daß Gott der Welt als Vorsehung gegenwärtig und in ihr wirksam ist.“

396) So beim Cicero, de nat. Deor. lib. II, c. 22., wo es heißt: „talis igitur mens mundi cum sit, ob eamque causam vel prudentia vel providentia appellari recte possit (graece enim

curatio bediente. Auch kommen diese Ausdrücke in der Schrift nicht vor[397]). Die ältern Theologen, welche providentia in so weitem Sinne nahmen, z. B. Calov, Buddeus, löseten sie dann in tres actus auf, nämlich in conservationem, concursum und gubernationem; einige aber rechneten den concursus mit zur Erhaltung. Besser scheint es, die Erhaltung und Regierung der Welt zu trennen. Denn 1) ist die Erhaltung offenbar, wenigstens in unsern Vorstellungen, ein anderer Act des göttlichen Willens, als die Regierung, da jene sich auf die Fortdauer der Welt in der Zeit, diese aber auf die Beschaffenheit der in ihr vorgehenden Veränderungen bezieht; und 2) läßt es sich denken, daß Gott die Welt erhalte, aber sie doch nicht regiere, sondern die Veränderungen in ihr nach der Wirkung der in sie gelegten Naturkräfte geschehen lasse. Vielmehr kann man die Erhaltung als eine fortgehende oder mittelbare Schöpfung betrachten (s. §. 85.), so wie sie auch die Scholastiker creationem continuam nannten.

§. 92.

a) Erhaltung der Welt.

Unter Welterhaltung versteht man den Act des göttlichen Willens, durch den die Welt fortfährt, ununterbrochen zu sein[398]). Da man an der Welt Materie und Form unter-

---

πρόνοια dicitur), haec potissimum providet, et in his maxime est occupata, primum ut mundus quam aptissimus sit ad permanendum, deinde ut nulla re egeat, maxime autem ut in eo eximia pulcritudo sit, atque ommis ornatus.“ In dem lateinischen Text des Origenes findet sich providentia, aber auch homil. in Num. 23, 4. provisio und dispensatio. Lactantius hat providentia.

397) In der heil. Schrift kommt kein allgemeines Wort für Providenz vor; den visio Genes. 22, 8. 1 Sam. 16, 6. Ezech. 20, 6. — ordinatio Ps. 119, 91. — servatio Ps. 36, 7., welche die ältern Theologen anführten, bezeichnen nur Theile der Providenz. Die Apokryphen haben πρόνοια Weisheit 14, 3., ἐπόπτης πάντων 3 Makk. 2, 21. — ὁ πάντα ἐφορῶν 2 Makk. 15, 2. — διακυβερνῶν πᾶσαν κτίσιν 3 Makk. 6, 2.

398) Reinhard: ea Dei actio, qua fit, ut mundus esse pergat. Döderlein: voluntas de duratione existentiae creaturarum. Carpov: continuatio voluntatis divinae de rerum existentia. Wenn man bei der Schöpfung Gott als immanente Ursache der Welt denkt, so ist die Erhaaltung in der Schöpfung mit begriffen. Unsre Dogmatiker

scheidet, so muß sich auch die Erhaltung auf beides beziehen. Gott erhält also 1) die Substanzen, aus denen die Welt besteht (res simplices), d. h. er macht, daß die Substanz der Welt stets fortdauert. Dieser Erhaltung, welche der Vernichtung (annihilationi) entgegengesetzt ist, widerstreitet es nun nicht, daß die äußere Form, unter welcher die Substanzen erscheinen, und ihre Verbindung unter einander bisweilen verändert werden, daß also Pflanzen, Thiere absterben, der Fels verwittert u. s. w. Denn in allen diesen Fällen bleibt die Substanz unverloren und nimmt nur eine andere Gestalt an, tritt mit andern Substanzen in eine neue Verbindung. — Gott erhält aber auch 2) die Form der Welt (den nexum cosmicum), d. i. die Verbindung dieser Substanzen zu einem harmonischen Ganzen. Denn außerdem würde die Welt nicht die Welt bleiben, die er erschuf, und sie würde aufhören, den Zweck, für welchen er sie schuf, zu erfüllen. Zu diesem Theile der Erhaltung gehört, daß Gott a) die Kräfte und Gesetze der unorganischen Natur, auf denen die Gestaltung und Verbindung der Weltkörper beruht, und b) die Kräfte und Bedingungen des Lebens und der Fortpflanzung der organischen Natur und der lebendigen (thierischen und geistigen) Geschöpfe fortdauern läßt. Durch Fortdauer der Zeugungskraft erhält Gott alle Geschlechter und Arten der erschaffenen Dinge, welche er für nöthig erachtet; erhält daher auch die Kräfte, durch welche die Individuen leben und sich fortpflanzen, und die Nahrung eines jeden Geschlechts der Geschöpfe.

Daß Gott die Welt erhalte, folgt nothwendig daraus, weil

---

vor Buddeus erklärten die Erhaltung für einen fortgehenden influxus Gottes in der Welt. Objectiv ist freilich Schöpfung, Erhaltung und Regierung ein ewiger Rathschluß Gottes; aber subjectiv in unsrer Vorstellung sind es allerdings drei Wirksamkeiten, die wir uns verschieden denken müssen, und die daher auch im Vortrage einzeln zu betrachten sind. Schleiermacher (1ster Bd. 1ste Aufl. S. 236.) erklärt die Begriffe: Erhaltung, Regierung, concursus, nur für eine allgemeine subjective Betrachtungsweise der allgemeinen Abhängigkeit, wofür er S. 238. die allgemeine Formel substituirt: „alles, was uns als ein Theil der Welt bewegt, besteht als solcher nur durch Gott.“ Ueber die Erhaltung der Welt nach der Vorstellung des Hegelschen Pantheismus sehe man Marheinecke's Grundlehren §. 269. ff.

er sie erschaffen hat. Da nämlich Gott allein nothwendig existirt, die Welt aber ein System eingeschränkter Dinge ist; so kann sie den Grund ihrer Fortdauer nicht in sich selbst haben, sondern er muß in Gott, dem einzigen nothwendigen und einzig unabhängigen Wesen, liegen. Die Erhaltung ist daher nichts Anderes als die Dependenz der erschaffenen Dinge vom Schöpfer, bezogen auf die einzelnen Momente der Zeit. — Sehr richtig bemerkt Stäudlin (Lehrb. S. 273.), daß die Erhaltung ein aus metaphysischen Gründen entstandener Begriff sei, und daß sie nicht, wie viele (z. B. Döderlein) versucht haben, aus der Erfahrung hergeleitet werden könne. Denn wenn man auch zugiebt, daß a) nach der Erfahrung alle Geschlechter und Arten der erschaffenen Dinge bestehen, ungeachtet viele steten Gefahren und Verfolgungen ausgesetzt seien; b) daß die Gestirne in ihren einmal geordneten Verhältnissen und Bewegungen unverrückt verharrten, und c) daß ein weises Gleichgewicht (temperamentum) zwischen den erschaffenen Dingen bemerkbar sei, z. B. in dem Verhältnisse des männlichen und weiblichen Geschlechts, in der Seltenheit giftiger Kräuter und reißender Thiere, und in der ungeheuren Frequenz der nützlichen und wohlthätigen Dinge: so ist doch daraus nichts Gewisses zu schließen. Denn a) sind diese Erfahrungen viel zu jung, indem man noch nicht einmal alle Geschlechter und Arten der erschaffenen Dinge auf unserm Erdkörper kennt, und Naturkunde und Astronomie erst in neuern Zeiten einige Vollkommenheit erlangt haben; b) kann daraus nicht bewiesen werden, daß vom Anfange der Schöpfung Alles so gewesen sei, wie es jetzt ist, sondern höchstens nur dieses: daß seit Menschengedenken keine merkliche Veränderung in der Schöpfung bemerkt worden sei; und c) endlich zeigt die Erfahrung gewisse Erscheinungen, welche den ganzen Erfahrungsbeweis für die Erhaltung unsicher machen. Denn man hat nicht nur in neuern Zeiten entdeckt, daß Geschlechter der Thiere (z. B. das Geschlecht des Mammuth, und mehrerer Muschelarten), die sich nur noch versteinert finden, ausgestorben sind*), sondern auch, daß unsre Erde große Revolu-

---

*) Die vollständigste und lehrreichste Schrift hierüber ist die S. 674. in der Anm. angeführte von E. F. v. Schlotheim.

tionen ihres Zustandes erlitten hat. — Ueberhaupt aber kann die Erfahrung nur eine gewisse Stetigkeit der Gesetze, nach denen die Naturkräfte wirken, darthun, nicht aber, daß diese Stetigkeit eine fortgehende Wirkung eines göttlichen Willens sei. Auch läßt es sich aus philosophischen Gründen nicht bestreiten, daß nicht Gott große Veränderungen in der Materie und Form der Welt seit der Schöpfung zuträglich gefunden haben sollte, oder in Zukunft finden dürfte, oder daß nicht manche Substanzen nur einen in einer gewissen Zeit erreichbaren Zweck haben, und daher von Gott, wenn sie diesen Zweck erreicht haben, wieder vernichtet, oder doch gänzlich verändert werden können. Denn da der Grund der Erhaltung der einzelnen Substanzen in ihrem Verhältnisse zu den Absichten Gottes gesucht werden muß; so wird, wenn sie die göttlichen Absichten erfüllt haben, auch kein Grund ihrer fernern Erhaltung mehr vorhanden sein. Eben so ist es auch denkbar, daß es Gottes Absichten gemäß sein könne, die kosmische Verknüpfung der Dinge bisweilen abzuändern. Sollte es aber Dinge im Reiche der Schöpfung geben, welche keinen bleibenden, sondern nur einen vorübergehenden Zweck hätten, so wäre es auch denkbar, daß sie nach Erreichung dieses Zwecks nicht ferner von Gott erhalten, sondern vernichtet würden. Indessen sind dieses Alles bloße Möglichkeiten, und wir müssen anerkennen, daß wir von der göttlichen Haushaltung mit der Welt eigentlich nichts wissen.

In der Schrift wird Gott die Erhaltung der Welt sowohl im Allgemeinen, als auch in Rücksicht der einzelnen Theile zugeschrieben. Ps. 104, 8—30. 119, 89—91. 148, 5. 6. 145, 15. 16. 147, 9. 14. Matth. 6, 26 f. 10, 29. Joh. 5, 17. Apost. 14, 17. 17, 28.[399]).

Von welcher Natur aber die Wirksamkeit Gottes, durch

---

399) Die Ausdrücke, welche sie von der Erhaltung, welche im N. T. auch dem Sohne zugeschrieben wird, gebraucht, sind: φέρειν τὰ πάντα Hebr. 1, 3. (vergl. 11, 3.), wo es heißt: er trage Alles mit seinem allmächtigen Worte, d. h. er erhalte Alles durch seinen Willen; ferner die Verba ζῆν, κινοῦσθαι, εἶναι Apost. 17, 28., συνίστημι Koloss. 1, 17., עָמַד Ps. 33, 9. חִיָּה Nehem. 9, 6. vergl. Sapient. 11, 25. wo διατηρεῖν, Sap. 1, 7. wo συνέχειν, und Sir. 43, 26. wo συγκεῖσθαι von der Erhaltung gesagt werden.

welche er die Welt erhält, sei, daß ist uns unerklärlich; so wie uns überhaupt die Wirkungen Gottes unerklärlich sind. Eben so ist man nicht einig darüber gewesen, ob die Erhaltung ein stets fortgehender unmittelbarer Act des göttlichen Willens sei, oder ob Gott den erschaffenen Dingen selbst die Kraft fortzudauern ertheilt habe, so daß er nun unmittelbar nichts mehr wirke, sondern die Welt durch ihre eigene Kraft bestehe. Die Schrift denkt wohl unstreitig an eine fortgehende unmittelbare Wirkung Gottes, wenn sie sagt: Gott trage Alles, halte es gleichsam über der Vernichtung empor durch seinen allmächtigen Willen. Und diese Vorstellung empfiehlt sich auch dadurch, daß es zweifelhaft scheint, ob auch den erschaffenen Dingen die Kraft sich selbst zu erhalten mitgetheilt werden könne. Doch wenn man auch zugiebt, daß die Erhaltung der Individuen, der Geschlechter und Arten der Dinge durch die in sie gelegte Kraft der Fortpflanzung, oder durch eine der Erde mitgetheilte Lebenskraft bewirkt werde; so bleibt doch die Erhaltung dieser Kräfte selbst immer von dem göttlichen Willen abhängig, und wir kommen endlich immer darauf zurück, „daß sich die Allkraft Gottes an die Kräfte der Natur anschließt, und Alles mit Leben und Wirksamkeit durchdringt" (Ammon, wiss. pr. Th. S. 148.), und also auch die Mittelursachen in Leben und Thätigkeit erhält. Bei dieser Ansicht müssen und können wir überall Gott als die eigentliche Ursache alles Lebens, als den Vater des großen Weltganzen, durch welchen alle Geschöpfe leben, weben und sind, betrachten *).

Hierher gehört auch die von den Scholastikern schon vorgetragene und von unsern ältern Theologen wieder aufgenommene Lehre von dem Concursus Dei. Schon der Ausdruck ist in der Wissenschaft verwerflich, weil er tropisch ist. Eben deßwegen war man auch in der Erklärung dieses Conc. nicht einstimmig. Im Allgemeinen soll er so viel heißen, als cooperatio oder auxilium. Wenn nämlich Gott die erschaffenen Dinge und ihre Kräfte erhält; so glaubte man, es komme Gott auch ein gewisser Antheil zu an den Handlungen der lebendigen Wesen. Indem er nämlich während des Handelns ih-

---

*) Theophil. ad Autolycum, p. 74.: ἡ πνοὴ τοῦ Θεοῦ ζωογονεῖ τὸ πᾶν· ὃς ἐὰν συσχῇ τὸ πνεῦμα παρ' ἑαυτῷ, ἐκλείψει τὸ πᾶν.

nen die Kraft zum Handeln erhalte, scheine er zu ihren Handlungen mitzuwirken (concurrere ad actiones eorum). Buddeus und andre schränkten daher den concursus nur auf die erschaffenen Dinge ein, welche selbst die Kraft zu handeln besitzen; also auf die lebendigen Wesen und die Erhaltung ihrer Kräfte bei einzelnen Handlungen. Diese Untersuchung hatte besonders in sofern Wichtigkeit, in wiefern man bei der Erhaltung auch einen Antheil Gottes an dem Mißbrauch der natürlichen Kräfte, oder an den sündlichen Handlungen der Menschen annehmen zu müssen scheint. Um diesem zu entgehen, setzte man den Kanon fest: Deum concurrere ad materiale, non vero ad formale actionis. Unter Materie der Handlung verstand man aber nicht die Handlung selbst, sondern die Kraft zum Handeln; und unter Form nicht das Verhältniß der Handlung zum Sittengesetz, sondern den Gebrauch jener Kraft, oder die Handlung selbst *). Nun ist es wohl richtig, daß Gott zwar die Kraft zum Handeln jedem Menschen erhält, daß aber der Gebrauch dieser Kraft Sache des Menschen, als eines vernünftigen oder freien Wesens, ist; aber der Ausdruck concursus ist unbequem, und veranlaßt leicht die falsche Idee, als ob mit den einzelnen Handlungen der Menschen auch ein besonderer Act der göttlichen Erhaltung verbunden sei. Vielmehr ist die Erhaltung ein einziger einfacher Act des göttlichen Willens von stets fortdauernder Wirkung, und es kann daher bei den einzelnen Individuen und deren einzelnen Handlungen keine neue Art von Erhaltung der Kräfte eintreten, der man einen besondern Namen beizulegen berechtigt wäre.

Noch fehlerhafter war es, wenn andre zwischen einem concursus generalis und specialis unterschieden, und unter dem ersten die Erhaltung der Geschlechter und Arten der Dinge, und unter dem letztern die Erhaltung der einzelnen Individuen und deren Kräfte verstanden. Denn theils ist zwischen dem conc. generalis und der Erhaltung selbst gar kein Unterschied; theils

---

*) So unterschied schon Origenes (περὶ ἀρχῶν, III, 1. 19.), indem er lehrt: von Gott haben wir, daß wir Menschen sind, leben, wirken, wollen, und daß jedes unsrer Glieder seinen Dienst verrichtet. Wenn nun aber unsre Hand etwas Böses thut, so ist das nicht von Gott gewirkt, sondern nur dieses, daß sie sich bewegt.

läßt sich die Erhaltung des Geschlechts ohnehin nicht denken ohne Erhaltung der Individuen, da die Geschlechter (genera et species) ja nur allgemeine Begriffe sind, welche nur durch das Dasein der Individuen existiren, und die Erhaltung des Geschlechts nichts Anderes ist, als die für eine bestimmte Zeit nothwendige Erhaltung der Substanzen der Individuen, als der substratorum einer vereinigten Summe von Kräften. Eben so wenig aber gewannen andre, wenn sie Erhaltung überhaupt auf die Substanz der Individuen, den concursus aber auf die Kräfte derselben bezogen; denn die Kräfte gehören ja wesentlich zur Substanz, und können in concreto von derselben auf keine Weise getrennt werden [400]).

Die ganze Lehre vom concursus gehört eigentlich der philosophischen Religionslehre an, und betrifft die metaphysische Frage über das Bestehen der Welt in Gott, und das Verhältniß des allmächtigen Willens zu dem erschaffenen menschlichen Willen. Das religiöse Gefühl, das eben so fest von der Allwirksamkeit Gottes in der ganzen Schöpfung überzeugt, als durch sein Bewußtsein der moralischen Selbstständigkeit seines Willens gewiß ist, kann zwar die Vereinigung dieser Selbstständigkeit mit Gottes Allmacht der Speculation überlassen; aber die Sache selbst konnte nur bei der besonders von Leibnitz ausgebreiteten Meinung von einer blos mittelbaren Erhaltung durch causas intermedias (wo Gott ein müßiger Zuschauer des Weltlaufs ist) für eine nutzlose Speculation gehalten werden. Sie wurde daher ungebührlich von den neuern Dogmatikern vernachlässigt [401]). Was hier darüber gesagt werden

400) J. Andr. Buttstett: vernünftige Gedanken von der Vorsehung Gottes in Ansehung der Erhaltung und Mitwirkung. Wolfenb. 1742. 8. Baumgartens Dogmat. 1ster Th. S. 812 f., wo die Lehre vom concursus am feinsten ausgesponnen ist; vergl. mit Schmersahls theologia definitiva unter dem Worte concursus. Die Vorstellungen unsrer ältern Theologen hierüber sind ausführlich gegeben in der Systemat. Entwick. S. 468 ff.

401) Döderlein und Schott verwerfen sie; Reinhard, Ammon, Wegscheider gedenken ihrer nur historisch; Henke und Eckermann faßten sie nur unvollkommen auf. De Wette (Dogmat. d. luther. Kirche, S. 84.) erkannte die Wichtigkeit des Problems, und findet in ihm den Gedanken: „daß wir in den Lebenskräften der Natur ein göttliches Princip ahnen müssen, ohne jedoch die bösen Handlungen darauf zurückzuführen, welche

könnte, ist schon oben bei der Erörterung des Begriffs göttlicher Zulassung, mit welchem der concursus zusammenfällt, beigebracht worden.

§. 93.
b) Regierung der Welt; Begriff und Beschaffenheit derselben.

Da Gott einen Plan hat, den er durch die Schöpfung der Welt realisiren will; so wird er auch dafür sorgen, daß alle Erfolge und Veränderungen in der Welt auf die Erreichung jenes Planes, welcher der Endzweck der Welt ist, hinwirken, d. h. er regiert die Welt. Die Weltregierung, oder Vorsehung im eigentlichen Verstande, ist daher die Thätigkeit Gottes, durch welche er alle Veränderungen in der Welt seinem Endzwecke gemäß leitet [402]). Das Object der Weltregierung sind also

---

nur dem bösen Willen des Menschen beizumessen sind." — Scharfsinnig ist das, was Schleiermacher (der christl. Glaube, 1 Bd. S. 270 f.) hierüber aufgestellt hat, und das ihn zu dem Resultate führt: „man müsse auf der einen Seite die göttliche Mitwirkung auf Alles, was sich ereignet, gleichmäßig beziehen, auf der andern Seite aber behaupten, daß Uebel an und für sich gar nicht, sondern nur als Mitbedingung des Guten und in Beziehung auf dasselbe von Gott geordnet sind." Vergl. a. a. O. S. 252 ff.

402) Reinhard: „ea Dei actio, qua rerum omnium mutationes consiliis suis convenienter moderatur." Ammon (in der summa): „sapientissima universi administratio summo creationis consilio consentanea." Nach der Analogie menschlicher Herrschaft entwickelt Morus (Tom. I. p. 316.) den Begriff von der Weltregierung subtiler, und rechnet dazu: 1) eine zu einem Ganzen verbundene Mehrheit (plura invicem nexa), die beherrscht wird, nämlich die fortgehenden gegenseitig zusammenhängenden Wirkungen der erschaffenen Dinge; 2) einen Zweck, den der, welcher regiert, sich vorgesetzt hat; 3) eine festbestimmte Einrichtung (institutio), nach welcher jedem Dinge für jenen Zweck sein Wirkungskreis angewiesen ist; und 4) eine Leitung des Herrschenden (moderamen gubernantis), oder eine solche Thätigkeit desselben, qua ex facta institutione dirigat singula ita, ut conferant ad assequendum scopum, adiuvando, iubendo, corrigendo. Er beschreibt daher die Weltregierung so: „Deus continuis actionibus rerum mundanarum mutuis, et cohaerentiae earum mutuae praeest et adest, et ea ipsa re, quod praeest et adest, efficit, ut illae actiones illaque cohaerentia aut conferant ad consilium Dei, quo mundum creavit, aut hoc consilium non irritum reddant." — Man sieht wohl, daß Morus in der Definition selbst das Anthropopathische des „mo-

alle Erfolge und Veränderungen im Weltall, da hingegen das Object der Erhaltung das Wesen und die Kräfte der Dinge sind[403]); die Wirkung derselben ist die Richtung aller dieser Erfolge auf einen gewissen Zweck. Der Zweck eines jeden Dinges muß aber mit dem Endzweck des Weltalls (als eines für einen gemeinsamen Zweck verknüpften Ganzen) zusammenstimmen. Aus den §. 88. angegebenen Gründen ist es für uns unmöglich, zu bestimmen, welches der letzte oder höchste Endzweck (consilium latissime patens) der Schöpfung, und folglich auch der Weltregierung sei; und am wenigsten kann uns die Erfahrung über diesen Endzweck belehren, da unsre Erfahrung nur ein Fragment ist, das sich zum Ganzen wie Nichts verhält[404]). Wenn es indessen wahrscheinlich ist (s. § 88.), daß Gott, um seine Vollkommenheit zu offenbaren, das Weltall geschaffen habe; so kann man sagen, der höchste Zweck der Weltregierung sei, daß die Welt durch die in ihr vorgehenden Veränderungen, den Vollkommenheiten Gottes zu entsprechen, und dieselben zu offenbaren nicht aufhören solle. Sie wird also nicht aufhören, durch ihre Größe der Macht, durch ihre Harmonie der Weisheit, durch die Wohlfahrt der lebendigen Wesen der Güte, und durch die fortschreitende Vollkommenheit der moralischen Wesen der Heiligkeit des Schöpfers zu entsprechen. — Doch

---

deraminis" wieder zu verwischen sucht, indem er das adiuvare, iubere, corrigere in der Anwendung auf Gott blos in ein unbestimmtes praeesse und adesse rebus creatis verwandelt.

403) Schleiermacher (der christl. Glaube B. 1. S. 255.) erklärt den Unterschied dahin: Erhaltung beziehe sich auf das Fürsichgesetztsein jedes Dinges, und das, was daraus hervorgeht; Regierung auf dessen Zusammensein mit allen übrigen, und was daraus hervorgehet. Er bemerkt aber: „allein auch dieses wäre nur eine Abstraction ohne Bedeutung für unser frommes Selbstbewußtsein, in welchem sich beides als erregender Gegenstand gar nicht scheidet; und wir fassen daher am besten Alles, was unser Bewußtsein erregt, zusammen in der Vorstellung des nur beziehungsweise für sich gesetzten und durch das allgemeine Zusammensein in seiner Vereinzelung bedingten endlichen Seins, welches nur ganz dasselbe ist mit dem, was unser Satz durch den Ausdruck Naturzusammenhang bezeichnet."

404) Morus, T. I. p. 334. glaubt aus der Erfahrung die zwei Sätze ableiten zu können: Deum velle, ut mundo universo et nominatim generi humano sua constet incolumitas, et ut singula, quae sunt, habeant in suo genere aliquod commodum.

wenn wir auch über den höchsten Zweck der Weltregierung nichts entscheiden können, so muß es uns genug sein, die untergeordneten Zwecke, die Gott bei uns und unsrer Erde hat, zu erforschen; obgleich auch hier Irrthum möglich bleibt, weil wir die Verbindung dieser Mittelzwecke mit dem Endzwecke des Ganzen nicht vollkommen übersehen. Wir können uns aber dabei um so eher begnügen, da es doch eigentlich nur die Absichten der göttlichen Weltregierung mit dem menschlichen Geschlechte und den übrigen Geschöpfen auf Erden sind, welche für uns das größte Interesse haben. Es war daher auch immer nur der Mittelzweck der irdischen Dinge, was man als Endzweck der Weltregierung angab. Der §. 88. bemerkten Verschiedenheit zufolge erklärten daher einige, wie Döderlein, Henke, das Wohl des Ganzen in Verbindung mit der möglichsten Wohlfahrt des Einzelnen *) — für den höchsten Zweck der Weltregierung; andre, wie Ammon, die Glückseligkeit, die Tugend, und das Bewirken des höchsten Gutes; andre, wie Reinhard, die in der Glückseligkeit der Erschaffenen sichtbare Ehre Gottes.

Ueber die nähere Beschaffenheit der Weltregierung (modum gubernationis) aber, ob nämlich Gott stets einen unmittelbaren Einfluß auf die Welt äußere, oder ob die Veränderungen in der Welt blos durch die Wirksamkeit der eingeschränkten Ursachen hervorgebracht werden? — sind die Meinungen immer getheilt gewesen. Nach dem System der gelegentlichen Ursachen **) ist Gott die unmittelbare Ursache aller Handlungen, die Mittelursachen aber sind nur die Gelegenheiten (occasiones) zum Handeln; eine Meinung, bei welcher das Wesen der sittlichen Freiheit aufgehoben wird. Die ältern Theologen lehrten ein gemeinschaftliches Wirken (concursum simultaneum) Gottes und der Mittelursachen, wobei jedoch der Erfolg der letztern von Gott ad fines suos geleitet werde (s. Zulassung). Buddeus,

---

*) Wozu Henke (p. 87.) die Bestimmungen hinzufügt: a) daß das Wohl des Einzelnen der Wohlfahrt des Ganzen nachstehen, b) daß nicht alle in gleichem Grade, c) nicht alle zu gleicher Zeit, und wenn sie es begehren, glücklich werden können, und d) daß bei moralischen Wesen die Glückseligkeit von Bedingungen abhänge, welche sie selbst billigen müßten.

**) Systema causarum occasionalium, von Malebranche, Des Cartes und Bayle vertheidigt.

um der sittlichen Freiheit nicht zu nahe zu treten, behauptete (inst. p. 442.), daß Gott die Handlungen der Menschen meistens mittelbar leite, und zwar durch die Vernunft und Offenbarung, durch die verschiedenen Objecte, die er ihr vorhalte und durch den Zusammentritt andrer Ursachen, bisweilen aber auch unmittelbar durch gewisse Instincte und Antriebe (z. B. zur Wahl eines besondern Berufs). Ueber die Natur und Kriterien der letztern wagt er jedoch keine Bestimmung. Reinhard (S. 223.) findet es am wahrscheinlichsten, daß Gott blos durch seinen von Ewigkeit her gemachten Plan (also mittelbar, durch die ursprüngliche Einrichtung der Dinge) Alles regiere; theils weil die Ausdrücke der Schrift, welche ein unmittelbares Wirken Gottes zu lehren schienen, zweideutig seien, und auch von einer mittelbaren Wirkung gesagt sein können, theils weil die genauere Kentniß der Natur immer mehr lehre, daß Alles durch hinreichende Mittelursachen gewirkt werde. Doch läßt er es unentschieden, ob nicht Gott bisweilen etwas unmittelbar (z. B. Wunder) wirke, und ob nicht sein Einfluß in die Geisterwelt überhaupt ein unmittelbarer sei. Morus vereinigt beides, die unmittelbare Wirkung Gottes und die physikalischen Ursachen, behauptet aber, daß es sich nicht bestimmen lasse, wie weit die unmittelbare Wirsamkeit Gottes, und wie weit die der physischen Ursachen gehe. Henke (p. 82.) erklärt zwar Gott für die erste Ursache aller Veränderungen, behauptet aber, daß er immer durch Mittelursachen wirke. Döderlein zieht sich im Allgemeinen sehr hinter die richtige (vergl. Röm. 11,33. Ps. 73, 16.) Behauptung zurück, daß das Wie der Weltregierung uns wegen unsers unermeßlichen Abstandes von Gott durchaus unbegreiflich und unerforschlich sei, und selbst Storr (Dogm. S. 317.) geht nicht weiter, als daß er behauptet: „wir können vermöge unsrer Unbekanntschaft mit der Natur nicht beurtheilen, ob es Gott möglich gewesen sei, unbeschadet der Freiheit der vernünftigen Geschöpfe, schon bei der Schöpfung den Lauf der Natur auf eine so unabänderliche Art festzusetzen, daß es keiner unmittelbaren Einwirkung Gottes auf die erschaffene Welt bedurft habe, um seine Absichten zu erreichen, und durch die Kräfte und Gesetze des Naturmechanismus, bei den so verschiedenen Einwirkungen freier Wesen auf die Natur, Alles zu verhüten, was seinen Absichten entgegen wäre. Wir müssen

also wenigstens so viel annehmen, daß die Uebereinstimmung des Naturlaufs mit den moralischen Zwecken in dem Falle durch unmittelbare Einwirkung Gottes werde hervorgebracht werden, wenn sie auf keine andre Weise erhalten werden kann."

Doch was hier darüber zu sagen wäre, ist schon oben (§. 22.) bei der Lehre von den Wundern beigebracht und gezeigt worden, daß unsre Vorstellung von mittelbarer und unmittelbarer Wirkung Gottes nichts ist, als eine blos subjective doppelte Form der Vorstellung, der wir objectiver Weise alle Geltung absprechen müssen.

Bei dem durch die Natur des sinnlichen Erkenntnißvermögens entstehenden Scheine von Naturnothwendigkeit, und dem überall sichtbaren Zusammenhang zwischen Ursache und Wirkung in der sinnlichen Welt muß man immer bedenken, daß dieser Schein eigentlich ein Product unsres subjectiven Vorstellungsvermögens ist, das sich Alles in einem nothwendigen Zusammenhange, als Ursache und Wirkung denken muß; daß jedoch objectiver Weise Gott das allbelebende Princip sei, welches die uns sichtbaren Mittelursachen bereitet und eintreten läßt. Denn so wie die freie Thatkraft des Menschen den Lauf der Natur und die Erfolge der physischen Gesetze nach seinen Absichten abändert und leitet; so ändert und leitet auch die höchste Vernunft die Erfolge in der physischen Welt nach ihren Absichten, besonders nach dem Verhältnisse, welches durch die Verbindung der sinnlichen mit der moralischen Welt entsteht. Denn die Erfahrung lehrt, daß die Wirkungen aller Dinge durch den Hinzutritt anderer Ursachen, und durch die Verschiedenheit der Umstände auch sehr verschieden sein können [405]. So wenig

405) Hierauf gründet es sich, wenn man sagt, Gott verhalte sich bei der Weltregierung 1) permissive, indem er die in der Natur vorhandenen Kräfte sich selbst überlasse, und besonders die freien Wesen nach Selbstbestimmung handeln lasse; oder 2) er verhalte sich active (effective), d. h. er ordne den Lauf der Begebenheiten durch besondre Verknüpfung der Umstände und wirkenden Kräfte, welches jederzeit geschehen wird, wenn der Weltlauf eine seinen Absichten entgegengesetzte Richtung nehmen will. Im letztern Falle wird er die Wirkungen der Ursachen entweder verhindern, oder sie in Rücksicht der Zeit, des Maaßes und Ziels beschränken, oder die Wirksamkeit gewisser Ursachen besonders unterstützen und erhöhen. Doch ist es nicht schicklich, darauf die Eintheilungen in providentiam passivam (permittentem) und activam, und in prohibentem (impedientem),

also auch Gott die allgemeinen Kräfte der Natur und ihr ursprüngliches Verhalten gegen einander ändern mag — wiewohl er als Schöpfer auch dieses kann —, so wird er doch schon durch das Verbinden oder Trennen derselben, dessen Möglichkeiten ganz unbestimmbar sind, die natürlichen Dinge jederzeit in einen solchen Gang bringen können, welcher seinem Willen angemessen ist.

In Rücksicht ihres Umfangs erstreckt sich die Weltregirung auf Alles ohne Ausnahme, auch auf die geringsten Erfolge, weil auch sie in den allgemeinen Zusammenhang der Dinge gehören, ihre bestimmten Wirkungen hervorbringen, und weil der Zustand der Welt im Allgemeinen auf der Gesammtheit aller Veränderungen und Erfolge beruht. Ganz mit Unrecht hat man daher geläugnet [406]), daß sich die Weltregirung nicht auf die Individuen, sondern nur auf die Geschlechter, und nicht auf kleine unbedeutende Erfolge, sondern nur auf die wichtigsten erstrecke, indem eine Fürsorge für solche Kleinigkeiten eben so überflüssig, als Gott unanständig sei. Doch 1) das Ganze ist nichts ohne seine Theile, und nach einem logischen Kanon muß das, was vom Ganzen gilt, auch von den Theilen desselben prädicirt werden können. Wenn also das Regiertwerden der Welt überhaupt zukommt; so muß es auch von den einzelnen Theilen gelten. Ja, die Weltregierung ist nichts Anderes, als die Regierung der Theile, deren Inbegriff die Welt ist. 2) Die Gattungen (genera) der Dinge existiren nur in unserm Verstande als abstracte Begriffe, in der Wirklichkeit aber sind sie nur in den Individuen vorhanden; folglich ist eine Fürsorge für die erschaffenen Dinge nichts Anderes, als Fürsorge für die Individuen. 3)

---

dirigentem (adiuvantem) und limitantem zu gründen. Die Distinctionen älterer Lehrbücher zwischen institutio divina oder ordinatio, und permissio, zwischen influxus positivus, den Gott iubendo, adiuvando, dando zeige, und influxus permissivus und concomitativus, zwischen directio positiva und negativa (letztere sichtbar in denegando et deserendo) sind von selbst erklärlich.

406) Dieses thaten schon mehrere Philosophen des Alterthums; s. Cicero, de nat. Deor. II, 66. III, 35., sodann mehrere Kirchenväter, z. B. Hieronymus im Commentar über den Habakuk (s. Dallaeus, de usu patr. lib. II, p. 275.), und mehrere Philosophen der neuern Zeit, z. B. Bayle, Voltaire.

Klein und groß sind blos subjective Verhältnißbegriffe, zwischen denen kein absoluter Unterschied statt findet, sondern deren Realität nur in ihrem Verhältnisse zu einem Andern besteht. Es giebt daher auch kein Kriterium, nach welchem beurtheilt werden könne, wo das für Gott Kleine aufhöre, und das für ihn Große anfange. An sich ist nichts eine Kleinigkeit; Alles steht mit dem Ganzen in Verbindung, und die größten Erfolge sind oft Wirkungen kleinscheinender Ereignisse. Für uns, die wir das Ganze nicht übersehen, ist es daher nicht erlaubt, nach dem Maaßstab unsrer eingeschränkten Einsicht die Wichtigkeit der Erfolge in der Welt und ihren Zusammenhang mit dem Ganzen bestimmen zu wollen. 4) Da es Gott nicht unanständig war, die geringsten Wesen zu schaffen, so muß es ihm auch anständig sein, für sie zu sorgen. 5) Jener Einwand beruht auf einer Anthropopathie, indem man Gott einem Fürsten oder Feldherrn vergleicht, wenn man glaubt, das Detail der Weltregierung schicke sich nicht für ihn, sondern er sehe Alles gleichsam nur in großen Massen. Vielmehr „nennt man", wie Reinhard, S. 225. erinnert, „nur die Handlungen unanständig, wobei Jemand die Vollkommenheit, die man von ihm zu erwarten berechtigt ist, nicht äußern kann. Da nun Gott durch eine Alles umfassende Regierung seine höchsten Vollkommenheiten auf die vollkommenste Art zu erkennen giebt, und eben dadurch zeigt, wie sehr seine Macht über Alles erhaben sei, was wir fassen und begreifen können; so folgt, daß eine solche (aufs Speciellste sich erstreckende) Regierung das Anständigste sei, was man Gott beilegen könne."

§. 94.
Beweise für die Weltregierung.

Für die Wirklichkeit einer solchen göttlichen Regierung sucht man die Beweise theils (a priori) in der Vernunft, theils (a posteriori) in der Erfahrung, theils endlich in der Schrift [407]).

---

407) Allgemeine Schriften über die Vorsehung sind: G. Sherlock: von der Vorsehung, a. d. Engl. Hamb. 1755. Jerusalems Betracht. über die vorn. Wahrh. 2c. 1ster Thl. 4te Betr., besonders aber C. H. San=

Daß Gott die Welt regieren könne, folgt aus seiner Allwissenheit und Allmacht; daß er sie aber regieren wolle, und wirklich regiere, beweiset man 1) aus seinen unendlichen Vollkommenheiten. Gott ist unveränderlich; es ist also moralisch nothwendig, daß er die Absicht, für welche er die Welt erschuf, erreiche, also die Erfolge in der Welt so ordne, daß sie dem Endzweck der Schöpfung gemäß sind. Die Welt muß auch wirklich den Endzweck Gottes erfüllen, weil sie ist und fortdauert; denn außerdem würde sie Gott nicht fortdauern lassen (Ps. 111, 1—8.). Nach seiner Weisheit, Güte, Heiligkeit wird er also dafür wirken, daß der Zusammenhang der Dinge seiner Weisheit, die Wohlfahrt der Geschöpfe seiner Güte, und das Verhältniß zwischen der sinnlichen und moralischen Welt seiner Heiligkeit entspreche. Diesen Beweis aus dem Wesen Gottes nennt Ammon (summa, §. 110.) mit Recht den wichtigsten. Verwandt mit ihm ist 2) der moralische Beweis der Theologen der Kantischen Schule. Die Anerkennung des Sittengesetzes als göttlicher Gebote (d. i. die Religion) sei nämlich nicht eher möglich, als bis wir glauben, es gebe eine moralische Weltregierung, welche die sichtbare Natur nach den Bedürfnissen der moralischen Welt bestimme, und das richtige Verhältniß zwischen Sittlichkeit und (äußerlicher) Glückseligkeit bewirke[408]. 3) Den teleologischen (physischen) Beweis gründete man darauf, daß aus der Betrachtung der Natur erhelle, daß nicht nur Alles für die Erreichung weiser Zwecke vortrefflich eingerichtet sei, sondern daß auch durch alle Erfolge und

---

der: über die Vorsehung. Lpzg. 1771. u. 4te Aufl. in 3 Theilen. Lpzg. 1800 f. 8. L. H. Jacob: Aristäus, ein philos. Gespräch über die Vorsehung; in s. vermischt. Abhandl. Halle, 1797. 8., vgl. mit Eckermanns theol. Beiträg. 6ter Bd. 2tes St. Die Schriften über den physikotheol. Beweis für das Dasein Gottes gehören auch hierher. — Allgemeine Materialien zu einer Geschichte der Lehre von Gottes Fürsehung, von Th. G. Thienemann, in Stäudlins Magaz. 3ter B. 1stes St. J. F. Degen: über Vorsehungsbegriffe, ihre Entstehung und Ausbildung. 1stes St, Bair. 1806, (G. F. Creuzer) progr. philosophorum veterum loci de providentia divina itemque de fato emendantur, explicantur. Heidelb. 1806. 8.

408) Tieftrunk, Censur des protest. Lehrbegr. 3ter Thl. J. E. C. Schmidt: über den Grund des Glaubens an eine göttl. Erzieh. des Menschengeschl. In der allgem. Bibl. der neuesten theol. Li. 3ter Bd. 1stes St.

Ereignisse diese Zwecke erreicht würden. Da sich nun die Welt nicht von selbst zu dieser Zweckmäßigkeit bestimmen könne; so müsse sie diese Bestimmung von Gott erhalten, dieser also die Welt regieren, d. i. nach seinen Zwecken die Erfolge bestimmen [409]). Am weitläuftigsten und schwierigsten, aber auch am fruchtbarsten ist 4) der historische Beweis, nach welchem man in dem Gange der Weltbegebenheiten und den Schicksalen der Völker und einzelnen Menschen die sichtbaren Spuren einer Alles für gewisse Zwecke vorbereitenden und durchführenden göttl. Wirksamkeit aufsucht. Vergl. Ps. 77, 12 ff. Luk. 1, 49—53. Die Geschichte des Christenthums, der Reformation und anderer großen Ereignisse ist hierzu am brauchbarsten [410]). Zum historischen Beweise gehört auch das Dasein einer Urkunde göttlicher Offenbarung, und die Stiftung eines religiösen Instituts, wie die christliche Kirche ist, indem beides ein Thatbeweis ist von der Fürsorge Gottes für das menschliche Geschlecht, und die Erzie-

---

409) Reimarus, von den vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion (Hamb. 1791. 8.), S. 181 ff. Jakob, die Lehre von den Zwecken, in s. vermischt. philos. Abhandl. (Halle, 1797. 8.) S. 1 ff. Vergl. Cicero, de nat. Deor. II, 5.

410) C. L. Nitzsch: diss. historia providentiam divin. quando et quam clare loquatur. Vit. 1776. 4. — Ueber die Spuren der göttl. Erziehung des Menschengeschlechts s. Weishaupt: Gesch. der Vervollkommnung des menschl. Geschlechts. Frankf. u. Lpzg. 1788. 8. (J. E. Wagenseil) Der Gang der Vorsehung, od. wird es mit dem Menschengeschl. besser oder schlimmer? 2 Bde. 8. Lpzg. 1786. 93. Nicol. Vogt: System des Gleichgewichts und der Gerechtigkeit rc. Frankf. 1802. 2 Thle. 8. — Ueber die bibl. Geschichte verdient in dieser Rücksicht Niemeyers Charakteristik der Bibel besonders verglichen zu werden. — Den Beweis a posteriori für die Weltregierung hat Ammon (in der summa, p. 222 ff. und der wiss. pr. Theol. S. 149 ff.) besonders ausführlich und scharfsinnig behandelt und auf folgende Sätze gegründet: 1) mundus ad felicitatem quam plurimorum qui vivunt et cogitant, egregie est instructus, was aus der Einrichtung des Himmels, der Erde, der Metalle, Pflanzen, Thiere und des Menschen näher bewiesen wird; 2) mundus ad perfectionem hominum moralem egregie est instructus, was aus dem libero arbitrio, der Verbindung der Seele und des Leibes, den politischen, moralischen und religiösen Einrichtungen, und der Geschichte der geistigen Bildung der Menschen dargethan wird; 3) ordo rerum, quo vivimus, moralis, cui iustus virtutis remunerator scelerisque vindex praeest; wobei auf die natürliche Vergeltung und die in der Geschichte sichtbare Nemesis hingewiesen wird.

hung desselben zu moralischer Glückseligkeit. Bei dem Beweise für die Weltregierung a posteriori ist aber eben das zu bedenken, was bei der Theodicee überhaupt. Er könnte nur vollständig geführt werden, wenn wir das Weltall mit allen seinen Entwickelungen vollständig übersehen, und den Weltzweck, zu dem die Weltentwickelung führen soll, erkennen könnten. Da dieses aber nicht der Fall ist, so wird uns in der Erfahrung vieles vorkommen müssen, was unserm Begriff von göttlichen Zwecken widerspricht; ja es muß dieser Fall unvermeidlich eintreten, wenn wir nicht den Menschen zu Gott machen, oder Gott ins menschliche Bewußtsein herabziehen wollen.

§. 95.
Lehre der Schrift.

Die Schrift bestätigt das Dasein einer göttlichen Weltregierung, wie sich nicht anders erwarten läßt, da ohne Glauben an die Vorsehung keine Weltregierung denkbar ist[411]). Schon die zahlreichen Weissagungen, und die göttlichen Verheißungen und Drohungen, welche sie enthält, setzen voraus, daß Gott die Erfolge in der Welt nach seinem Willen lenken müsse. Auch kann uns die Schrift nur unter dieser Voraussetzung zum Gebet, Vertrauen auf Gott und Ergebung in seinen Willen auffordern. Sie lehrt aber auch ausdrücklich: 1) daß Gott den Gang der Weltbegebenheiten im Allgemeinen leite, Ps. 37, 5. 66, 7. 91, 1—7. 104, 13—15. 145, 13. Proverb. 16, 4. 1 Chron. 29, 11. 12. Matth. 6, 31 ff. Apost. 17, 25. 1 Cor. 12, 6. — 2) daß alle Erfolge in der Körperwelt von ihm abhangen, Genes. 8, 22. Hiob 37, 2—7. 36, 31 ff. K. 38. Ps. 18, 8 ff. Ps. 29. Ps. 104, 19. 20. 32. 147, 8. 16—18. 148, 8. Jer. 5, 24. Am. 4, 7. Jon. 1, 4. Apost. 14, 17. — 3) daß er die Schicksale der Völker und Reiche (Dan. 2, 21. 4,

---

411) Sie bedient sich von der Fürsorge Gottes hauptsächlich der Worte des Sehens, z. B. רָאָה, נִבַּט, Ps. 33, 13. Num. 6, 26. (Augen des Herrn) Ps. 33, 18. Prov. 5, 21. 15, 3. Hebr. 4, 13. 1 Petr. 3, 12.; — sie nennt Gott deswegen den König, den Herrscher der Welt (Ps. 145, 13. 66, 7. 1 Chron. 29, 11. 12. 1 Tim. 6, 15.), der Alles nach seinem Willen lenke, Eph. 1, 11. Seine Anordnungen heißen ὁδοί דְּרָכִים, κρίματα מִשְׁפָּטִים; ἐνέργεια פֹּעַל.

14. Jes. 10, 5—12 Jer. 18, 7. 8. Ps. 46, 10. Luk. 1, 51.), so wie die Schicksale der Menschen überhaupt bestimme, Apost. 17, 26—28. 30 Matth. 6, 25 ff. — 4) daß er für die Thiere sorge, Ps. 104, 10—18. 145, 15. 16. 147, 9. 14. Matth. 10, 29. 6, 25 ff. Apost. 14, 17. — 5) die Schicksale einzelner Menschen leite, Prov. 16, 33. 20, 24. 1 Sam. 2, 7. 8. 5, 9 f. 2 Sam. 24, 15. Ps. 90, 3. 104, 29 ff. 33, 18. 19. Ps. 91. Ps. 139, 15 f. Hiob 5, 18. 10, 9—12. 33, 4 f. Jes. 6, 10. 45, 5. Am. 3, 6. Phil. 2, 27. und 6) die Erfolge menschlicher Handlungen befördere, oder hindere, oder abändere, Gen. 50, 20. Ps. 2, 1—4. 33, 10. 37, 14. 15. Hiob 5, 12. 13. Jes. 8, 9 f. Röm. 1, 10. 1 Kor. 16, 7. Jak. 4, 13—16. — Die Schrift lehrt also eine Vorsehung, die sich auf Alles ohne Ausnahme, selbst auf das, was uns Kleinigkeit zu sein scheint, erstrecke, s. Matth. 10, 28—31. Hebr. 12, 4—11. — Hierbei ist es aber außer Streit, daß das A. T. die Regierung Gottes (wie Ammon, summa p. 215., bemerkt) nicht sowohl als eine einzige fortgehende Wirkung Gottes, sondern als eine Summe einzelner Handlungen darstellt, und daß es oft auch die Mittelursachen, durch welche Gott in der sichtbaren Welt wirkt, wegläßt, und Naturwirkungen als unmittelbare Wirkungen Gottes darstellt. Doch theils ist dieses Sprache der alten Welt, und öfters nur poetischer Ausdruck, theils stellt das N. T. (Matth. 5, 45. 6, 26—33. 10, 29. Apost. 14, 17. 17, 26—28.) hierüber richtigere Vorstellungen auf, und weiset vorzüglich auf den Zusammenhang der physischen und moralischen Weltordnung hin (Luk. 23, 46. Röm. 8, 38 f. 2 Tim. 4, 18.).

Man hat viel gestritten, ob die Schrift lehre, daß Gott jedem Menschen ein unüberschreitbares Lebensziel (terminum vitae immobilem, fatalem) vorgeschrieben habe oder nicht[412]), und ob das Lebensziel, wie die Vertheidiger des decreti abso-

412) Bekanntlich hielten die Alten in der Lehre vom Schicksal auch das Lebensziel für nothwendig bestimmt. So Homer, Lukrez, Pindar, Seneka u. a. m. Daher die dicteria: Nisi fatale aegro mori, facilis evadet; — cui fatale mori, vel pediculi morsu conficeretur. Auch Flav. Josephus, der als Pharisäer an das Fatum glaubte, beschreibt es als so unvermeidlich, daß man ihm nicht entgehen könne, wenn man es auch vorhersehe; z. B. Antiq. 8, 15. und 10, 5. 1. De bello iud. 6, 5. S. meine capita theologiae iud. e Flavii Iosephi scriptis coll. p. 34.

luti annahmen, so festbestimmt sei, daß es der Mensch schlechterdings nicht ändern könne[413]).

Was das N. T. betrifft, so liegt in der Versicherung Jesu Matth. 10, 29., daß auch der Vogel nicht falle ohne Gottes Willen, allerdings der Gedanke, daß auch des Menschen Tod um so viel mehr von Gott abhängen müsse, und das Gebet um Lebensverlängerung (Phil. 2, 27.) setzt denselben Gedanken voraus. — Andere Aussprüche des N. Test. aber sind ungewiß. Denn ἡλικία Matth. 6, 27. Luk. 12, 25. heißt zwar auch das Lebensalter, das höhere, reifere Lebensalter, aber nie die Lebenslänge, und hier steht es für Statur, Körpergröße, was es zunächst bedeutet, nämlich die Größe eines ausgewachsenen Menschen. Wäre aber auch von der Lebenslänge hier die Rede, so würde Jesus doch nur sagen, daß der Mensch sein Leben nicht durch Sorgen und Aengstigen verlängern könne, nicht aber deßwegen, weil überhaupt sein Lebensziel von Gott bestimmt sei. Apost. 17, 25. spricht aber nicht von einzelnen Menschen, sondern von Völkern und Reichen. Noch weniger mag Luk. 23, 46. hieher gezogen werden, oder 2 Tim. 4, 18., wo Paulus nur von göttlicher Rettung seines Lebens aus Todesgefahren spricht, nicht weil sein Lebensziel noch nicht erfüllt gewesen, sondern weil Gott ihm Gnade erwiesen habe. Es liegt also in dieser Stelle auch nur der Gedanke, daß das Leben der Menschen und ihr Tod von Gottes Vorsehung abhange. Vergl. Röm. 14, 7. 8.

Desto gewisser aber spricht Hiobs Klage (Hiob 14, 1—6.) die Ueberzeugung von einem festbestimmten Lebensziele aus, die vielleicht auch dem Bilde eines Lebensbuches zu Grunde liegt, das wir 2 Mos. 32, 32. und Ps. 139, 16. finden, obgleich auch dieses Bild wohl nur die allgemeine Abhängigkeit alles menschlichen Lebens von Gott ausspricht, Ps. 90, 3. Wenigstens bleibt die Hauptstelle Ps. 139, 16. zu ungewiß, als daß man etwas auf diese Stelle bauen könnte[414]). — Dagegen

413) S. Episcopii opera (Amstel. 1650.) T. I. p. 378. — Tizelii collectio scriptorum de termino vitae. Lips. 1691.

414) Denn כֻּלָּם bezieht Rosenmüller (in den Scholien) nicht auf יָמִים, sondern auf die vorhergehenden Sätze, andere denken dabei an alles Erschaffene überhaupt; die Hauptworte יָמִים יֻצָּרוּ aber leiden auch wieder eine höchst verschiedene Erklärung. S. Rosenmüller a. a. O.

stellt das A. T. an andern Orten den terminum vitae nicht als fixum, sondern als mobilem, jedoch nach Gottes, nicht nach der Menschen Willen dar; denn es enthält a) Verheißungen, daß Gott einzelnen Menschen das Leben verlängern (Ex. 20, 12. 23, 25 f. Deut. 30, 20. 1 Kön. 3, 14.); b) Drohungen, daß er es verkürzen wolle (Deut. 30, 17. 18. Ps. 55, 23. 118, 18. Prov. 10, 27. 30.), und endlich c) Bitten frommer Menschen um Verlängerung ihres Lebens (Phil. 2, 27. 2 Sam. 12, 16. 22.), welche Gott auch bisweilen erhört hat, Jes. 38, 1 ff. — Wir kommen also auf den allgemeinen Satz zurück, daß die Schrift lehre: auch der Tod des Menschen stehe unter der Leitung der göttl. Vorsehung, und Gott könne das Leben entweder verlängern oder auch verkürzen. Auf welche Weise aber dieses geschehe, und ob Gott bei jedem einzelnen Menschen solche Veranstaltungen treffe, oder nur bei einigen und für besondere Absichten; ob er daher nicht im Allgemeinen die Naturursachen wirken lasse, und es auch in vielen Fällen und in mancher Rücksicht in des Menschen Hand lege, sein Leben zu verlängern oder zu verkürzen; — darüber entscheidet die Schrift, wenigstens das N. T. nichts.

Unsre ältesten Theologen (Hollaz, Quenstedt und andre) verwarfen daher durchgängig die Meinung, daß der Tod des Menschen durch ein absolutes und unveränderliches Decret Gottes vorherbestimmt sei, sondern betrachteten ihn als Folge eines bedingten Rathschlusses, der nach dem Eintreten der causarum secundarum (Frömmigkeit, Gottlosigkeit u. s. w.) erfolge. Baumgarten, Carpov, Reinhard unterschieden etwas undeutlich terminum vitae antecedentem oder naturalem (qui vi vitali hominis cuiusque definitur), und consequentem oder praeternaturalem (qui externarum causarum concursu describitur). S. Reinhards Dogm. S. 229., der die Sache dadurch näher zu erläutern glaubte, daß er behauptete, das Lebensziel (sowohl der term. natural. als praeternatur.) werde „gänzlich" von der göttlichen Regierung bestimmt, indem auch derjenige, welcher durch Ausschweifungen sein Leben verkürze, von Gott in die Umstände gesetzt worden sei, daß er dieses habe thun können. Buddeus (inst. th. dogm. p. 447.) nimmt an, Gott habe zwar jedem Menschen sein Lebensziel gesetzt, aber nicht nach einem absoluten unver-

änderlichen Rathschlusse, sondern nach dem Laufe der Natur; doch so, daß er in einzelnen Fällen diesen Lauf (ordinem naturae) aufheben, und das Leben verlängern oder den Tod beschleunigen könne. Morus (comm. I. p. 307. sq.) meint, die Dauer unsers Lebens hänge zwar von Gott ab, aber es sei schwer zu beurtheilen, wie lange uns Gott zu leben bestimmt habe, und wie viel besonders bei frühzeitigen oder gewaltsamen Todesfällen der Direction Gottes, oder dem Irrthum und Laster der Menschen zuzuschreiben sei. Ueberhaupt habe man nicht sowohl auf den Tod Einzelner, als vielmehr auf das allgemeine Gleichgewicht zwischen den Gebornen und Gestorbenen zu sehen, und in der Erhaltung dieses Gleichgewichts die göttliche Leitung anzuerkennen. Den letztern Gedanken festzuhalten, empfiehlt auch Döderlein (christl. Rel. Unt. 8. Th. S. 129.), und bemerkt, daß wir, weil wir den Zusammenhang der hier wirkenden Ursachen nicht übersehen, eigentlich über eine Verlängerung und Verkürzung des Lebens nicht urtheilen können, sondern uns dieser Ausdrücke bedienen, um unsre getäuschte Erwartung in beiden Fällen zu bezeichnen. Ammon (summa, p. 221.) meint, der term. vitae sei an sich immobilis, erscheine aber nur den Menschen als veränderlich. Auf ähnliche Weise erklärt sich Hase (Lehrb. der Dogm. S. 291.), der jedoch, ohne Grund, dieser Frage nur ein Interesse für die zuspricht, welche, in Ermangelung des Glaubens an Unsterblichkeit, im Tode eine Störung der Freiheit sehen. — Das Richtigste scheint in folgenden Sätzen zu liegen: 1) die Lebensdauer, die einem vollkommen organisirten, und vor schädlichen Einflüssen bewahrten menschlichen Körper zu erreichen möglich ist*), kann man als das von Gott bestimmte allgemeine oder absolute Lebensziel betrachten; hingegen das Alter, das jeder erreichen kann, und dessen Dauer bestimmt wird durch den relativen Fonds von Lebenskräften, den jeder bei der Geburt empfängt, giebt eine allgemeine Norm für die relative Dauer eines jeden Individuums. Beides ist ganz unabhängig vom

---

*) Hufe and in der „Kunst, das menschliche Leben zu verlängern," S. 121 f. setzt die absolut mögliche längste Lebensdauer des Menschen auf 200 Jahre. Aber das relative höchste Lebensziel wird Ps. 90, 10. mit Beistimmung der Erfahrung nur auf 70 bis 80 Jahre gesetzt.

Individuum, und eine Wirkung des Schicksals, folglich beides bestimmt durch die göttliche Vorsehung. 2) Verkürzt kann aber dieses einem Jeden gegebene Ziel seines Lebens werden auf doppelte Weise; einmal durch Veränderungen, die nicht in unsrer Gewalt stehen, als Blitz, Erdbeben, Krieg, Seuchen und andre Unglücksfälle, wo der Tod einzig und allein als göttliche Schickung erscheint; sodann aber auch durch die menschliche Freiheit, durch Ursachen, welche in unsrer Gewalt stehen, als Unmäßigkeit, Verwegenheit, Selbstmord und Alles, wodurch der uns ertheilte Fonds von Lebenskraft durch ein mehr oder weniger unsittliches Handeln früher absorbirt wird, als es bei einem streng moralischen Handeln der Fall gewesen sein würde. Im letztern Falle ist die Verkürzung des Lebensziels keine Vorherbestimmung Gottes, sondern unsre eigne Schuld. Doch kann Gott auch im letztern Falle die lebenverkürzenden Wirkungen unsrer Freiheit durch die äußerlichen Umstände verstärken oder schwächen. 3) Da Gott alle mögliche Erfolge der menschlichen Freiheit übersieht und berechnet; so weiß er die aus dem Gebrauche unsrer Freiheit entspringende Verkürzung des Lebens in ihren Wirkungen so zu modificiren, daß doch auf jeden Fall seine Absichten erreicht werden. — Die Lösung dieser ganzen Untersuchung geht also aus dem Doppelbegriffe des göttlichen Wirkens, als eines veranstaltenden und eines zulassenden hervor; s. Zulassung.

§. 96.

Eintheilung und Eigenschaften der Vorsehung.

Da man bei Menschen, wenn sie für andre sorgen, dreierlei unterscheiden kann, nämlich die Kenntniß dessen, was sie bedürfen, den Willen ihnen zu helfen, und die Ausführung dieses Willens; so trug man dieses, aber anthropopathisch, weil in Gott keine Succession der Gedanken ist, auch auf Gott über, und unterschied drei actus der Vorsehung: 1) *πρόγνωσιν*, praescientiam, die Kenntniß alles dessen, was zur Weltregierung erforderlich ist; 2) *πρόθεσιν*, den Rathschluß, dieses wirklich auszuführen, und 3) *διοίκησιν*, die Ausführung dieses Rathschlusses. Die erstern beiden actus nannte man internos s. immanentes, den letztern aber externum s. transeuntem.

In Ansehung der Mittel, durch welche Gott wirkt, theilte man die Vorsehung in naturalem, wenn Gott durch Natursachen wirkt, und gratiosam, wenn er durch die Offenbarung wirkt, indem man die geoffenbarte Religion als eine besondre, von den gewöhnlichen Kräften der Dinge verschiedene Reihe von Ursachen betrachtete. — In Ansehung der Art und Weise, auf welche Gott wirkt, unterschied man provid. ordinariam (s. mediam), wenn Gott bei der Weltregierung nach dem gewöhnlichen und festgesetzten Lauf der Natur (ordo naturae) wirkt, — und extraordinariam (s. immediatam, miraculosam), wenn er durch Wunder wirkt. — Endlich theilte man die Vorsehung in Rücksicht ihres Objects in allgemeine (generalem), welche sich auf alles Erschaffene überhaupt, in besondre (specialem), welche sich auf die Menschen, und in die besonderste (specialissimam), welche sich auf die Frommen erstrecke. Aber theils ist diese Eintheilung, weil das erste Glied schon die beiden andern, und das zweite das dritte enthält, logisch unrichtig, theils ist sie dem Mißverstande ausgesetzt, als ob Gott parteiisch sei, und eine Vorliebe für gewisse Wesen habe; welches besonders dann der Fall ist, wenn man den Endzweck der Vorsehung in die Bewirkung der Glückseligkeit setzt. Doch liegt dieser Eintheilung dieses Wahre zum Grunde, daß Gott den Wesen, welche mehr Fähigkeit und Würdigkeit zur Glückseligkeit besitzen, dieselbe auch in einem höhern Grade ertheilen kann und wird, und daß er überhaupt jedes Geschöpf nach seinem Standpunkt in der Welt und dem Zweck seines Daseins gemäß behandelt, s. Matth. 6, 25 ff. Apost. 17, 28 f.

Die Eigenschaften (affectiones) der Vorsehung sind: sie ist 1) höchst gütig, 2) höchst weise, sowohl in ihren Absichten, als auch in ihrer Wirkungsart, und 3) für die menschliche Vernunft eben deßwegen ganz unbegreiflich, Röm. 11, 33. 34. Ps. 73, 16. Da nämlich der Mensch weder die Vergangenheit, noch die Gegenwart und Zukunft gehörig kennt, da er nicht einmal die Natur dessen, was ihn umgiebt, durchforschen kann; so vermag er weder die Absichten Gottes zu erkennen, noch die Zweckmäßigkeit der Mittel für diese Absichten zu beurtheilen. Vielmehr muß ihm vieles in der Welt unbegreiflich, zweckwidrig und mit seinen Vorstellungen von Weisheit widerstreitend zu

sein scheinen. Und eben deßwegen hat man die Lehre von der Vorsehung zu allen Zeiten sehr angefochten.

§. 97.

Zweifel gegen diese Lehre. Theodicee.

Man glaubte nämlich, daß die große Menge von Uebeln in der Welt sich mit einer göttlichen Vorsehung nicht vereinigen lasse. Deßwegen fanden sich schon in den ältesten Zeiten nicht nur Zweifler, welche die Vorsehung ganz läugneten, z. B. Epikur, vergl. Ps. 73. Sap. 2, 2., die Sadducäer nach der Angabe des Josephus, sondern es mußte sich auch der erwachenden philosophischen Speculation, so lange sie die Natur des Uebels nicht begriff, der Dualismus besonders empfehlen (s. §. 50.). Dieses System hatte in der alten Welt eine weite Verbreitung (Zoroaster und Manes), und die meisten gnostischen Systeme hatten den Zweck, das Problem der Entstehung des physischen und moralischen Uebels auf eine solche Weise zu lösen, daß man eben so wenig zur Annahme zweier böser Urprincipien, als zur Ableitung des Bösen von der Gottheit genöthigt werde, indem sie das Böse, und daher auch die materielle Welt, in welcher man hauptsächlich die Keime des Bösen suchte, von der Unvollkommenheit Gotte untergeordneter und aus ihm ausgegangener Geister ableiteten. Alle diese Versuche gingen aus von einer noch sehr mangelhaften Kenntniß der Natur, des Menschen und der menschlichen Gesellschaft, mit einem Worte von einer sehr beschränkten und irrthumsvollen Weltanschauung, deren Einfluß auf religiöse und sittliche Ideen sich auch hier, wie in andern Fällen, sehr entscheidend herausstellt. Da man in der Natur überall Gegensätze fand, so mußte der Dualismus die natürlichste Auflösung sein, so lange man nicht die höhere Einheit jener Gegensätze begriff, wovon jenes Zeitalter noch weit entfernt war*). So wie aber der von den Gnostikern eingeschlagene Ausweg nur ein Nothbehelf war, so kamen auch die Kirchenväter der ersten Jahrhunderte, indem sie Dualismus und

---

*) Wenn man die große Abhängigkeit der Theologie von der Weltanschauung sich recht lebhaft vergegenwärtigen will, so lese man z. B. nur die Theorie von der Schöpfung und von der Beschaffenheit der Natur bei **Lactantius**, **divin. institution. lib. II. c. 10.**).

Gnosticismus bekämpften, nicht weiter. Es war ebenfalls nur ein Nothbehelf, daß sie alles Uebel in der Welt von den gefallenen Engeln, den Dämonen ableiteten, welche nun auf gleiche Weise die Menschen zum Bösen verführt hätten, wobei sie bemerkten, daß Engel und Menschen von Gott ursprünglich gut erschaffen worden, und nur durch Mißbrauch ihrer Freiheit böse geworden seien*). Mehr dem griechischen und römischen Polytheismus, als dem christlichen Monotheismus, gehörten zwei andere Ansichten an, nämlich: Alles in der Welt geschehe nach der Wirkung eines blinden Zufalls (casus fortuitus), d. h. es sei bei der Verknüpfung der Ereignisse gar keine feste Regel und noch weniger eine vernünftige Absicht vorhanden; oder: die Reihe der Weltbegebenheiten erfolge nach einer blinden (d. h. nach keinen vernünftigen Absichten bestimmten) unabwendbaren Nothwendigkeit (ineluctabile fatum, Fatalismus), der Nichts widerstehen könne, die man aber nicht weiter zu erklären vermöge[415]). Aber alle diese Meinungen lassen sich

*) Die Geschichte der Lehre von der Vorsehung bei den Juden s. Stäudlins Lehrb. d. Dogmat. S. 278 ff. (Bauers) Theologie des A. Test. S. 147—170. Bretschneiders Dogmatik der Apokryph. des A. Test. S. 154 ff. Dessen theologia iud. e Fl. Iosepho, p. 23—34. — Außerdem Cudworth, syst. intellect. T. I. Lucret. de rer. nat. lib. V, 196 ff. und VI, 389 ff. Vergl. Cicero, de natura Deor. III. c. 26 ff. — Von den Kirchenvätern sehe man Origen. contra Cels. lib. IV. §. 65. Epiphan. adv. haeres. lib. I. haer. 24. §. 6. haer. 36. §. 6. Lactantius a. a. O. — Nur Arnobius, disp. adv. gentes, lib. II. p. 48 f. gesteht, daß man nicht wisse, woher das Uebel stamme, und daß auch darauf nichts ankomme. Christus habe uns gelehrt, über Dinge, die über unsern Horizont seien, nicht viel zu forschen, sondern uns vertrauensvoll an Gott zu halten, der allein wisse, was es mit dem Uebel für eine Bewandniß habe. — Daß übrigens viele Kirchenväter eine durch den Sündenfall geschehene Verschlechterung der ganzen Natur annahmen, und deren Wiederherstellung in den ursprünglichen Zustand der Vollkommenheit bei der restitutio oder παλιγγενεσία omnium erwarteten, wird weiter unten bemerkt werden.

415) Die Reihe der in der Welt auf einander folgenden Begebenheiten überhaupt heißt Schicksal (fatum, εἱμαρμένη, μοῖρα). Schicksal, bezogen auf den Zustand empfindender Wesen, ist diejenige Verbindung von Ereignissen, welche ihren individuellen Zustand bestimmt. In diesem Sinne ist das Schicksal gut oder böse. Das Schicksal, in wiefern es als nothwendig gedacht wird, heißt Verhängniß, in wiefern man es aber als zufällig ansieht, Glück oder Unglück, in wiefern es auf Moralität Bezug

nicht mit dem Glauben an Gott vereinigen. Denn sobald wir uns vom Sein Gottes überzeugen, folgt auch nothwendig, daß Gott die Welt regiere, und daß auch die ganze Welteinrichtung, mit Einschlusse dessen, was uns als Uebel erscheint, von ihm, als Urprincip, abzuleiten sei. Was nun die Einwendung gegen die Vorsehung, die man

1) von den Uebeln in der Welt hergenommen hat, betrifft, so ist es das Geschäft der Theodicee, die Gottheit deßwegen zu rechtfertigen[416]). Da uns die Bestimmung des Weltalls unbekannt ist, und wir nur aus metaphysischen Gründen an die beste Welt glauben müssen, ohne sie in der Erfahrung nachweisen zu können (s. §. 88.), so kann die Theodicee eigentlich nichts, als versuchen, wie sie unsre subjective

---

hat, Vergeltung. Das gute Schicksal, als abhängig gedacht von Gottes Willen, heißt Vorsehung im engeren Sinne, oder Segen Gottes; das böse, Unsegen, Strafe Gottes. Die Meinungen der Alten vom Schicksal s. Cicero, de fato. H. Grotius: sententiae philosophor. de fato. Par. 1648. 12. Ein Aufsatz in den Horen, Jahrg. 1795. und die darauf sich beziehenden Abhandlungen von C. Ph. Conz in Stäudlins Beitr. zur Philos. u. Gesch. der Relig. rc. 4ter Bd. und die Fortsetzung in Stäudlins Magaz. für Relig. rc. 1ster Bd. 1stes St. J. G. C. Werdermann: Versuch einer Geschichte der Meinungen über Schicksal und menschliche Freiheit. Leipz. 1793. 8.

416) Theodicee von θεός und δικαία oder δίκη, Rechtfertigung, Lossprechung Gottes. Leibnitz: essai de Theodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal. Amst. 1734. und dann 1747. 8. J. G. C. Werdermann: neuer Versuch zur Theodicee, 2 Thle. Leipz. 1784. Der 3te Theil (Leipz. 1793.) ist auch unter dem Not. 415. angeführten besondern Titel erschienen. S. Ed. de Marées: Gottes Vertheidigung über die Zulassung des Bösen auf unsrer Erde nach der heil. Schrift. 2 Thle. 1790. 8. Im. Kant: über das Mißlingen aller philos. Versuche in der Theodicee. In der Berlin. Monatsschr. Septbr. 1791. (Dessen vermischte Schriften, 3ter Bd. 7te Abh.). — Außerdem Villaume: über den Ursprung und die Absichten des Uebels. 3 Thle. Leipz. 1784—87. 8. G. J. Zollikofer: Betrachtungen über das Uebel in der Welt. Leipz. 1789. 8. Ad. Weishaupt: Apologie des Mißvergnügens und Uebels. 1790. 8. Zöllner: über den Versuch einer Theodicee. In der Samml. der deutsch. Abhandl. der königl. Acad. d. Wiss. in Berlin. Berl. 1796. J. J. Wagner: Theodicee. Bamb. und Würzb. 1809. 8. Schleiermachers Ansichten s. dess. christl. Glaube, 1ster Thl. S. 264 ff. und dess. über die Lehre von der Erwählung, in der (Berliner) theol. Zeitschrift, 1stes Hft.

Vorstellung von der höchsten Vollkommenheit Gottes mit unserer subjectiven Vorstellung von dem Uebel vereinige[417]).

Zum Behuf der Theodicee hat man im Allgemeinen Folgendes bemerkt: a) die Weltregierung muß uns, wie wir vorhin sahen, schlechterdings unbegreiflich sein, und uns, die wir den Zusammenhang der irdischen Dinge nicht überschauen und von dem Weltganzen so viel als gar nichts wissen, muß Vieles in der Welt als zweckwidrig und unvollkommen erscheinen. Es ist daher eine thörichte Anmaßung, durch eine Theodicee zeigen zu wollen, daß Alles, was uns als Uebel und Unvollkommenheit in der Welt erscheint, mit Gottes Weisheit, Güte und Gerechtigkeit harmonire, und folglich zweckmäßig sei. Kohel. 3, 11. 8, 11. 11, 5. Jes. 55, 8. 9. Röm. 11, 33. Ps. 73. Hiob 37 und 38. und K. 39, 32—35. Dieses gilt vorzüglich von großen Naturbegebenheiten, z. B. Erdbeben, Orkanen, Ueberschwemmungen u. s. w., die jederzeit außer dem Gesichtskreise einer teleologischen Beurtheilung liegen, da wir den innern Bau der Erde eben so wenig kennen, als wir wissen, welche Bewegungen ihrer Kräfte und Massen zu ihrer Erhaltung und zum Bestehen der auf ihr lebenden und vege-

---

417) Unter Uebel versteht man objectiv Alles, was die Glückseligkeit empfindender Wesen, die sie vermöge ihrer Natur und Lage genießen könnten, unterbricht oder zerstört; subjectiv ist es das Gefühl von der Minderung oder Zerstörung jener Glückseligkeit. Uebel in abstracto betrachtet, kann man mit Ammon (wiss. pr. Theol. S. 156.) definiren: die Verbindung der Dinge in der Welt, welche in dem Menschen unangenehme Empfindungen erzeugt. Uebel in concreto, als Zustand betrachtet, sind die Leiden lebendiger Wesen (dolores animantium). Man unterscheidet physisches und moralisches Uebel, je nachdem die Leiden den Körper, oder die Seele des Menschen betreffen, materielles und geistiges Uebel, je nachdem sie aus der sichtbaren Natur, oder aus der Beschaffenheit unsers Geistes entspringen. Metaphysisches Uebel nennt man die aus der nothwendigen Einschränkung aller endlichen Dinge entspringende Unmöglichkeit einer ununterbrochenen Glückseligkeit (unvermeidliches Uebel), und setzt es dem vermeidlichen moralischen Uebel entgegen. Das moralische Uebel, oder die Sünde, heißt vorzugsweise das Böse. Schleiermacher faßt die Uebel unter den allgemeinen Begriff der „Lebenshemmungen," und das Gute nennt er: „Lebensförderungen." — Die Begriffe, welche die Philosophen seiner Zeit und vor ihm von dem Guten und Bösen gehabt hatten, giebt Origenes, comment. in Psalmos bei Ps. 4, 6. an, und beurtheilt sie.

tirenden Schöpfungen nothwendig sind*). — b) „Jede Welt ist ein Zusammenhang eingeschränkter Dinge, wovon jedes eine bestimmte Summe von Vollkommenheit besitzt. So lange aber die Vollkommenheit eines Dinges nicht unendlich ist, so lange ist es nothwendig gewissen Uebeln unterworfen, und sein Zustand läßt sich noch immer vollkommner denken. Da nun dieß nothwendig der Fall bei jeder Welt ist; so muß in jeder Welt metaphysisches Uebel vorkommen, d. h. alle Dinge in jeder Welt müssen wegen ihrer Einschränkung solchen Zuständen ausgesetzt sein, die sich vollkommner denken lassen." (Reinhard, S. 238.) Gott konnte also keine Welt ohne alles Uebel schaffen, sondern nur eine solche, welche die größte mögliche Summe des Guten mit der möglichst geringsten Summe des Uebels verbindet. Gott mußte gewisse Uebel, die er aber wieder in die wohlthätigste Verbindung mit dem Ganzen bringt, zulassen, wenn nicht höhere Vollkommenheiten der Welt wegfallen sollten. Unendliche Vollkommenheiten und Kräfte konnten der Welt nicht mitgetheilt werden, ohne sie zu Gott selbst zu machen, der als der Vollkommenste auch der allein Selige ist; und eben so wenig konnte er den erschaffenen Dingen entgegengesetzte Eigenschaften verleihen, ohne ihr Wesen aufzuheben[418]). — c) Der Schmerz (der physische sowohl als der moralische) ist niemals Endzweck des Schöpfers bei seinen Einrichtungen, sondern nur Folge und Begleiter gewisser Veränderungen, welche in Beziehung auf das Ganze durchaus eine wohlthätige Tendenz haben[419]).

---

*) Mit Recht machte dieß Irenäus, adv. haer. I, 25. §. 2. und 3. geltend, indem er sagt: „in der Schöpfung gebe es manches Räthselhafte und Unerklärliche; das Ganze sei immer gut und harmonisch, aber das Einzelne sei sich oft widerstreitend; man müsse aber deßhalb nicht auf gnostische Emanationen verfallen, sondern bedenken, daß unsre Erkenntniß hinter Gottes Weisheit unendlich zurückstehe."

418) „Wenn das Feuer brennen, wärmen, auflösen sollte, so konnte es nicht zugleich die kühlende Kraft des Wassers haben, der Stein konnte nicht zugleich hart und weich sein rc." Döderlein, christl. Relig. Unt. 8ter Thl. S. 184. — Wenn der menschliche Körper so beweglich, so fühlend sein sollte, als er ist, so mußte er auch empfindlich sein gegen unangenehme Eindrücke; s. Plessing: versuchter Beweis der Nothwendigkeit des Uebels bei fühlenden und vernünftigen Geschöpfen. Dessau u. Leipz. 1783. 8.

419) Das Feuer z. B. ist nicht erschaffen, um Städte zu verwüsten, der Regen kommt nicht, um die Ernte zu verderben; die moralische Frei=

Was aber d) die physischen Uebel insbesondere betrifft, so ist es zwar gewiß, daß es deren giebt; aber sie sind, wie wir sahen, unvermeidlich. Uebrigens aber ist α) die Anzahl dieser unvermeidlichen Uebel so gering, daß offenbar unendlich mehr Wohlsein, als Leiden auf Erden herrscht. Denn einen großen Theil der phys. Uebel verursachen wir selbst, und können sie ganz oder größtentheils vermeiden, z. B. den Krieg mit allen seinen Schrecknissen, die Folgen der Wollust, Zwietracht u. s. w. Andere phys. Uebel sind nur negativ, wenn uns nämlich manche Wünsche und Güter, z. B. Schönheit, Reichthum, langes Leben, versagt werden. Diese Güter können ihrer Natur nach nicht allgemein sein, denn theils würden sie aufhören, uns Vergnügen zu machen, wenn alle Menschen sie besäßen, theils aber auch uns oft nur zu größerm Unglück gereichen. β) Auch ist unser Urtheil über das physische Uebel ganz subjectiv*). Denn nur dadurch wird etwas zum Uebel, daß es unsre Empfindung unangenehm afficirt; was es außer seiner Relation zu unsrer Empfindung ist, ob es nicht vielleicht andern Wesen Wollust gewähre, wissen wir nicht. Offenbar aber sind unsre Empfindungen kein competenter Richter über die objective Beschaffenheit der Uebel. Daher kommt es auch, daß manche Menschen das für ein Uebel halten, was andre als etwas Angenehmes betrachten (z. B. die Kälte, die Arbeit, den Kampf). γ) Viele phys. Uebel beruhen nur in der Einbildung oder in der Vorstellung, die wir uns vom Gefühle eines Dritten machen, z. B. der Anblick der Todten auf einem Schlachtfelde, die Zuckungen der Sterbenden ꝛc. Gewisse Uebel (Hunger, Stürme) sind nur selten und gehen schnell vorüber. — Doch was das Wichtigere ist, δ) die physischen Uebel selbst sind eine Quelle von tausend Freuden, die ohne sie nicht möglich wä-

---

heit erhielt der Mensch nicht, daß er sündigen sollte, sondern daß er tugendhaft und dadurch glücklich sei.

*) „Malum metiuntur homines suo quisque sensu et arbitratu, itaque ad vagam et inconstantem regulam, nec raro morosa querulitate sua iniuriam faciunt huius mundi moderatori." Henke, lin. p. 91. Dieß erkannte auch schon Tertullian, wenn er (de fuga, c. 4.) sagt: „das Böse erscheine dem Menschen nur in seiner subjectiven Empfindung (sensu) böse; es sei aber objectiv (statu) gut. Der Fehler liege daher nicht in der Sache, sondern in der Empfindung von ihr."

ren[420]); ε) die Einrichtung der physischen Dinge auf Erden ist offenbar auf ein hohes Maaß von Freude und Glück berechnet[421]); ζ) und endlich sind die physischen Uebel ein höchst wichtiges Beförderungsmittel der Tugend und der moralischen Erziehung. Sie eröffnen uns ein weites Feld der Uebung für unsre Kräfte; sie geben uns Gelegenheit zu edlen und großen Handlungen; ohne sie würden viele Pflichten gar nicht möglich sein; sie erhöhen unser moralisches Verdienst und unsre moralischen Freuden; sie bilden den Charakter; sie richten unsre Aufmerksamkeit und Liebe auf die Schätze des Geistes; sie wecken den Glauben an Gott und Unsterblichkeit; sie begründen eine höhere Glückseligkeit des Menschen in der Ewigkeit; s. Hebr. 12, 5–11. Röm. 5, 3 f. 8, 17 ff. Matth. 5, 12. — Was aber endlich

c) das moralische Uebel insbesondere betrifft, so war Möglichkeit zu sündigen von der Freiheit perfectibler Wesen nicht zu trennen. Wenn Gott die Art von Wesen, welche der Mensch ausmacht, nicht ganz aus der Reihe der erschaffenen Dinge hinweglassen wollte; so war durch die Einschränkung unsers Verstandes, durch die allmälige Entwickelung des Menschen, und durch die Freiheit des Willens, das moralische Uebel möglich und höchst wahrscheinlich. Man kann also sagen: Gott hat es nicht gewollt, nicht beschlossen und veranstaltet, aber er hat die Möglichkeit der Sünde als Folge andrer nothwendiger Einrichtungen nicht ausschließen können[422]); er setzt es aber in eine

---

420) z. B. die Befriedigung des Hungers und Durstes, das Vergnügen überwundener Gefahren und Leiden ꝛc. Auch dienen die physischen Schmerzen durch den Contrast dazu, das Gefühl angenehmer Gegenstände lebendig zu erhalten, und uns den Werth des Vergnügens fühlbar zu machen; daher sie mit Recht die Würze des Lebens heißen.

421) Dahin gehören die Mannichfaltigkeit und der angenehme Geschmack der Nahrungsmittel, die Schönheit der Pflanzen, die Bequemlichkeiten des Lebens, das mit der Zeugung verbundene Vergnügen u. s. w.

422) Das heißt: „er hat sie zugelassen." Henke (lin. p. 92.) findet kein Bedenken, zuzugeben, daß man in dieser Rücksicht auch sagen könne, Gott sei auctor peccati, in wiefern er nämlich Wesen schuf, die ohne Sünde nicht bleiben konnten: nur müsse das nicht zugleich so viel heißen sollen, als ob er auch amicus peccati sei. Das A. Test. scheint zwar, z. B. Exod. 7, 3. 2 Sam. 24, 1. Jes. 29, 10. Exod. 4, 21. 14, 4., Gott

solche Verbindung mit dem Ganzen, daß seine Absichten nicht gehindert werden[423]), sondern er leitet das Böse in seinen Folgen so um, daß es doch gleichfalls die Rathschlüsse seiner Weisheit befördern muß*). — Da Gott die Möglichkeit des sittlich Bösen zulassen mußte; so hat er doch β) Alles gethan, um die Wirklichkeit desselben zu verhindern. Zwar kann Gott die Sünde nicht physisch hindern, ohne unaufhörliche Wunder zu thun, und die ganze weise und wohlthätige Oekonomie der Natur zu zerrütten; auch würde sich diese Verhinderung nur auf die Vollziehung des bösen Willens der Menschen erstrecken, und folglich das eigentliche Böse, die Verdorbenheit des Willens und der Handlungsmaximen nicht hindern. Aber er verhindert die Sünde **moralisch**, durch Unterricht (Offenbarung), Verbot, Strafe; dadurch, daß er schlechte Absichten zu glücklichen Erfolgen leitet, und die Folgen des Bösen mäßiget (Genes. 50, 20. Apost. 3, 14—18. 12, 16 ff. Matth. 2, 13.), und dadurch, daß er durch Jesum eine Anstalt getroffen hat, das sittliche Elend in seiner Quelle und in seinen Folgen (Versöhnung) aufzuheben. — So streiten also die Uebel der Welt nicht mit

---

als den Urheber einzelner böser Handlungen darzustellen; aber nach dem unbestimmten Sprachgebrauche der alten Welt wird auch „die Zulassung einer fremden Handlung, die man nicht hindert, oder die man möglich macht, eine Handlung des Zulassenden selbst genannt." **Storrs** Dogm. S. 340. Die ältern Theologen halfen sich damit, daß sie sagten, Gott sei Urheber der Sünde per accidens.

423) (**Döderlein**, christ. Relig. Unterr. 8ter Thl. S. 215.) Diese in den Schranken endlicher Wesen gegründete **Möglichkeit** des Bösen rechtfertigt aber die wirklichen Sünden der Menschen nicht; denn sie ist ja nicht eine Nothwendigkeit, welche den Menschen überhaupt, und noch weniger bei einzelnen Handlungen, bestimme und zwinge; weßwegen man auch Gott nicht als den Urheber der Sünde betrachten kann. Vergl. Form. Conc. art. I. No. 2. der solid. declar.

*) **Clemens Alex.** stromat. lib. I. c. 17.: *πάντα οἰκονομεῖται ἄνωθεν εἰς καλόν· — Τῷ Θεῷ οὐδὲν ἀντίκειται, οὐδὲ ἐναντιοῦταί τι αὐτῷ, ἀλλὰ καὶ αἱ τῶν ἀποστατησάντων βουλαί τε καὶ ἐνέργειαι, μερικαὶ οὖσαι, γίνονται μὲν ἐκ φαύλης διαθέσεως, καθάπερ καὶ αἱ νόσοι αἱ σωματικαί· κυβερνῶνται δὲ ὑπὸ τῆς καθόλου προνοίας ἐπὶ τέλος ὑγιεινὸν, κἂν νοσοποιὸς ᾖ ἡ αἰτία. Μέγιστον γοῦν τῆς θείας προνοίας, τὸ μὴ ἐάσαι τὴν ἐξ ἀποστάσεως ἑκουσίου φυεῖσαν κακίαν, ἄχρηστον καὶ ἀνωφελῆ μένειν, μηδὲ μὴν κατὰ πάντα βλαβερὰν αὐτὴν γενέσθαι.* Auf ähnliche Weise **Origenes**, contra Celsum, lib. IV. §. 70.

der Weisheit, Güte und Gerechtigkeit einer göttlichen Regierung.

Dieses ist es, was man gewöhnlich zum Behuf der Theodicee zu bemerken pflegt. Das Wichtigste aber ist, daß Uebel nur etwas relativ, nicht absolut Existirendes ist. Denn was a) die physischen Uebel betrifft, so sind sie überhaupt nichts Objectives, an den Dingen Seiendes, sondern etwas Subjectives, nur in der Empfindung lebendiger Wesen, also nur relativ Seiendes. Das Uebel besteht und entsteht allein in der Beziehung einer objectiven Veränderung auf das sinnliche Gefühl, das dadurch unangenehm afficirt wird. In dem objectiven Zusammenhange der Dinge, abgesehen von der subjectiven Empfindung eines lebendigen Wesens, existirt das Uebel weder als Schmerz noch als Uebel, sondern nur als Veränderung. Denn man hat Schmerz und Uebel zu unterscheiden. Das Gefühl einer unangenehmen Veränderung, blos bezogen auf das sinnliche Gefühl, ist Schmerz, d. i. Hemmung des frohen sinnlichen Lebensgefühls; und diesen empfinden auch die Thiere. Der Schmerz aber, bezogen zugleich auf ein vernünftiges Bewußtsein und dessen Ideen (von Gott, Weisheit, Moralität, Vergeltung), und dadurch als etwas mit der Idee Streitendes empfunden, wird Uebel, d. i. Hemmung des frohen vernünftigen Lebensgefühls. Beides aber ist etwas blos Relatives, d. h. wird nur zum Schmerz oder Uebel durch die Beziehung einer Veränderung auf das Lebensgefühl. Ohne diese Beziehung wäre es weder das eine noch das andre, z. B. ein Erdbeben in einer gänzlich wüsten Gegend. Da die Empfindungsweisen der Lebendigen verschieden sind, so kann daher auch eine und dieselbe Veränderung dem einen empfindenden Wesen Lust, dem andern Schmerz machen und einem dritten gleichgültig sein, z. B. das Wasser dem Fische, dem Vogel, dem Amphibion. Der Kampf ist dem Feigen ein Schrecken, dem Helden eine Lust; die Polarkälte dem Eisbär eine Wohlthat, dem Löwen eine Ursache des Todes. Auch demselben Wesen kann etwas zu der einen Zeit ein Angenehmes, zur andern ein Schmerzliches sein, je nachdem das Verhältniß der Veränderung zu seinem momentanen Zustand ist, z. B. Kälte und Hitze; Thätigkeit und Ruhe. Auch kann ein und derselbe Gegenstand in uns Schmerz und Freude zugleich erregen, je nachdem das Verhältniß ist, in

das wir uns zu ihm stellen. Der Anblick der erschlagenen Feinde erfüllt den Sieger, als Feldherrn mit Freude, als Mensch mit Schmerz.

So wie eine Veränderung zum Schmerz wird blos durch ihr Verhältniß zum sinnlichen Gefühl, so wird sie auch zum Uebel blos durch ihre Beziehung auf ein vernünftiges Bewußtsein. Das Thier empfindet daher die Hemmungen des Lebens nur als Schmerz, und der Mensch allein sieht in ihnen Uebel. Als Uebel allein kann der Schmerz Gegenstand der Theodicee sein, indem er als etwas erscheint, was mit dem Leben in der religiösen Idee zu streiten scheint, und also in einer Schöpfung Gottes als etwas Fremdartiges und Ungehöriges dasteht. Aber auch das Uebel ist blos relativ. Objectiv wird die Veränderung dadurch, daß sie als Uebel empfunden wird, keine andere; denn sie würde sein, was sie ist, wenn auch kein Mensch existirte, der sie als Uebel empfände. Sie wird daher auch dadurch keine andre, daß sie von Menschen als Uebel empfunden wird. Dieses geschieht, indem zu der Empfindung des Schmerzes ein Urtheil der Vernunft hinzutritt. Die relative Natur des Uebels ist auch hier offenbar, da das Urtheil, wodurch etwas für ein Uebel erklärt wird, nichts Festes ist. Denn es dürfte kein sinnliches Uebel geben, das nicht die Vernunft, von einer andern Seite betrachtet, als etwas Wohlthätiges anerkennen sollte. Selbst das Altern und der Tod — der Inbegriff aller physischen Uebel, und das größte, wenn wir es auf unser irdisches Sein beziehen, erscheint als Wohlthat, wenn wir es auf die Bestimmung unsers Geistes und seine Sehnsucht nach Vollendung beziehen, in welcher Beziehung die irdische Unsterblichkeit selbst als ein Uebel betrachtet werden könnte, wenn sie uns der Schöpfer gewährt hätte.

Die Vernunft erkennt aber bald, daß wir kein Recht haben, etwas für ein physisches Uebel zu erklären, d. h. irgend eine Veränderung in der physischen Welt deßwegen, weil sie sinnlichen Schmerz verursacht, als etwas anzusehen, das dem Ideale von dem Zustande der Natur, den wir in unserm Urtheil für den *seinsollenden* halten, widerspräche, folglich in der vollkommenen Welt eines Gottes etwas Ungehöriges sei. Denn mit einem solchen Urtheil würde sich die Vernunft über den Schöpfer erheben, oder doch sich ihm gleichsetzen, indem wir nur un-

ter der Voraussetzung, daß wir den vollkommensten Verstand besitzen, und alle Möglichkeiten dessen, was wirklich werden kann, überschauen, gewiß sein können, daß die Möglichkeit, die uns die bessere zu sein scheint, auch die bessere ist. Dieses wäre eine ganz unbefugte Anmaßung, vor der wir selbst erröthen müßten. Dazu kommt ferner, daß jedes einzelne physische Uebel als einzelner Fall nothwendig auf ein allgemeines Gesetz bezogen werden muß, das wir in der Natur, wie weit wir sie kennen, herrschend finden, auf das Gesetz des Gegensatzes, nach welchem sich im ewigen Wechsel Leben aus Tod, Tod aus Leben, Freude aus Schmerz, Schmerz aus Freude entbindet, und Keines ohne das Andere sein kann*). Durch

*) Dieses erkannte schon Lactantius. Ob er gleich alles Böse vom Teufel (dem Gegenbilde des Sohnes Gottes, dem Urheber alles Guten) ableitet, so betrachtet er diesen doch als Gottes Geschöpf, und erklärt das Uebel für nothwendig zur Existenz des Guten. „Fabricaturus Deus hunc mundum (heißt es div. inst. II, 9.) qui constaret in rebus inter se contrariis atque discordibus, constituit ante diversa, fecitque ante omnia duos fontes rerum sibi adversantium inter seque pugnantium, illos videlicet duos spiritus [den Sohn Gottes und den Teufel], rectum atque pravum, quorum alter est Deo tanquam dextra, alter tanquam sinistra, ut in eorum essent potestate contraria illa, quorum mistura et temperatione mundus et quae in eo sunt universa constarent. Item facturus hominem, cui virtutem ad vivendum proponeret, per quam immortalitatem assequeretur, bonum et malum fecit, ut posset esse virtus; quae nisi malis agitetur, aut viam suam perdet, aut omnino non erit. Nam ut opulentia bonum videatur, acerbitas egestatis facit; et gratiam lucis commendat obscuritas tenebrarum; valetudinis et sanitatis voluptas ex morbo atque dolore cognoscitur: ita bonum sine malo in hac vita esse non potest. Et utrumque licet contrarium sit, tamen ita cohaeret, ut alterum si tollas, utrumque sustuleris; nam neque bonum comprehendi ac percipi potest sine declinatione et fuga mali, nec malum caveri ac vinci sine auxilio comprehensi ac percepti boni. Necesse igitur fuerat et malum fieri, ut bonum fieret." Die Tugend definirt daher Lactantius, div. inst. III, 29.: „Virtus est perferendorum malorum fortis atque invicta patientia; ex quo fit, ut virtus nulla sit, si adversarius (der Teufel) desit." Man sehe auch div. inst. V, 7. und VI, 15. — Auch Origenes, homil. in Numer. homil. 14, 2. findet den Gegensatz des Bösen zur Existenz der Tugend nothwendig. Dieselbe Nothwendigkeit, nur in einem andern Sinne, lehrt auch die Hegelsche Schule. Marheinecke,

diesen steten Wechsel des Gegensatzes entsteht, und in ihm besteht alles beharrende Sein. Jedes menschliche Urtheil über einzelne Fälle kann daher nur richtig sein, in wiefern es ein Urtheil über dieses allgemeine Naturgesetz ist. Nun ist aber klar, daß in diesem allgemeinen Naturgesetze selbst, also auch vor Gott, es gar kein physisches Uebel giebt, weil das, was unserm Gefühl in unserm subjectiven Bewußtsein als solches erscheint, die ewig unerschöpfliche Quelle des Lebens, die Bedingung alles beharrlichen Seins überhaupt ist. Der Gegensatz existirt daher nur in dem zeitlichen Gefühle des Menschen, nicht aber vor Gott, nicht in dessen ewigem Bewußtsein. Die Theodicee also, als Theorie einer Rechtfertigung des physischen Uebels, hat an Gott gar keinen Gegenstand, und ihr Geschäft ist vollendet, wenn sie dieses gezeigt und klar gemacht hat, daß objectiv das Gute am Uebel, und das Uebel am Guten, das Leben am Tode, und der Tod am Leben sei.

Die Theodicee muß sich daher auf uns selbst und auf die Beziehung der physischen Uebel auf die moralische Welt wenden, und ihre Frage so stellen: warum hat uns Gott die Fähigkeit, das Gesetz des Gegensatzes als ein Gesetz des Uebels zu percipiren, gegeben, da dadurch nicht nur unser Gefühl des Glücks und das Verhälniß zwischen Frömmigkeit und frohem Lebensgefühl gestört wird, sondern auch das Ergehen des Menschen mit seiner sittlichen Beschaffenheit außer Verhältniß kommt? Diese Frage aber versinkt in Nichts durch den einzigen Satz: daß das Wesen der Frömmigkeit eine vollkommene Resignation in Gottes Willen, mit Verzichtleistung auf alles sinnliche Wohlergehen ist; also auch eine vollkommene Resignation in das natürliche Gesetz des Gegensatzes, aus dem das subjective Gefühl der Uebel hervorgehet. Ist diese Resignation vorhanden, so giebt es für das religiöse Gefühl ferner gar kein physisches Uebel, sondern nur noch für das sinnliche Gefühl, das durch

---

Grundlehren §. 255.: „der Ursprung des Bösen kann weder in Gott, noch in der Welt, sondern allein in jener Einheit Gottes und der Welt gefunden werden, in der, wie sie das in der Reflexion an und für sich Gute ist, auch das Böse der Möglichkeit nach enthalten ist. — Daß es aber die Einheit Gottes und der Welt ist, welche nothwendig fortgehet in den Gegensatz, ist der Grund der christlichen Vorstellung, daß Gott das Böse zugelassen, und sich die Entstehung des Bösen gefallen lassen."

das religiöse überwunden, den Stachel des Schmerzes verliert (1 Kor. 15, 54—57.), und von der Resignation als das wohlthätigste Mittel zur Erinnerung an die nothwendige Verzichtleistung der Frömmigkeit auf alle äußere Belohnungen, und eine nothwendige Uebung im uninterissirten Gehorsam gegen den göttlichen Dienst dankbar verehrt wird. — Wollen wir aber die aus jenem Naturgesetze des Gegensatzes hervorgehenden Schmerzen (mit Ausschluß der durch die eigene Sünde bewirkten, von denen hier gar nicht die Rede sein kann) mit den angenehmen Perceptionen des Lebens vergleichen, und mit der allgemeinen Sittlichkeit der Menschen messen; so ergiebt sich, daß das irdische Leben unendlich mehr Annehmlichkeiten hat, als alle menschliche Tugend verdient, und daß das (subjective) Gute unsres jetzigen Wohnplatzes weit über das Maaß alles moralischen Verdienstes hinausgehet.

Was nun b) das moralische Uebel, oder die Sünde betrifft, so gilt von ihm dasselbe, was wir vom physischen Uebel gesagt haben. Die Sünde ist keine bleibende Beschaffenheit an dem Menschen, nicht eine stete und nothwendige Begleiterin der Freiheit (die kein Wahlvermögen zwischen Bösem und Gutem ist); sie klebt auch nicht der That selbst an, sondern ist, wie das physische Uebel, etwas blos Relatives, nur in einer Beziehung Seiendes, nämlich in der Beziehung unsers Thuns auf unser Bewußtsein vom göttlichen Gesetze. Ohne diese Beziehung und im Reiche objectiver Wirklichkeit ist jede That weder Tugend noch Sünde, sondern reiht sich als Ursache oder Wirkung ein in die Reihe aller Erfolge. Ob z. B. ein Mensch stirb durch die ruchlose Hand eines Mörders, oder durch den Blitz des Himmels, oder durch den Einsturz eines Hauses, oder auf andere Weise, das giebt seinem Tode, als ein Glied in der Reihe wirkender Ursachen, keine andern objectiven Wirkungen. Eben so ist es in Hinsicht der objectiven Wirkungen einer verheerenden Feuersbrunst gleich, ob sie durch einen Mordbrenner, oder durch eine Vernachlässigung oder durch eine Naturkraft verursacht ist. Das moralische Uebel ist vielmehr etwas Subjectives. Jede unsrer Thaten nämlich wird erzeugt durch die sinnlichen oder vernünftigen Vorstellungen, welche in unser Bewußtsein treten und dadurch unser Handeln bestimmen. Wir besitzen aber Selbstmacht über unser Bewußtsein, und können Vorstellungen in demselben aufrufen und festhalten, oder

auch sie entfernen, und daher dadurch unser Thun selbst bestimmen. Das Vermögen, durch Aufrufung und Festhaltung moralischer Vorstellungen uns zur Pflichterfüllung zu bestimmen, ist das, was man gewöhnlich, aber nicht recht schicklich, sittliche Freiheit nennt. Hieraus folgt, daß so lange noch keine Sünde da ist, als das Bewußtsein der Pflicht (z. B. im Kinde) noch nicht erwacht ist, und daß die Sünde oder die bewußte Uebertretung des Gesetzes erst kommt, wenn die Tugend (der bewußte Gehorsam gegen das Gesetz) beginnt, indem dieser, wie alles allmälig sich Bildende, im Anfange noch unvollkommen ist. Die Sünde bezeichnet also das Werden der sittlichen Entwickelung, und ist der Durchgangspunkt zur Tugend, verschwindet daher in eben dem Maaße, in welchem die Entwickelung zum Ziele fortschreitet. Sie ist daher nichts Bleibendes, sondern ein vergängliches, ein verschwindendes Mittel zum Zweck. — Alle diese Sätze werden weiter unten ihre nähere Begründung finden. Vor Gott ist also die Sünde ein Entwickelungsproceß und ist dem allgemeinen Gesetz der Evolution zu subsumiren, das wir im ganzen Weltall, so weit wir es nur kennen, herrschend finden. Dieses Gesetz ist für die empfindenden Wesen mit Wehen begleitet, und die Sünde ist die Geburtswehe, unter welcher die Sittlichkeit geboren wird. Die Frage der Theodicee stellt sich also in dieser Rücksicht so: warum hat Gott den Menschen so geschaffen, daß bei ihm nicht ursprünglich die moralische Freiheit vollkommen vorhanden ist (also keine Sünde möglich), sondern daß er sich zur moralischen Freiheit erst bilden und entwickeln muß? — Diese Frage ist aber nichts als eine Species der generellen Frage: warum hat Gott überhaupt das Gesetz der Entwickelung gegeben, nach welchem Alles aus Keimen allmälig hervorgeht, und selbst unsre Erde durch manche Bildungsperioden zu ihrem jetzigen Zustande hindurchgegangen ist? Diese Frage ist für uns schlechthin unbeantwortlich, und es ist Thorheit sie aufzuwerfen, weil wir, um sie zu beantworten, das Weltall sowohl nach Materie als Form übersehen und den letzten Zweck der ganzen Weltentwickelung kennen müßten. Nur so viel sehen wir, daß dieses Gesetz ein allgemeines, daß es dasjenige ist, welches die Welt in ewiger Jugend, Kraft und Thätigkeit erhält, daß der von Gott für uns angeordnete Entwickelungsproceß zur Freiheit es allein möglich macht, daß wir selbst einen Antheil an dem Erringen

der moralischen Freiheit haben, und daß wir dadurch nur die Möglichkeit erhalten, Mitschöpfer unsrer selbst (als freie Wesen) zu werden, daß also dadurch allein für uns alle Freude an dem moralisch Guten, als unserm eigenen Werke, wenigstens zum Theil, erst möglich wird; eine Freude, die in unserm Gefühl eine hohe Beseligung für endliche Geister ist.

Es bleibt also für die Theodicee nur noch der Satz zur Auflösung übrig: da die Erfahrung lehrt, daß der Entwickelungsproceß der Freiheit bei einzelnen Individuen nicht gelingt, die in die Knechtschaft der Sünde gerathen und als Sünder sterben; so fragt es sich: wie kann Gott zugeben, daß sein Zweck nicht erreicht werde, und warum hat er solche Menschen erschaffen, die ihm gleichsam in der Erziehung verderben? — Diese Frage löset sich durch die Idee der Unsterblichkeit, oder der durch den zeitlichen Tod nicht unterbrochenen Fortsetzung des Entwickelungsprocesses zur Freiheit. Wäre der Tod das Ende alles moralischen Seins und aller Entwickelung, schlösse sich an ihn ein ewiger Tod, ein Zustand beharrenden Unglücks, oder nur ein ewiger Stillstand aller Entwickelung zur Freiheit an; so wäre Gott freilich bei denen, die als Sclaven der Sünde sterben, mit sich selbst im Widerspruche, indem, was er zur Freiheit und zum Glück schuf, zur völligen Unfreiheit und Unseligkeit gediehen wäre. Aber eben deßhalb, wenn wir auch nicht andere Gründe hätten, müssen wir den leiblichen Tod als die Fortsetzung der Entwickelung zur Freiheit ansehen; und nehmen wir dieses an, so ist die Sünde oder Unfreiheit, weil sie früher oder später nothwendig zur Anerkennung des unermeßlichen Werthes der moralischen Freiheit führt, nur der umgekehrte Weg zu derselben, und der Unterschied ist, daß der Tugendhafte auf dem Pfade innerer Ruhe und der Glückseligkeit, der Sünder auf dem Wege innerer Unseligkeit und äußerlichen Elends, jener mit dem erhebenden Gefühle, selbstthätig auf der Bahn der Gottähnlichkeit vorgeschritten zu sein, dieser mit dem niederschlagenden Bewußtsein, nichts dafür, vieles aber dagegen gethan zu haben, und nur allein durch Gottes Vergeltung (Strafe) gebessert zu sein, an das Ziel der sittlichen Freiheit gelangt. So ist die Sünde objectiv, bezogen auf die von Gott geordnete Entwickelung zur Freiheit, kein Uebel, denn sie ist, eben so wie der Gehorsam, ein Weg zur Freiheit, nur daß sie über Dornen, der

Gehorsam aber über Rosen zum Ziele leitet. Subjectiv aber, auf unser Gefühl und Gewissen, und auf die Mittelstufen unsrer Bahn bezogen, ist sie ein Uebel, ja das größte Uebel, das der Mensch selbst hervorbringt, weil ihn nichts nöthiget, den Dornenweg zu betreten *).

§. 98.

Fortsetzung.

Man setzte der Weltregierung 2) entgegen: die in der physischen Welt überall herrschende Nothwendigkeit, wo Alles, was geschehe, seinen hinreichenden Grund in etwas Anderm habe, folglich nothwendig erfolge und von dem Schöpfer nicht abgeändert werde, oder abgeändert werden könne. Diese Vorstellung ist in der Sinnlichkeit des Menschen gegründet **). In wiefern wir nämlich alles Physische nach den unveränderlichen Gesetzen unsers sinnlichen Erkenntnißvermögens anschauen, so erscheint Alles, was geschieht, als nothwendig. Ohne Hülfe einer richtigen Philosophie begreift sich der Mensch in dieser Eigenheit seiner Sinnlichkeit nicht, und, statt den Grund der Nothwendigkeit in der Form seiner Sinnlichkeit und deren unvermeidlicher Anwendung auf die Vorstellung der Totalität der Welt zu suchen, sucht er diesen Grund in der Außenwelt, und trägt die subjective Nothwendigkeit seiner sinnlichen Erkenntnißform in die Objecte hinein[424]), gleich als ob er sie aus den erkannten Objecten erst genommen hätte. Auch

*) Eine besondere, von Schellingischer Philosophie ausgehende, Untersuchung über das Böse und sein Verhältniß zum Guten eröffnete K. Daub in s. „Judas Ischariot, oder das Böse im Verhältniß zum Guten betrachtet;" 1ste Abth. Heidelb. 1816. 2te Abth. 1stes u. 2tes Hft. 1818. vergl. Gespräche über das Böse, aufgezeichnet von J. F. Herbart. Königsb. 1817. 8.

**) S. hierüber meine Abhandl. „über den Unterschied der sinnlichen und vernünftigen Vorstellung von der Welt und dessen Bedeutung in der Religionslehre." In der Oppositionsschrift, 7ter Bd. 2tes St.

424) Hieraus erklärt es sich, wie die consequentesten Denker des Alterthums so allgemein an ein unabänderliches (ineluctabile) Fatum glauben, und diesem auch die Götter unterwerfen konnten; denn auch ihre Götter waren Wesen in Raum und Zeit. In der philosophischen Erklärung dieses subjectiven Scheins der Nothwendigkeit findet aber auch der Fatalismus und der Naturmechanismus seine beste Widerlegung.

3) das **Glück des Lasterhaften** und das **Unglück des Tugendhaften** hielt man mit einer gerechten Vorsehung nicht vereinbar. Hiob 12, 5 f. Ps. 73. Doch α) täuschen wir uns beim Urtheil über die Sittlichkeit Anderer sehr leicht, indem wir sie theils nur nach einzelnen Handlungen beurtheilen, theils nur die Handlung selbst sehen, nicht aber das Motiv derselben, wodurch doch allein ihr sittlicher Werth bestimmt wird (1 Tim. 1, 12. 13.), theils endlich in unserm Urtheile parteiisch und eigennützig sind. Eben so ist β) unser Urtheil über das Glück oder Unglück Andrer äußerst betrüglich, da der Böse oft seine innere Unruhe zu verbergen weiß, und der Gute den Frieden seiner Seele nicht zur Schau trägt; bei einzelnen Individuen kann auch oft das Glück im Verfolg zur Strafe werden, das Unglück aber zum Heil. γ) Wir können hier wegen des steten Schwankens in unsrer Tugend keine vollkommene Ausgleichung zwischen Sittlichkeit und Glückseligkeit erwarten. δ) Die äußerlichen Güter hangen nicht allein von der Sittlichkeit, sondern auch von der Klugheit ab. ε) Vollkommne Vergeltung durch äußerliches Glück und Unglück würde uns das Gute nur aus Hoffnung des Lohnes vollbringen, das Böse nur aus Furcht der Strafe scheuen lassen; die ungleiche Vertheilung des äußerlichen Glücks soll uns aber lehren und üben, die Tugend um ihrer selbst willen zu lieben, und das Laster um sein selbst willen zu hassen. ζ) Gott bedient sich bald der Wohlthaten, bald der Leiden, um die Menschen zu bessern. Röm. 2, 4. 2 Petr. 3, 9. 15.*). Uebrigens ist hier das vorhin über die Theodicee Gesagte zu vergleichen. Ferner

4) glaubte man, daß eine göttliche Vorsehung mit der **Freiheit** der menschlichen Handlungen streite, indem diese mit dem Vorherwissen aller menschlichen Handlungen und mit einer die Weltbegebenheiten unwiderruflich zu einem bestimmten Ziele hinleitenden Allmacht nicht bestehen könne. Man hat hierbei erinnert: α) die menschliche Freiheit bestehe nicht sowohl im

---

*) Hieraus folgt, daß wir nicht berechtigt sind, jemanden deßwegen für einen Sünder anzusehen, weil ihn äußerliches Unglück trifft. Zwar werden Exod. 20, 5. Lev. 26. Deut. 28. äußerliche Leiden als Strafe gedrohet; aber das N. Test. hat dergleichen Drohungen nicht, und Christus hat uns nach Gal. 3. von den angedroheten Strafen des mosaischen Gesetzes befreiet.

Vollbringen gewisser Handlungen, als vielmehr in dem Wollen der Handlungen, die uns durch die Umstände möglich würden; wenn daher Gott uns die Mittel versage, unsern Willen auszuführen, oder durch die Umstände einen andern Entschluß in uns veranlasse, so schränke er nicht die Freiheit des Wollens, sondern nur die Folgen dieses Wollens (die Handlungen) ein; β) die Kräfte des Menschen und der Spielraum derselben seien so eingeschränkt, daß wir Gottes Rathschlüsse nie hintertreiben könnten; γ) Gott habe die Erfolge menschlicher Freiheit mitberechnet, und δ) in Rücksicht der Geisterwelt finde überhaupt kein von Ewigkeit her angeordneter Lauf statt, und der Rathschluß Gottes, die Welt zu regieren, sei nichts Vergangenes, so wie die freien Handlungen der Menschen vor Gott nichts Zukünftiges. Der ganze Einwand aber hat nur Gewicht bei der falschen Vorstellung von der Freiheit als einem unabhängigen Wahlvermögen zwischen dem Guten und Bösen (welcher Begriff, wie wir §. 54. sahen, allerdings dem Vorherwissen Gottes widersprechen würde), und von der Sünde als einem Bleibenden, Objectiven. Wenn aber die Freiheit darin besteht, daß der Mensch sich nach dem Gesetze, oder dem Willen Gottes bestimme, und die Sünde nur die Begleiterin der Entwickelung zur Freiheit ist, und in dieser Entwickelung verschwindet; so ist klar, daß der Wille Gottes in der moralischen Welt eben so herrscht, wie in der physischen, daß die Entwickelung des Menschen eben so bestimmt ist, wie jede andre Entwickelung, und daß Gott den Gang des sittlichen Bildungsprocesses bei jedem Individuum überschauen kann, weil dieser abhängig ist von lauter Zuständen (Zeitalter, Erziehung, äußere Lage ꝛc.), welche der Allwissenheit nicht verborgen sind. Noch weniger kann aber eine sündliche That den Willen Gottes aufheben, weil die Folgen derselben von Gott zu seinem Zweck umgeleitet werden*),

---

*) Unter den Kirchenvätern beschäftigt sich besonders Origenes, comment. in Genes. §. 1—13. ausführlich mit diesem Gegenstande, ohne doch damit ins Klare zu kommen, weil er auch von einem falschen Begriff der Freiheit und Sünde ausging. Denn durch seinen Satz, §. 6.: „Gott sehe alle wirkenden Ursachen vorher, mithin auch den Erfolg, dessen Ursache er aber nun nicht durch dieses Vorhersehen sei, indem vielmehr das Zukünftige selbst die Ursache des göttlichen Vorhersehens sei; οὐ γὰρ ἐπεὶ ἔγνωσται, γίνεται, ἀλλ᾽ ἐπεὶ γίνεσθαι ἔμελλεν, ἔγνωσται." — wird eben so

was durch Trennung und Verknüpfung der Ursachen und Wirkungen geschieht, wie uns schon in vielen Fällen unsre, obgleich sehr kurze und fragmentarische Erfahrung zeigt. Ferner

5) erinnerte man noch, daß, wenn die Vorsehung für uns sorge, uns aus Gefahren errette, oder mit irdischen Gütern beglücke, aller eigne Fleiß und menschliche Vorsicht im Handeln überflüssig sei. Aber a) kann man immer sagen, daß Gott unsre eigne Thätigkeit vorhergesehen, und mitberechnet habe; und b) lehrt auch die Erfahrung, daß unsre Thätigkeit erforderlich ist, weil sie mit zu den natürlichen Mitteln gehört, durch welche die Vorsehung wirkt. Nur dann erst, wenn wir Alles gethan haben, was wir thun konnten, müssen wir es der göttlichen Vorsehung überlassen, ob sie uns unsern Zweck erreichen lassen will oder nicht[425]). Denn, Gott regiert zu unserm Wohl, bewirkt unser Bestes, heißt nicht mehr als: er bewirkt es, in wie weit es nicht von uns abhängt. Wir müssen daher Alles thun, was wir vermögen, und das Uebrige Gott anheim stellen. Dieses lehrt auch Apost. 27, 23 f. Paulus wußte, daß es Gottes Wille war, daß er nach Rom kommen sollte, und that dennoch Alles, was in seinem Vermögen stand, um sich aus dem Seesturme zu retten*). — Die Schrift selbst

---

wenig gewonnen, als durch seine Distinction zwischen providentia und voluntas Dei, wenn er homil. in Genes. 3, 2. sagt: „Deum curare mortalia et nihil absque eius providentia geri, certo et immobili dogmate confitemur. Memento quia [ὅτι, quod] nihil sine providentia eius geri diximus, non sine voluntate. Multa enim sine voluntate eius geruntur, nihil sine providentia. Providentia namque est, qua procurat et dispensat et providet quae geruntur. Voluntas vero est, qua vult aliquid aut non vult."

425) Der gute Erfolg unsrer Bemühungen hängt gewöhnlich von den Umständen ab, die nicht in unsrer Gewalt sind, sondern welche Gott anordnet. Begünstiget er uns, so nennen wir eine solche Begünstigung den Segen Gottes, d. h. „diejenige Einrichtung aller Umstände, nach welcher sich mit einem weisen Verhalten und einer nützlichen Geschäftigkeit glückliche Folgen verknüpfen. Der Segen Gottes ist also keine unmittelbare Thätigkeit Gottes, sondern eine Wirkung des einmal von ihm geordneten Zusammenhanges der Dinge." Reinhard, Dogm. S. 227 f.

*) Die Confess. Helvet. cap. VI. de providentia verwirft namentlich die Meinung, daß die Vorsehung unsern eigenen Fleiß überflüssig mache, und führt eben Apost. 27, 23 f. nebst Jakob. 4, 13—15. zur Widerlegung an.

lehrt aber nicht, wie einige meinten, daß die göttliche Vorsehung unsre eigene Sorgfalt überflüssig mache. Denn Ps. 127, 1—3. handelt nur davon, daß unsre Bemühungen, ohne Gottes Willen und Segen vergeblich und daß daher eine ängstliche Sorge thöricht sei. Eben so ist Matth. 6, 24 — 34. Luk. 12, 22 — 31. nicht von der vernünftigen und pflichtmäßigen, sondern von der ängstlichen und übertriebenen Sorge für den Unterhalt die Rede, wie Luk. V. 29. der Ausdruck μετεωρίζεσθαι (iactari ut unda maris) zeigt. Wäre aber wirklich von jeder Sorge für den Unterhalt überhaupt die Rede, so würden diese Stellen keinen allgemeinen Satz enthalten. Denn Jesus sprach zunächst mit seinen Jüngern und Aposteln, und ermahnte diese, sich durch die Sorge für ihren Unterhalt in dem Geschäft des apostolischen Lehramtes nicht hindern zu lassen.

Endlich 6) meinte man, werde, wenn man einen von Gott unabänderlich geordneten Weltlauf annehme, das Gebet überflüssig und die Gebetserhörung unmöglich, indem die Erhörung des Gebets eine Störung des Naturlaufes sein müsse. Dieser Einwurf erledigt sich durch das über die Beschaffenheit der göttlichen Weltregierung Gesagte, nach welcher wir den Weltlauf nicht als einen mechanischen und unabänderlichen betrachten können. Außerdem ist zu bemerken, a) daß das erhörliche Gebet von Gott (nach menschlicher Denkart) auch ein vorhergesehenes, mithin der Lauf der Dinge auf dessen Erhörung eingerichtet ist, und daß b) das Gebet überhaupt nicht wegen seiner objectiven Wirkungen, sondern als Pflicht uns aufgelegt ist, nicht als ob Gott erst bewogen werden sollte, etwas zu thun, sondern damit wir das Gefühl der Abhängigkeit von ihm stärken, und seine Gaben mit Danksagung als seine Gaben empfahen[426]). Denn das Gebet ist, ganz unabhängig davon, ob es eine objective Wirkung habe oder nur haben könne, ein nothwendiger Ausdruck unsrer religiösen Gemeinschaft mit Gott, der von selbst aus dem Gefühl der Andacht hervorgeht. Der religiöse, vom Gefühl der Andacht ergriffene Mensch wird daher

---

426) Dieses sagt Luther vortrefflich in der Auslegung der 4ten Bitte: „Gott giebt täglich Brod auch allen bösen Menschen, ohn unser Gebet; aber wir bitten, daß (damit) er's uns erkennen lasse und wir mit Danksagung ꝛc.“

selbst dann, wenn er glaubt, Gott thue nichts um seines Gebets willen, doch beten, um seinem Gefühl zu genügen. Er bescheidet sich, in Hinsicht des Weltlaufs und seines äußerlichen Geschicks Gottes Willen nicht zu kennen, und betet daher immer, wie Jesus, so, daß er die Erfüllung dem Willen Gottes ganz anheimstellt. Nur von der Bitte um Erleuchtung und Besserung weiß er wohl, daß sie gewiß mit Gottes Willen übereinstimmt, und darum ist auch seine Andacht, in wiefern sie Bitten enthält, hauptsächlich auf diese gerichtet.

Zweites Kapitel.

Von der Modification des allgemeinen Verhältnisses zwischen Gott und Menschen durch Mittelgeister.

§. 99.

Einleitung.

Die Theologen sind nie darüber einig gewesen, wo die Lehre von den Engeln und Dämonen hingehöre. Bald behandelte man sie als einen Anhang der Lehre von der Schöpfung, und den verschiedenen Klassen der Geschöpfe; bald als einen Theil der Lehre von der Vorsehung; bald flocht man das Nöthige gelegentlich an verschiedenen Orten ein; bald endlich wollte man diese ganze Lehre lieber in der christlichen Theologie gar weglassen. In der kirchlichen Dogmatik aber ist diese Lehre, besonders die von den Dämonen, wichtig; denn nach ihr hat das ursprüngliche Verhältniß zwischen Gott und Menschen durch die Dämonen eine große Veränderung erlitten; die Menschen sind durch den Teufel sündig und verdammt, und durch die Sünde dem Reiche des Teufels unterworfen worden; und die Erlösung durch Jesum ist eine Erlösung aus der Gewalt des Teufels, und aus seinem Reiche zum Reiche Gottes. Da in der Dogmatik die Lehre von der Versöhnung, oder von der Wiederherstellung der ursprünglichen seligen Verhältnisse zwischen Gott und Menschen, die erste und Grundlehre ist; so scheint es schicklich, die Lehre von den Engeln und Dämonen der Entwickelung jenes ursprünglichen Verhältnisses vorauszuschicken.

§. 100.

1) Von den Engeln.

a) Lehre der symbolischen Bücher.

Ueber die Geisterwelt überhaupt, und das Verhältniß, das durch sie zwischen Gott und Menschen vermittelt wird, findet sich kein besonderer Artikel und kein eigenes Bekenntniß in unsern symbolischen Büchern. Besonders gilt dieses in der Lehre von den Engeln. Ueber diese finden sich nur einige gelegentliche Aeußerungen. Die Engel werden nämlich an verschiedenen Orten in einen solchen Verbindung erwähnt, das man sie, nach den Verfassern der symbolischen Bücher, für Mittelwesen, höher, mächtiger und verständiger als die Menschen, jedoch geringer als Gott, mit dem sie verbunden sind, und für moralisch gute Wesen halten muß[427]. Ihre nähere Verbindung mit Gott, so wie ihre sittliche Vollkommenheit ergiebt sich auch daraus, daß Melanthon (Apol. A. 9. p. 224.) seinen Gegnern zugiebt, daß die Engel für uns zu Gott bitten, und daß Luther (Schm. Art. 2ter Thl. Art. 2. S. 311. von Anruf. der Heil.) dieselbe Meinung billigt, jedoch das Anbeten der Engel ausdrücklich verwirft[428]. Als erschaffen von Gott werden sie im Symb. Nicaeno dargestellt, da unter dem Ausdrucke invisibilia in den Worten: „factorem visibilium omnium et invisibilium“ offenbar nichts Anderes verstanden werden kann, als die Geisterwelt, die Engel. — Nach der Lehre der Kirche giebt es also Engel, d. i. unsichtbare Wesen, von Gott erschaffen, vollkommner und heiliger als die Menschen.

Ueber die Frage also: wenn die Engel erschaffen sind, wel-

---

427) Z. B. wenn es Schm. Art. 2ter Thl. Art. 2. (S. 380.) heißt: „Gottes Wort soll Artikel des Glaubens stellen, und sonst Niemand, auch kein Engel.“ Oder Apol. Art. 11. von der Priesterehe: „die natürliche Neigung der Geschlechter ist Gottes Ordnung; darum ists recht, und hats kein Engel noch Mensch zu ändern.“ Oder Cat. mai. praef. p. 465. (R. p. 395.): „Gott selbst mit allen seinen heiligen Engeln, Propheten, Aposteln ꝛc.“

428) Apol. p. 224.: „Hoc largimur, quod angeli orent pro nobis. Extat enim testimonium Zachar. 1.“ Art. Smalc. p. 311.: „et si angeli in coelo pro nobis orent, tamen inde non sequitur, angelos a nobis esse invocandos, adorandos“ etc.

ches ihr ursprünglicher Zustand war, wie viel ihrer sind, welche Klassen unter ihnen statt finden, welche Namen sie führen, in welchem Zustande sie sind, und welche Geschäfte ihnen in der Schöpfung obliegen, ob sie erscheinen, Wunder thun können und dergl.? erklären sich die symbolischen Bücher gar nicht; folglich existirt über diese Fragen keine norma docendorum. Was die Symbole der reformirten Kirche betrifft, so haben die confess. Anglicana, Scotica und der Heidelberger Katechismus nichts besonderes über die Engel; dagegen erklärt sie die confess. Helvet. im 7ten Art. für Geschöpfe und Diener Gottes und sagt von ihnen: „Docemus ergo, angelos alios quidem perstitisse in obedientia, et ad fidele Dei et hominum ministerium esse deputatos, alios vero sua sponte lapsos et in exitium esse praecipitatos factosque esse omnis boni fideliumque hostes." Ganz eben so erklären sich die confess. Gallicana, art. 7. und die confess. Belgica, art. 12.

§. 101.

b) Lehre des N. T. von den Engeln; und zwar α) von ihrem Wesen und Ursprung.

Der biblische Begriff von einem Engel ist etwas weiter, als der symbolische. Denn in der Schrift werden die Engel auch als Boten Gottes, als Vermittler zwischen Gott und Menschen, als Diener der Vorsehung und besonders als Beschützer der Frommen vorgestellt*). Hierauf weiset schon ihr Name hin, der nicht nomen naturae, sondern nomen officii ist. Sie heißen nämlich מַלְאָכִים, ἄγγελοι, d. i. Boten, Abgesandte, Diener. Nach dem hebr. Sprachgebrauche kann Alles, was ein Werkzeug ist, durch welches Gott wirkt, ein מַלְאַךְ יְהוָה genannt werden. So z. B. mehrere Uebel Ps. 78, 49. Sturm und Blitz Ps. 104, 4., vergl. mit der erläuternden Stelle Ps. 148, 8., wobei Morus (comment. in ep. I. p. 376.) richtig bemerkt, daß nicht jede Wirkung der Natur diesen Namen bekomme, sondern haupt-

*) Reinhard, S. 193.: „Angelus bonus est spiritus homine perfectior ac beatus, providentiae divinae minister." — Ammon, summ. p. 180.: „Spiritus Dei ministeriales, custodiendis et salvandis hominibus destinati, h. e. naturae sanctae, inter divinitatem humanitatemque mediae."

sächlich plötzliche, große, ungewöhnliche Begebenheiten. Auch die Priester heißen Mal. 2, 7. Engel (d. i. Dolmetscher) Gottes, und Mal. 3, 1. der Messias der Engel des Bundes, d. i. der Gesandte, der den neuen Bund stiften soll, so wie die Propheten überhaupt, Jes. 6, 17. Luk. 9, 52. Mark. 1, 2. Auch die Boten der Menschen führen daher den Namen מַלְאָךְ und ἄγγελος, z. B. Num. 20, 14. 16. Jos. 6, 17. (vergl. Jak. 2, 25. Heb. 11, 31.) Luk. 9, 52. — Ob aber gleich in der Schrift oft die Naturkräfte Boten Gottes heißen, so ist doch aus diesem Sprachgebrauche nicht zu schließen, daß man, wenn in der Schrift von Engelerscheinungen die Rede ist, jederzeit an ein physisches Phänomen zu denken habe, welches die alte Welt als ein Symbol des Daseins Gottes oder dessen Gesandten betrachtet hätte. Zwar ist dieses an mehrern Stellen des A. T. der Fall, z. B. Exod. 2. und 23.; aber das N. T. versteht allerdings unter ἀγγέλοις höhere Geister, selbstständige Wesen, und es ist auch außer Streit, daß im A. T. מַלְאָךְ an vielen Stellen dasselbe bezeichnet [429]). Daß aber das N. T. die Engel als selbstständige Wesen darstellt, erhellt aus vielen und zahlreichen Stellen unwidersprechlich, z. B. Matth. 4, 6. Luk. 1, 11. 16. Matth. 27, 2. 3. 5. Hebr. 2, 2. Apost. 23, 8. Matth. 22, 30. Joh. 1, 52. An Accommodation, wie Henke, Eckermann und andere annahmen, ist dabei nicht zu denken. Denn 1) läugnet das N. T. nirgends das Dasein der Engel, sondern spricht von ihnen, als wirklichen Wesen; folglich ist kein Grund vorhanden, zu vermuthen, daß Jesus und die Apostel an ihr Dasein nicht geglaubt hätten, s. §. 42. 2) spricht Jesus Matth. 22, 30. mit Sadducäern, welche das Dasein der Engel läugneten (s. Apost. 23, 8.), und versichert dennoch, daß die Menschen nach der Auferstehung den

---

429) Sie werden im A. Test. בְּנֵי־אֱלֹהִים Hiob 1, 6. 2, 1. 38, 7., auch Knechte Gottes Hiob 4, 18., Heilige Dan. 4, 14. Hiob 5, 1. 15, 15., Heere Gottes Dan. 4, 10. 14. genannt. Auch haben verschiedene Interpreten unter אֱלֹהִים Genes. 1, 26. 3, 22. Ps. 8, 6. die Engel mit verstehen wollen. S. Bauers bibl. Theol. des A. Test. S. 171. Der spätere Name עִיר, vigil, kommt nur Dan. 4, 10. 14. 20. vor, und ihm entspricht das Griechische ἐγρήγορος, das im Testamente der zwölf Patriarchen häufig vorkommt; im Pastor des Hermas I, 4. 2. etwas verunstaltet: angelum Hegrin.

Engeln gleich sein würden; und wenn Paulus 1 Tim. 5, 21. Gott, Jesum und die auserwählten Engel nennt, um seinen Freund Timotheus zu beschwören, so wäre diese Beschwörung lächerlich gewesen, wenn er keine Engel geglaubt hätte. Auch würde der Apostel sie dann nimmermehr mit Gott und Jesu verbunden haben. So wie diese wahre Wesen sind, so müssen es diese Engel auch sein. Endlich 3) beruht auch die Argumentation Hebr. 1. auf der Voraussetzung, daß es wirklich Engel giebt.

Ueber die Natur der Engel erhellet aus dem Neuen Testamente dieses:

1) die Engel sind Geister, also Wesen, denen Vernunft und freier Wille und eine Kraft zu handeln beiwohnt. Sie heißen πνεύματα Hebr. 1, 14., werden höchst wahrscheinlich Kol. 1, 16. zu den ἀοράτοις gerechnet, und es wird ihnen daher, wenn sie sichtbar werden, ein Erscheinen (ὀπτασία Luk. 1, 22. 24, 23.) zugeschrieben. Ob aber damit angezeigt werden solle, daß sie im metaphysischen Sinne ganz immaterielle Wesen seien, oder ob sie einen von dem menschlichen verschiedenen, feinen und ätherischen, unsern Augen unsichtbaren Körper haben, darüber sind die Meinungen immer getheilt gewesen. Die meisten ältern Kirchenväter schreiben den Engeln Körper zu, die sich einige gröber dachten, andre aber feiner und geistiger *). Auch in neuern Zeiten haben mehrere Theologen die letzte Meinung entweder behauptet, oder wenigstens wahrscheinlich gefunden. So Reinhard (Dogmat. S. 184.), indem er anführt, daß die Schrift den abstracten Begriff von Immaterialität nicht habe; daß sie die Engel immer in Körpern erscheinen lasse, und daß die Hypothese, als ob diese Körper nur angenommene (corpora parastatica) seien, nichts für sich habe. Döderlein (christl. Religionsunterricht, 7ter Thl. S. 103.) findet es auch nicht unwahrscheinlich, daß sie Körper aus einer ätherischen, feurigen, lichtähnlichen, elektrischen Materie gewebt, haben. Auch Ammon (in der summa §. 89. und in der wiss.

---

*) Die zweite Synode zu Nicäa (J. 787) setzte fest, daß die Engel nicht ganz immateriell, aber von ätherischer und feuriger Natur seien. Johannes Damascenus (de orthod. fid. II, 3.) und das Lateranensische Concil vom Jahre 1215 sprachen ihre Unkörperlichkeit aus.

prakt. Theol. S. 123.) tritt dieser Meinung bei, weil „die Vernunft nur einen reinen Geist kenne, den ungeschaffenen und unendlichen, von den geschaffenen Geistern aber die Endlichkeit, von der Endlichkeit die Einschränkung durch Zeit und Raum, und von dieser die Sinnlichkeit, sei sie auch noch so fein und von der unsrigen verschieden, nicht zu trennen sei." Die Stellen Matth. 28, 3. Luk. 2, 9 Mark. 16, 5. vergl. Apost. 1, 10. scheinen vorauszusetzen, daß ihre Körper, wenn sie menschlichen Sinnen sichtbar werden, den Anblick eines reinen Lichtglanzes gewähren, und wahrscheinlich heißen sie auch im physischen und nicht im moralischen Sinne Engel des Lichts 2 Kor. 11, 14. Die Erklärung Jesu Luk. 24, 39. beweiset nicht, daß man uuter πνεῦμα im N. T. an ein immaterielles Wesen denken müsse, sondern nur so viel, daß man unter πνεῦμα keine so grobe Materie dachte, wie der menschliche Körper ist. Ueberhaupt war der Begriff eines ganz körperlosen Wesens, wie ihm die neuere Metaphysik aufgestellt hat, der alten Welt unbekannt. Vergl. §. 53.

Wenn aber auch im N. T. den Engeln ein feiner Körper zugeschrieben wird, so wird doch auch angedeutet, daß dieser Körper von dem menschlichen verschieden sei (vergl. Luk. 24, 39.). Denn

2) die Engel haben keine körperlichen Bedürfnisse; es findet zwischen ihnen keine Geschlechtsverbindung (also auch wohl kein Unterschied der Geschlechter) statt, und sie sind dem Tode nicht, wie der Mensch, unterworfen, Luk. 20, 36. Matth. 22, 30. *). Ob sie eine besondre Sprache haben (1 Kor. 13, 1.), ist eine ganz überflüssige Frage, die man jedoch bisweilen ernsthaft aufgeworfen hat. S. **Buddei** th. dogm. p. 401.

3) Ihre Macht ist über die Macht der Menschen erhaben, Matth. 26, 53. 2 Petr. 2, 11., daher sie auch ἄγγελοι δυνάμεως heißen 2 Theß. 1, 7. Ihre Wirkungen haben für uns den Schein eines Wunders, weil sie Dinge bewirken können, welche die Kräfte des Menschen schlechterdings übersteigen. Doch

*) Nach der jüdischen Tradition vom Falle der Engel und von der Geilheit der Dämonen, welcher Tradition auch die Kirchenväter folgen, muß man annehmen, daß die Juden und die erste Kirche die Engel blos für männlichen Geschlechts gehalten haben.

schreibt ihnen das N. T. nirgends solche Wirkungen zu, welche sie beinahe dem Schöpfer gleich setzen würden; denn Matth. 28, 2. wird nicht gesagt, daß der Engel das Erdbeben bewirkt habe. Man hat also kein Recht, die neutestamentliche Vorstellung so weit auszudehnen, daß man die Engel zu Halbgöttern macht. Wegen ihrer Vorzüge vor den Menschen heißen sie 1 Tim. 5, 21. ἐκλεκτοί, die Vortrefflichen, und Luk. 9, 26. ἅγιοι, die Ehrwürdigen.

4) Sie besitzen Vernunft, und die verborgenen Rathschlüsse Gottes sind der Gegenstand ihrer sehnsuchtsvollen Betrachtung (1 Petr. 1, 12. Eph. 3, 10.); sie sind daher auch moralische Wesen, und freuen sich des Wachsthums im Reiche der Sittlichkeit, Luk. 15, 10. — Die Frage, ob die Engel auch sündigen können, ist überflüssig, aber im absoluten Sinne bestimmt zu bejahen, wenn auch die Stelle Hiob 4, 18. nicht wäre, weil nur bei dem vollkommensten Wesen, Gott, die Möglichkeit zu sündigen ungedenklich, bei allen eingeschränkten Wesen aber unvermeidlich vorhanden ist. Ob sie aber auch wirklich sittliche Fehler begehen, oder so befestigt im Guten sind, daß sie nie sündigen, oder ob es ihnen moralisch unmöglich ist, zu sündigen, darüber schweigt das N. T. Die jüdische Meinung von dem Falle der Engel setzt ihre Fehlbarkeit voraus, welche daher auch die Kirchenväter, indem sie jene Meinung gleichfalls theilten, behaupten mußten. Durch Augustin (de civ. Dei, XI, 13.) wurde die Meinung gewöhnlich, seit dem Falle der bösen Engel seien die guten durch Gottes Gnade so im Guten befestigt, daß sie nicht der Gefahr zu sündigen ausgesetzt seien.

5) Der Aufenthaltsort der Engel ist im Himmel, d. h. sie stehen in weit engerer Verbindung mit Gott, als die Menschen. S. Matth. 18, 10. 22, 30. 28, 2. Hebr. 12, 22 ff. Luk. 2, 13. 15. Eph. 3, 10.

6) Ungeachtet aller dieser Vorzüge sind sie dennoch eingeschränkte Wesen, und Gott unterworfen. Dieses zeigen Mark. 13, 32. 1 Petr. 1, 12. (vergl. Offenb. 19, 10. und Hebr. 1, 7. 14., wo sie πνεύματα λειτουργικά heißen).

Sie müssen also auch 7) Geschöpfe Gottes sein, obgleich das N. T. der Zeit, wann sie geschaffen worden sind, nirgends gedenkt. Wenn aber die Schrift Gott im strengsten Sinne als den Urheber alles dessen, was außer ihm ist, dar-

stellt, und die Vernunft dieses bestätigt; so folgt, daß auch die Engel Geschöpfe Gottes sein müssen. Dieses bestätigt auch Koloss. 1, 16., wo versichert wird, daß die Engel, nach ihren Klassen, von Gott durch den Sohn geschaffen worden seien. Eben so Hebr. 1., wo die Engel nicht nur V. 7. 14. als Gotte dienstbar vorgestellt werden, sondern wo auch V. 10. daraus, daß der Sohn Gottes, nicht aber die Engel die Welt geschaffen haben, zu schließen ist, daß sie zu den geschaffenen Dingen gehören [430].

Ueber die **Zeit**, zu welcher die Engel geschaffen worden sind, bestimmt das N. T. nichts; folglich müssen auch wir uns aller Bestimmnng hierüber enthalten, wie dieses auch die neuesten Supernaturalisten, z. B. **Storr**, **Augusti**, **Reinhard**, **Döderlein**, **Hahn**, **Steudel** gethan haben. **Döderlein** (inst. theol. chr. I. p. 503.) äußert hierbei, daß man nicht nothwendig annehmen müsse, daß alle Engel auf einmal und zu gleicher Zeit geschaffen worden seien, sondern daß es nicht unschicklich sei, anzunehmen, daß Geister niederer Art nach und nach sich zu höherer Vollkommenheit erheben, und Engel werden können, und **Ammon** (wiss. prakt. Theol. S. 123.) glaubt hierüber nur so viel als wahrscheinlich festsetzen zu können: „daß das Dasein der Engel mit dem vollendeten Dasein der Welten begonnen hat, deren Bewohner sie sind.“ — Da man Hiob 38, 7. unter den Kindern Gottes die Engel verstand, so glaubten viele, die Engel seien vor Erschaffung der Welt erschaffen worden, wie z. B. **Origenes**, **Novatian**, **Chrysostomus**, **Hieronymus**, und in neuern Zeiten die meisten Socinianer und Arminianer; letztere, weil sie damit den Beweis für die Gottheit Christi, den man aus seinem vorweltlichen Dasein führte, entkräften zu können glaubten. Doch es ist ganz ungewiß, ob nicht nach einer poetischen Fiction unter den Kindern Gottes beim Hiob die Gestirne zu verstehen sind, welche sich

---

430) Man hat daher nicht nöthig, sich auf die unsichere Stelle Genes. 2, 1. zu berufen, weil es ungewiß ist, ob כָּל־צְבָאָם auf **unsichtbare** Dinge, und also auf die Engel zu beziehen sei, obgleich späterhin die Engel unter den himmlischen Heerschaaren verstanden werden. S. Nehem. 9, 6. Luk. 2, 13. Die Träume der Gnostiker, welche die Engel für aus Gott emanirte Wesen erklärten, welche selbst späterhin die Welt geschaffen hätten, lassen sich daher nicht mit der Schrift vereinigen.

über die Schöpfung der Erde, als ihrer Schwester, freuen. Die Meinung, daß die Engel weit ältern Ursprungs sind als unsre Erde, besonders in ihrer jetzigen Gestalt, ja vielleicht älter als unser Sonnensystem, erhielt auch den Beifall von Michaelis (Dogm. S. 205.) und Hahn. Ja einige waren geneigt, die Engel für die ersten Bewohner unsrer Erde, vor der Revolution, welche Moses erzähle, zu halten[431]).

§. 102.

β) Von ihren Verrichtungen.

Da jedes Geschöpf einen desto ausgebreitetern Kreis der Thätigkeit hat, je vollkommner es ist, so läßt sich von selbst erwarten, daß auch die Engel sich nicht blos mit Betrachtung Gottes beschäftigen und in müßiger Beschaulichkeit leben, sondern daß man ihnen eine bestimmte Thätigkeit zuschreiben wird. Was sie sich unter einander sind, und in welchem Verhältnisse sie gegen andre Wesen, als die Menschen sind, stehen, darüber sagt die Schrift nichts. Wir müssen aber voraussetzen, daß ihre Thätigkeit und Geschäfte mit ihren Kräften und Anlagen in Verhältniß stehen werden, und daß sie, wie auch schon ihr Name sagt, Gott eben so dienen werden, wie alles Erschaffene in sei-

431) S. de Luc: Briefe über die Geschichte der Erde, 2ter Thl. S. 570. Mehrere Kirchenväter glaubten, die Engel seien lange vor der sichtbaren Welt erschaffen worden, wie Basilius (hexaem. hom. 1.), Gregor von Nazianz (orat. 38.), Ambrosius (hexaem. I, 5.). Andere nehmen an, sie seien gleich am ersten Tage der Schöpfung, zugleich mit den rebus simplicibus entstanden, wie Theodor von Mopsveste, Augustin, P. Lombardus, und andere lateinische Kirchenväter, und unter den Neuern auch Calov und Baumgarten, so wie überhaupt die Lutheraner und Reformirten sich zu dieser Meinung, aus dogmatischen Gründen wegen der Socinianer, und neuere Exegeten, weil sie bei Genes. 1, 26. unter den אֱלֹהִים Engel dachten, hinneigten. Andere aber ließen sie am 2ten, andere am 5ten, einige am 6ten, und einige auch am 8ten Tage erschaffen werden. Nach den Targum des Pseudojonathan in der Londoner Polyglotte bei Genes. 1, 26. waren die Engel am 2ten Schöpfungstage geschaffen worden, wahrscheinlich weil an diesem Tage der Himmel, also der Wohnort der Engel, geschaffen wurde. Nach der genesis parva aber (s. Fabricii cod. pseudepigr. V. T. I. p. 851.) waren sie am ersten Tage geschaffen; vermuthlich weil man sie als Lichtnaturen dachte, wie denn auch Augustin (de civ. Dei, XI, 9.) bei der Schöpfung des Lichts an die Engel dachte.

ner Art Gott dienen, d. h. zur Vollführung seiner Rathschlüsse mitwirken muß. Sie führen daher den Namen πνεύματα λειτουργικά, Hebr. 1, 14. Ihre Geschäfte aber sind nach dem N. Test. folgende:

a) in Rücksicht Gottes: sie sind in Gottes Nähe, d. h. enger, als die Menschen mit Gott verbunden, und preisen und verehren dessen Majestät, Matth. 5, 8. 18, 10. Luk. 2, 13. 1, 19. Denn der Ausdruck: das Antlitz Gottes schauen, heißt nach dem orientalischen Sprachgebrauche: interioris admissionis esse, nahe mit einem verbunden sein, von ihm vor andern gebraucht werden. Auch den Sohn Gottes verehren sie, Hebr. 1, 6. Kol. 1, 16. Phil. 2, 9 f.

b) in Rücksicht der Menschen schreibt ihnen das N. Test. nicht nur eine besondere Theilnahme an den moralischen Fortschritten der Menschen zu (Luk. 15, 10.), sondern auch eine besondere Thätigkeit bei der Errichtung und Entwicklung der außerordentlichen Anstalten, welche Gott unter den Menschen zu deren Heil und sittlicher Vollkommenheit getroffen hat. Nach Apost. 7, 53. Gal. 3, 19. Hebr. 2, 2, wenn anders nicht diese Stellen ein argumentum κατ᾽ ἄνθρωπον sind, waren sie bei der Promulgation des mosaischen Gesetzes, als der frühern Offenbarung, zugegen [432]). Eben so nahmen sie an der Stiftung des Christenthums, als der Haupterziehungsanstalt des menschlichen Geschlechts, Antheil (s. Luk. 1, 11. 26. 2, 9 ff. Matth. 4, 11. Luk. 22, 43. Matth. 28, 2. Apost. 1, 10. [433]),

---

432) Apost. 7, 53. διαταγή nicht ministerium, opera, sondern agmen, chorus, das Heer; denn διαταγή ist ein militärisches Wort. Gal. 3, 19. δι᾽ ἀγγέλων nicht ministrantibus angelis, sondern iis praesentibus, wie 2 Tim. 2, 2. διὰ μαρτύρων in Gegenwart der Zeugen. So Morus und Döderlein. Auch Hebr. 2, 2. ist δι᾽ ἀγγέλων praesentibus angelis. Da nämlich die Juden zu Jesu Zeit in allen feurigen Erscheinungen, deren im A. Test. als Begleiter der Gegenwart (d. i. besondern Wirksamkeit) Gottes gedacht wird, Engel annahmen; so verstanden sie auch die Blitze und Donner, unter denen das Gesetz gegeben wurde, von den Engeln. Daß die Engel jene Naturerscheinungen verursacht hätten, wird im N. Test. nirgends gesagt; wir haben also nur in obigen Stellen den Gedanken festzuhalten: daß die Engel an der Promulgation der frühern Offenbarung Antheil nahmen, welches ihnen, als Wesen, die sich über die sittlichen Fortschritte des Menschen freuen, wohl anstehet.

433) Joh. 1, 52. ist das Auf- und Absteigen der Engel offenbar bild-

und ihre Thätigkeit erstreckte sich nach Lukas auch auf die Beschützung der Apostel und die Ausbreitung des Christenthums, Apost. 5, 19 f. 12, 7 ff. 23. 10, 3 ff. 27, 23 ff.[434]). Endlich werden sie auch bei der Vollendung des Werks Jesu, bei der endlichen Ausführung aller Rathschlüsse, die Gott in Jesu gefaßt hat, thätig sein, und daran einen Antheil nehmen, der ihrer sittlich vollkommenen Natur angemessen ist. Sie werden nämlich dem Gericht über die Menschen beiwohnen, und die Reinen und Würdigen von den Unreinen und Unwürdigen trennen, Matth. 13, 41. 49. 24, 31. 25, 31. 16, 27. Mark. 8, 38. 2 Thess. 1, 7. (vergl. 1 Thess. 4, 16.). Auf diese Theilnahme an der Stiftung und Verbreitung des Reiches Gottes unter den Menschen bezieht sich auch Hebr. 1, 14., wo dieses im Allgemeinen versichert wird. Man kann daher diese Stelle nicht, wie Morus, auf das irdische Wohl der Menschen und ihre leiblichen Bedürfnisse beziehen, obgleich σωτηρία dieses bezeichnen kann; denn der Ausdruck μέλλοντες κληρονομεῖν weiset bestimmt auf die messianischen Zeiten, und auf die σωτηρία in dessen Reiche. Es ist daher auch höchst wahrscheinlich, daß Luk. 15, 10. bei μετανοεῖν nicht allein an moralische Besserung, sondern zugleich an die Aufnahme ins Reich Gottes zu denken ist. Wäre die Stelle Luk. 16, 21. nicht bildlich, so würde darin der Gedanke liegen, daß die Seelen der Frommen von den Engeln in das Reich der Vollkommenheit und Seligkeit eingeführt werden, vergl. Hebr. 12, 22—24. Und so dürfte wohl auch Matth. 18, 10. von der Aufnahme ins Messiasreich handeln.

---

lich zu verstehen, und soll nach Morus (comment. I. p. 361.) vitam anzeigen, in qua sint ubivis expressa documenta manifestae providentiae divinae. Nach Döderlein (instit. th. christ. I. p. 509.) wollte Jesus damit sagen: mandatis divinis se instrui ac commercium cum coelo habere. Der Ausdruck ist ein Hebraismus und entspricht der bei irdischen Wohnungen üblichen Formel aus= und eingehen, d. h. seine Geschäfte verrichten, 5 Mos. 31, 2. 1 Sam. 18, 13. 16. 1 Chron. 1, 10. Zach. 7, 1.

434) Man ist aber aus diesen, vielleicht nur traditionellen Stellen und Beispielen nicht berechtigt, zu folgern, daß das N. Test. lehre: die Engel beschützen alle Menschen, oder alle Fromme, oder noch mehr, dieser Engelschutz daure für alle Zeiten fort. Denn was bei den Aposteln, als Präconen des Evangeliums, geschehen konnte, ist darum nicht auf alle Menschen und Zeiten anwendbar.

Denn daß davon die Rede ist, zeigt der ganze Zusammenhang V. 1—14. Mögen nun die μικροί V. 10. eigentlich Kinder an Jahren, oder uneigentlich kindlich Gesinnte, nach V. 3. 4. sein; so werden doch beide als solche, die zum Reiche Gottes bestimmt sind, betrachtet. Man kann daher ἄγγελοι αὐτῶν wohl erklären: die Engel, welche sie zum Reiche Gottes führen wollen. Es bleibt aber unentschieden, ob dabei an eine besondere, auf uns Einfluß habende, Thätigkeit der Engel, oder nur blos an eine Theilnahme mit ihren Wünschen und Empfindungen, eine heilige χαρά (Luk. 15, 10.) zu denken sei. Das Letztere ist aus Gründen, deren Angabe es nicht bedarf, vorzuziehen. Indessen ist es auch philologisch richtig, wenn andere ἄγγελοι αὐτῶν erklären: ihre Schutzengel, und diese Erklärung findet noch eine Unterstützung an dem unter den Juden jener Zeit weit verbreiteten Glauben an solche schützende Geschäfte der Engel*). In solchem Falle würde diese Stelle zur Accommodation in der Lehrform, oder zu den argumentis ad hominem gehören. Denn die Vorstellung, daß die Engel, als erhabene Geister, die Aufseher über der Menschen Unvorsichtigkeiten oder Thorheiten sein sollen, hat keine Wahrscheinlichkeit für sich. Wäre aber auch hier an Schutzgeister der Kinder zu denken, so müßte sich das Geschäft der Engel nach dieser Stelle doch nur auf die geistige Wohlfahrt der Kinder im Reiche Gottes beziehen, nicht aber, wie in der Vorstellung von eigentlichen Schutzgeistern, aufs Leben, Lebensgefahren und leibliche Güter und Dinge. Denn daß die Engel die Naturkräfte in ihrer Gewalt hätten, und über Feuer und Luft herrschten, sagt das N. T. nicht**). Hebr. 1, 7. sind ἄγγελοι nicht Engel, sondern Boten, Diener, und

---

*) Clemens Alex. strom. lib. V. p. 14. versteht diese Stelle von Schutzgeistern, und rechnet auch den Dämon des Sokrates dahin. Origenes homil. in Numer. II, homil. 11. §. 4.: „unusquisque angelorum in consummatione seculi aderit in iudicio, educens eos secum, quibus praefuit, quos adiuvit, quos instruxit, pro quibus semper vidit faciem patris, qui in coelis est."

**) Origenes homil. in Num. 14. §. 2.: „opus est ipsi mundo etiam angelis, qui sint super bestias, et angelis, qui praesint exercitibus terrenis. Opus est angelis, qui praesint animalium nativitati, virgultorum, plantationumque et caeteris pluralibus incrementis. — Raphael medicinae praeest."

es liegt nur (vergl. Ps. 104, 4.) dieses darin: Gott brauche (nicht nur die Engel, sondern auch) die Winde und Blitze als seine Diener und Boten, wodurch angezeigt werden soll, daß also die Engel nicht sehr erhabene Wesen, sondern, wie die Naturkräfte, Gotte dienstbar seien. Wollte man aber auch ἄγγελοι hier nicht durch Boten, sondern durch Engel übersetzen, so würde doch nur gesagt: Gott habe sie zu Geistern von glänzender Lichtmaterie erschaffen, nicht aber, daß er ihnen die Natur unterthänig gemacht habe. Die Apokalypse ist bei dieser Untersuchung nicht zu gebrauchen, weil sich bei ihr sehr schwer entscheiden läßt, was man in dem, was sie von den Engeln sagt, als Wahrheit oder als bloße Dichterfiction anzusehen habe. Apost. 12, 15. ist es zwar sehr wahrscheinlich, daß die versammelte Menge (ἱκανοί V. 12.) glaubte, die Dienerin habe den Schutzgeist des Apostels gesehen, aber die Meinungen dieser Leute gehören eben so wenig zur christlichen Offenbarungslehre, als andre im N. T. befindliche Aeußerungen der Juden. Die Stelle endlich Jud. V. 9. bezieht sich offenbar auf eine damals bekannte Meinung der Juden, und gehört unter die Erläuterungen, welche den Lehrbegriff des N. T. nicht bestimmen können; wenn anders überhaupt dieser Brief, wogegen große Zweifel erregt worden sind, einen Apostel zum Verfasser hat. —

Das A. T. aber enthält mehr über die Geschäfte der Engel, wovon Vieles theils aus der bildlichen Darstellung der Ursprache, theils aus der unvollkommnen Naturkenntniß der Vorwelt, theils aus der Vergleichung Gottes mit einem orientalischen Regenten zu erklären ist. So wie dieser mit einem glänzenden Hofstaat und vielen Dienern umringt ist, so stellte man auch Gott vor als umgeben von den Engeln, die gleichsam seinen Hofstaat bildeten, und deren er sich zur Ausführung seiner Befehle bediene. In allen gewaltigen Naturerscheinungen sah man einen Engel des Herrn wirksam, z. B. in Sturm, Feuer, Pest und Krieg; bei allen wichtigen Ereignissen, wo man Gott besonders wirksam oder gegenwärtig dachte, erschienen sie, und wurden besonders gebraucht, um denen, die Gott beschützen wollte, Hülfe zu bringen; s. Gen. 3, 24. 21, 16 ff. 16, 7—12. 22, 11 ff. 24, 7. 28, 12 f. 32, 2. 25 ff. Exod. 3, 2 ff. 23, 20 ff. 32, 34. 25, 18 ff. Deut. 33, 2. 8. Jos. 5, 14. 15. Richt. 2, 1. 6, 12—23. 13, 4 ff. Hiob Kap. 1. und 2. 33,

23—28. 38, 7. 1 Sam. 29, 9. 2 Sam. 14, 17. 20. 19, 27. 2 Kön. 19, 35. Ps. 34, 8. 91, 11—14. 104, 4. 103, 20. 148, 2. 3. 8. Auch die Engel, welche die Pest und andre Uebel verbreiteten, waren *ἄγγελοι τοῦ κυρίου*, Abgesandte Jehova's, durch welche er die Menschen strafen ließ; s. Gen. 19, 11. Ps. 78, 49. 2 Chron. 32, 21. Jes. 37, 36 ff. 2 Sam. 24, 15 ff. — Modificirt wurden die Vorstellungen von den Geschäften der Engel im Exil. Der Anblick der persischen Satrapen, denen die Verwaltung einzelner Provinzen übertragen war, wurde die Veranlassung, auch den Engeln besondre Geschäfte zuzuschreiben und an besondre Schutzgeister einzelner Völker und Menschen zu glauben; s. Dan. 10, 13. 20. 12, 1. Der Schutzengel des jüdischen Volks war Michael, Dan. 10, 21. Auch findet sich diese Meinung in der Uebersetzung der LXX bei Deut. 32, 8., und es erklärt sich daher, warum sich Michael, nach der jüdischen Tradition, des Leichnams Mosis, als des Stifters des jüdischen Staats, angenommen habe; Jud. V. 9. Die Meinung von den Engeln als Schutzgeistern einzelner Menschen liegt auch Tob. 5, 21. zu Grunde, so wie sie überhaupt im ganzen Alterthume sehr weit verbreitet war. Sie fand sich nicht nur bei den Aegyptern, Arabern und Persern, sondern auch bei den Griechen und Römern[435]). Auch die Kirchenväter glaubten, daß die Engel Vorsteher einzelner Völker und Schutzgeister einzelner Menschen seien, z. B. Clemens Alex., Justinus Martyr, Origenes, Hermas, Basilius, Hieronymus, Augustinus*); daher sich diese Mei-

---

435) Z. B. bei Thales, Pythagoras, Sokrates, Plato, Zeno, den Stoikern. Man nannte sie genii praestites, tutelares, *πνεύματα πάρεδρα*, *ἐπιστάτης*, *προστάτης*; s. Brucker, hist. phil. T. I. lib. 2. c. 3 sqq. Pfanner, systema theol. gent. pur. 180. Bekannt sind die Worte Menanders: *ἅπαντι δαίμων ἀνδρὶ συμπαρίσταται εὐθὺς γενομένῳ μυσταγωγὸς τοῦ βίου ἀγαθός.* S. Io. Chr. Henrici: comment. I. II. de genio natalium praeside. Viteb. 1782 sq. Chr. Fr. Wechsler: diss. de genio praeside unicuique proprio. Lips. 1752. 4. Schmidt: historia dogmatis de angelis tutelaribus; in Illgens Denkschrift der historisch-theologischen Gesellschaft. (Leipz. 1817.) Nr. 2. In den Pseudepigraphen des A. Test. (Fabr. cod. ps. I. p. 562.) wird ein *ἄγγελος παραιτούμενος τοῦ γένους Ἰσραὴλ καὶ πάντων δικαίων* erwähnt. Vergl. ebendas. p. 657. und p. 592.

*) Nach Hermas (past. III, sim. 8. §. 3.) ist Michael der Schutz-

nung auch in der römischen Kirche erhielt, und auch von vielen reformirten Kirchenlehrern, z. B. J. Voß und Andr. Rivet *), und von einigen Socinianern und Arminianern, namentlich von Grotius (annot. zu Matth. 18, 10.) angenommen worden ist. Luther[436]) und mehrere Theologen seiner Kirche, z. B. Joh. Gerhard, traten dieser Meinung gleichfalls bei.

Zu den Geschäften der Engel rechnete man auch späterhin dieses, daß sie die Gebete und Anliegen der Menschen Gott vortrügen, s. Zach. 1, 12. Tob. 12, 12—15. Apok. 8, 3—5.; ja man glaubte, daß sie wegen der Sünden der Menschen die Fürbitter und Versöhner bei Gott machten[437]). Auch diese Meinung hielt

---

engel der Christen, worüber es in den Recognitionen des Clem. Rom. II. §. 42. heißt: „est unius cuiusque gentis angelus, cui credita est gentis ipsius dispensatio (*οἰκονομία*) a Deo. Deus enim in 72 partes divisit totius terrae rationes eisque principes angelos statuit; uni vero qui in archangelis erat maximus (Michael) sorte data est dispensatio eorum, qui prae caeteris omnibus excelsi Dei cultum atque scientiam receperunt (also früher die Juden, dann die Christen). Origenes macht von der Lehre von den Schutzgeistern eine gemüthliche Anwendung *περὶ εὐχῆς*, §. 31., wenn er bei Genes. 48, 16. Ps. 33, 8. bemerkt: *εἰκός ἐστι πλειόνων συνεληλυθότων γνησίως εἰς δόξαν Χριστοῦ παρεμβαλεῖν τὸν ἑκάστου ἄγγελον κύκλῳ ἑκάστου τῶν φοβουμένων, μετὰ τούτου τοῦ ἀνδρὸς, ὃν φρουρεῖν καὶ οἰκονομεῖν πεπίστευται, ὥστε εἶναι ἐπὶ τῶν ἁγίων συναθροιζομένων διπλῆν ἐκκλησίαν τὴν μὲν ἀνθρώπων, τὴν δὲ ἀγγέλων.*

*) Doch nicht von Calvin, der in s. institut. christ. relig. lib. I. cap. 14. sect. 7. die Frage, ob die En el das Geschäft hätten, Schützgeister Einzelner zu sein, für eine überflüssige erklärt.

436) „Liebes Kind, du hast einen eignen Engel." Opp. Altb. T. VIII. p. 985, und in der Hauspostille zweite Predigt am Michaelistage: „darum ist es gewiß, daß ein kleines Kindlein, sobald es geboren wird, einen eigenen Engel hat." Derselbe zu Genes. 2. §. 19. Eben so Melanthon, Cruziger, s. scripta publ. Acad. Viteb. das Michaelisprogramm im J. 1548.

437) Im Test. Levi Tom. I. p. 547. cod. pseudep. V. T. ed. Fabr. heißt es: *ἄγγελοι τοῦ προσώπου κυρίου, οἱ ἐξιλασκόμενοι πρὸς κύριον ἐπὶ πάσαις ταῖς ἀγνοίαις τῶν δικαίων. Προσφέρουσι δὲ κυρίῳ ὀσμὴν εὐωδίας λογικὴν καὶ ἀναίμακτον προσφοράν.* Deßwegen heißt auch ebendas. S. 657. ein Engel ein Mittler zwischen Gott und Menschen: *ἐγγίζετε τῷ θεῷ καὶ τῷ ἀγγέλῳ τῷ παραιτουμένῳ ὑμᾶς· ὅτι οὗτος ἐστὶ μεσίτης θεοῦ καὶ ἀνθρώπων.* Daß die Engel und Heiligen für die Menschen bit-

die römische Kirche fest, und auch die Reformatoren waren ihr wegen Zach. 1, 12. nicht abgeneigt, s. §. 100.; das N. T. aber weiß von dieser, offenbar blos anthropopathischen Vorstellung, nichts.

§. 103.

γ) Zahl, Klassen und Verehrung der Engel.

Daß der Engel eine gewisse Anzahl sein müsse, erhellt schon daraus, daß von ihnen oft in der Mehrzahl die Rede ist; daß aber ihre Anzahl sehr groß ist, sagt das N. T. ausdrücklich. Jesus spricht Matth. 26, 53. von mehr als 12 Legionen Engel, d. i. einer außerordentlichen Anzahl (s. Mark. 5, 9.), der Verfasser des Briefs an die Hebr. Kap. 12, 22. von vielen Tausenden, und Luk. 2, 13. werden sie wegen ihrer Menge mit einem Heere verglichen (s. auch Dan. 7, 10. Apok. 5, 11.). Weiter findet sich im N. T. keine Angabe ihrer Zahl. — Unterschiede unter den Engeln erkennt das N. T. an. Denn es spricht 1 Theß. 4, 16. von einem *ἀρχαγγέλῳ*, d. h. einem Fürsten, einem Vornehmsten der Engel (vergl. Jud. V. 9.), und es führt zwei Engel unter besondern Namen an, Gabriel Luk. 1, 19. 26., und Michael Jud. V. 9. Ob nun dieses gleich nicht so zu verstehen ist, als ob einige Engel diesen Namen wirklich führten, indem sie nicht nomina personalia, sondern nomina muneris symbolica sind; so zeigen sie doch, daß ein Unterschied unter diesen Wesen statt finde. Besonders aber scheint Paulus mit den Ausdrücken *ἀρχαί*, *ἐξουσίαι*, domini, *δυνάμεις*, potentes, *θρόνοι*, reges, *κυριότητες*, imperatores, gewisse Klassen der Engel zu bezeichnen, obgleich Andere diese Stellen von menschlichen Gewalthabern und Obrigkeiten verstehen wollen. Dieses mag zwar Röm. 8, 38. Eph. 1, 21. Kol. 2, 10. der Fall seyn; aber nicht Eph. 3, 10., wo die *ἀρχαί* und *ἐξουσίαι* ausdrücklich *αἱ ἐν τοῖς ἐπουρανίοις* genannt werden (vergl., was den Inhalt des Satzes betrifft, 1

---

ten, war auch die Meinung der Kirchenväter, z. B. Origen ὁ *περὶ εὐχῆς*, §. 35., der jedoch contra Cels. VIII, 36. von dem Schutzengel eines jeden sagt: *ἀεὶ ἀναφέρει τὰς εὐχὰς αὐτοῦ* (des Frommen) *διὰ τοῦ μόνου ἀρχιερέως* (den Logos) *τῷ Θεῷ τῶν ὅλων*.

Petr. 1, 12.); Kol. 1, 16., wo die göttliche Würde des Sohnes daher bewiesen wird, daß er eher gewesen sei, als selbst das Unsichtbare und die höchsten Geister; und 1 Petr. 3, 22., wo der Ausdruck *πορευθεὶς εἰς οὐρανόν*, so wie das folgende *ἄγγελοι* bei *ἐξουσίαις* und *δυνάμεσι* nicht an irdische Obrigkeiten denken läßt. Vergl. Hebr. 1, 6 ff.

In den jüdischen Schriften vor dem Exil wird weder der Menge noch gewisser Klassen der Engel gedacht. Ob man nämlich unter Cherubim an Engel zu denken habe, ist zweifelhaft; es waren fingirte Gestalten, zusammengesetzt aus Stier, Löwe, Mensch und Adler, die Träger des Thrones Gottes, daher sie auch als Kunstwerk auf der Bundeslade vorgestellt wurden; s. Exod. 25, 17. 18. 1 Kön. 6, 23. 2 Chron. 3, 7. [438]). — Die Seraphim, deren nur in einer poetischen Schilderung des Jesaias Kap 6, 2. 6. gedacht wird, halten einige für ähnliche Thiergestalten, die hauptsächlich Aehnlichkeit hatten mit Schlangen (von שָׂרָף, **cerastes**), andre richtiger für Engel (שְׂרָפִים, **magnates**), die Jehova umgeben. wie der Perserkönig mit Magnaten umringt war. Wenigstens folgte man dieser Vorstellung nach dem Exil, wo man vorzüglich, wie Tob. 12, 15. zeigt, sieben Engel glaubte, welche unmittelbar den Thron Gottes umgäben, zu denen Gabriel, Michael, Uriel, Raphael gehörten, obgleich alle diese Namen nur symbolisch zu sein scheinen. Die spätern Juden schmückten die Engellehre noch viel mehr aus. In dem Testamente der zwölf Patriarchen [439])

---

438) Michaelis hielt sie, nach einer poetischen Fiction, für die Pferde am Donnerwagen Gottes (כְּרוּבִים nach dem Arabisch. **loro alligati sc. ad currum Iehovae**), welcher Meinung Herder widersprach (s. Michaelis: **commentat. de Cherubis equis Hebraeorum tonantibus;** in den **Comment. soc. Gott. T. I** Herder, Geist der hebr. Poesie, 1ster Thl. S. 177 Gabler in Eichhorns Urgeschicht. 2ter Thl. S. 239 f.); doch scheint Genes. 3, 24. die erstere Meinung zu begünstigen. Gesenius nimmt als Grundbedeutung an: **potens, fortis.**

439) **Fabricii cod. pseudep. V. T. I. p. 547.** Es werden die sieben Himmel beschrieben; im zweiten Himmel, wo Wolken, Hagel, Blitz rc. sind, befinden sich die Strafengel; im dritten die *δυνάμεις τῶν παρεμβολῶν*, welche beim Gericht die Teufel bestrafen werden; im vierten sind die *ἅγιοι*; im fünften sind die *ἄγγελοι τοῦ προσώπου κυρίου*, welche die Fürbitter und Versöhner der Menschen machen; im sechsten die Engel, welche den Engeln des Angesichts die Antworten auf ihre Bitten bringen, und im

werden die Klassen der Engel ausführlich bestimmt. Die spätern Rabbiner setzten 10, und der Pseudodionysius 9 Klassen der Engel fest, und bei den Kabbalisten und Gnostikern erhielt die Lehre von den Klassen der Engel eine noch weit subtilere Gestalt [440]).

Daß man die Engel ihrer Natur wegen anbeten (adoratio), oder sie als unsre Fürbitter bei Gott um Hülfe anrufen (invocatio) solle, sagt das N. T. nirgends. Es ist auch 1) nicht nöthig, weil Gott unsre Gedanken kennt, und ohne Fürbitter uns aus Liebe hilft, und 2) es ist überhaupt nach dem N. T. nicht erweislich, daß die Engel einen besondern Einfluß auf unsre Schicksale haben, oder unsre Gebete zu Gott bringen. Vielmehr verwirft Paulus Koloss. 2, 18. die Verehrung der Engel [441]), und auch der Verf. der Apokalypse K 19, 10. 22,

---

siebenten die θρόνοι und ἐξουσίαι, welche Gott ohne Aufhören in Hymnen preisen. Nach den constitut. apostol. lib. VII, c. 35. umgeben Gottes Thron στρατὸς ἀγγέλων φλεγόμενος — καὶ σεραφὶμ ἅγια, ἅμα τοῖς χερουβὶμ, καὶ τὰ ἕτερα τῶν ταγμάτων πλήθη, ἄγγελοι, ἀρχάγγελοι, θρόνοι, κυριότητες, ἀρχαὶ, ἐξουσίαι, δυνάμεις.

440) Die Meinungen der Rabbinen s. in Eisenmengers entdecktem Judenthume, 2ter Thl. S. 370—407. In der Benennung der Klassen bleiben sich die Rabbinen nicht gleich; andre Namen führt Eisenmenger S. 374., andre aber Buddeus in s. inst. dogm. p. 404. aus Moses Maimonides an. — Die Sibyllinischen Orakel, lib. II. p. 273. nennen als die Engel Gottes, die Alles wissen, was die Menschen gethan haben, Michael, Uriel, Saniel, Azael. Die Schrift des Dionysius Areopagita, die den Titel führt hierarchia coelestis, theilt die Engel in drei Hierarchien, und jede Hierarchie in drei Klassen, nämlich: 1) θρόνοι, χερουβὶμ, σεραφίμ; 2) ἐξουσίαι, κυριότητες, δυνάμεις; 3) ἄγγελοι, ἀρχάγγελοι, ἀρχαί. Viele Kirchenväter nahmen seine Vorstellungen an. — Was die Kabbalisten betrifft, s. besonders eine Abhandl.: Ueber die Personification der Eigenschaften Gottes unter den spätern Juden; in Eichhorns Biblioth. der bibl. Liter. 3ter Bd. S. 191 ff. Besonders war es die Stelle Jes. 11, 1. 2., nach welcher die Juden bald 4, bald 5, bald 7 Geister, die vor Gott sind, zählten.

441) Denn θρησκεία τῶν ἀγγέλων kann hier nicht so viel sein, als θρησκεία ἀγγελική: 1) weil θρησκεία nie von Religiosität, als innerer Gesinnung, sondern nur von äußerlichen Religionshandlungen gesagt wird, und 2) weil die Worte ἃ μὴ ἑώρακεν auf die Engel hinweisen. Die ταπεινοφροσύνη besteht darin, daß solche Menschen Gott für zu erhaben und sich für zu gering halten, um sich selbst an ihn mit ihrem Gebet zu wenden. Ob Paulus hierbei an Gnostiker oder Essener gedacht hat, ist ungewiß;

9. fand nöthig zu erinnern, daß die *προςκύνησις* den Engeln nicht gebühre. Aus dieser Stelle, und aus Irenaeus, adv. haer. I, 23. erhellt, daß man schon frühzeitig anfing, die Engel zu verehren, daß aber auch frühzeitig dieser Verehrung widersprochen wurde; wie dieses auch späterhin mehrere Kirchenväter thaten*). Man meinte zwar, das Concilium zu Laodicäa (Jahr 363) habe im 35sten Kanon die Verehrung der Engel verboten; es ist aber dort nur von der Verehrung böser Engel oder der Dämonen die Rede, oder doch wenigstens von der besondern Art der Engelverehrung, wie sie bei einigen gnostischen Secten statt fand**). Auch fand die Verehrung der

---

denn die Juden betrachteten die Engel als Fürbitter bei Gott (so auch Philo), und da war der Schritt zu ihrer Anrufung leicht gethan.

*) Z. B. Origenes cont. Cels. V, 4., der, nachdem er gesagt hat, daß die Engel die Gebete der Frommen zu Gott bringen, hinzusetzt: *ἀλλ' οὐχ ὥςτε προςτάσσεσθαι ἡμῖν τοὺς διακονοῦντας καὶ φέροντας ἡμῖν τὰ τοῦ θεοῦ σέβειν καὶ προςκυνεῖν ἀντὶ τοῦ θεοῦ. Πᾶσαν γὰρ δέησιν, καὶ προςευχὴν, καὶ ἔντευξιν, καὶ εὐχαριστίαν ἀναπεμπτέον τῷ ἐπὶ πᾶσι θεῷ διὰ τοῦ ἐπὶ πάντων ἀγγέλων ἀρχιερέως, ἐμψύχου λόγου καὶ θεοῦ.* §. 5. *ἀγγέλους γὰρ καλέσαι μὴ ἀναλαβόντες τὴν ὑπὲρ ἀνθρώπους περὶ αὐτῶν ἐπιστήμην, οὐκ εὔλογον.* Lactantius, div. inst. II. cap. 17.: „Deus neque nomine, cum solus sit, eget; neque angeli, cum sint immortales, dici se deos aut patiuntur aut volunt: quorum unum solumque officium est servire nutibus Dei, nec omnino quidquam nisi iussu facere, — — nec est in angelis quidquam nisi parendi necessitas. Itaque nullum sibi honorem tribui volunt, quorum omnis honor in Deo est." — Epiphanius (haeret. 79. no. 5. etc.) widerspricht der Anbetung der Engel, weil sie einer solchen Ehrenbezeugung nicht fähig seien. Eben so Chrysostomus (homil. I. de precat.) und Theodoret (graec. att. curat. disp. III.) und Augustin findet es (de vera relig. §. 10.) ungehörig, daß man den Engeln Tempel erbaue, weil die Engel selbst eine solche Verehrung mißbilligten. Schon Constantin der Große (Sozom. hist. eccles. II, 3.) hatte dem Erzengel Michael eine Kirche gewidmet.

**) S. Mansi coll. Concil. Vol. II. p. 568. Es heißt im 35sten Kanon: *οὐ δεῖ χριστιανοὺς ἐγκαταλείπειν τὴν ἐκκλησίαν τοῦ θεοῦ* (also von dem, was in der katholischen Kirche geschah, ist gar nicht die Rede) *καὶ ἀπιέναι, καὶ ἀγγέλους ὀνομάζειν, καὶ συνάξεις ποιεῖν ἅπερ ἀπηγόρευται. Εἴ τις οὖν εὑρεθῇ ταύτῃ κεκρυμμένῃ εἰδωλολατρείᾳ σχολάζων, ἔστω ἀνάθεμα, ὅτι ἐγκατέλιπε τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν καὶ εἰδωλολατρείᾳ προςῆλθεν.* Schon aus den Worten selbst ergiebt sich, daß von den Gebeten der katholischen Christen zu den Engeln nicht die Rede sein kann,

Engel zugleich mit der der Heiligen allmälig immer mehr Eingang, bis endlich das 2te Concil. zu Nicäa im J. 787 ihnen zwar nicht λατρείαν, aber doch nach einem willkürlichen und dem Volke unverständlichen Unterschiede, τιμητικὴν προςκύνησιν oder δουλείαν zuschrieb, wobei es auch in der griechischen und römischen Kirche geblieben ist. (S. Concil. Trid. sess. 25.). Die Erfahrung aber hat gelehrt, daß alle Schuldistinctionen nicht bewirken können, daß nicht das Volk die Verehrung der Engel zu einer Art von Abgötterei mache.

§. 104.

Verhältniß dieser Lehre zur Vernunft.

Der Glaube an Mittelgeister zwischen Gott und Menschen (genii, δαίμονες, δαιμόνια) war nicht nur den Juden, sondern allen Völkern des Alterthums eigen; besonders den Persern, welche nach Zoroasters Lehrbegriff eine Menge unsterbliche Naturen des Lichtreichs (unter den Namen Izeds, d. i. supplicaturi, intercessuri), und unter ihnen namentlich sieben Amschaspands oder Fürsten des Lichts glaubten[442]). Wenn sich auch die spätern Juden von dem Einfluß der Zoroastrischen Gei-

---

und eben dieses zeigt der Zusammenhang. Denn Kanon 31. wird verboten, keinen Ketzer zu heirathen, Kan. 32. ihre εὐλογίας (Grüße, Segenswünsche) nicht anzunehmen, Kan. 34. ihre Märtyrer nicht zu verehren, Kan. 36. keine Zauberei zu treiben, Kan. 37. keine Feste mit den Ketzern zu feiern, und ihre Festgeschenke nicht anzunehmen. Das ἀγγέλους ὀνομάζειν bezieht sich also entweder auf Zauberei, oder auf dämonische Ceremonien.

442) S. Kleukers Zendavesta. Vergl. Stäudlins Dogmat. S. 285 f. — Eine Hauptschrift über die ganze Engellehre ist Iac. Ode: tract. de angelis. Trai. 1739. 8. Ueber die Geschichte s. I. F. Cotta: diss. I. II. historiam succinctam dogmatis de angelis exhibentes. Tub. 1765. 4. Keil: comment. de doctoribus vet. eccl. culpa etc. Comm. III—VII. (Lips. 1796—98.). Zur Kritik dieses Dogma's ist zu vergleichen: Kritik über die Lehre von den Engeln; Abhandl. in Henke's Magaz. 3ter Bd. 8te Abh. — Desgl. im 6ten Bd. 1stes St. Horstig Beurtheil. des Dogma von den Engeln; in Henke's neuem Magaz. 1ster Bd. 3tes St. — Desgl. Frenzels Abhandl. in Augusti's theol. Monatschr. Jahrg. 1802. Ueber die Engelerscheinungen in der Apostelgeschichte; in Eichhorns Bibl. 3ter Bd. 3tes St. Stahl: über die Erscheinungen Jehova's und seiner Engel; ebendas. 7ter Bd. S. 156 ff.

sterlehre nicht frei erhielten; so ist doch die Lehre des N. T. von den Engeln offenbar aus dem A. T. genommen, wiewohl die Juden später auch Manches aus der Chaldäischen Engellehre hinzugethan haben, was jedoch bei ihnen auch nicht allgemeinen Beifall fand[443]).

Was die Vernunft betrifft, so muß sie den Gedanken, daß es höhere vernünftige Wesen als die Menschen giebt, als einen wenigstens moralisch gewissen ansehen, daher sich auch die Vorstellung davon, als eine der Vernunft, sobald sie die Idee der Vollkommenheit auszubilden anfängt, ganz natürliche und unvermeidliche, eben so weit verbreitet findet, als der Glaube an Gott. Für ihr Dasein[444]) spricht 1) die Analogie der sichtbaren Dinge. Da nämlich diese aus unendlich mannigfaltigen Geschlechtern bestehen; so läßt es sich vermuthen, daß auch das Reich vernünftiger Wesen mehr als ein Geschlecht, das menschliche, haben werde, besonders da die geistigen Wesen die edelsten der Schöpfung sind. So groß also die Mannigfaltigkeit der sichtbaren Geschöpfe ist, so groß wird auch die Mannigfaltigkeit der übersinnlichen sein. 2) Macht es die Vollkommenheit Gottes wahrscheinlich, daß es, außer der Seele des Menschen, noch viele Arten vernünftiger Wesen giebt. Denn die vollkommne Güte Gottes wird allen möglichen Arten von Geistern das Leben gegönnt, und die Heiligkeit Gottes wird das, was den höchsten Werth hat, Vernunft und Tugend, auf jede mögliche Weise in moralischen Individuen zum Dasein gebracht haben. 3) Die in der sichtbaren Natur unverkennbare Stufenreihe von Wesen, welche sich mit dem Menschen an die übersinnliche Welt anschließt, läßt erwarten, daß auch die unermeßliche Lücke zwischen uns und Gott ausgefüllt sein müsse. 4) Dieses wird um so

---

443) Nach Apost. 23, 8. glaubten die Sadducäer, und nach Leontius (s. Stäudlin, Beiträge zur Philos. und Gesch. der Relig. 1ster Thl. S. 92.) auch die Samaritaner keine Engel. Auch in neuern Zeiten haben Hobbes, Edelmann und Andere das Dasein solcher Geister geläugnet, und mehrere wenigstens die biblische Engellehre zur Mythologie gerechnet. S. die Not. 442. angef. Abhandl. in Henke's Magaz. und: Paläphatus der jüngere, oder von unglaublichen Dingen ꝛc. Leipz. 1799. 8.

444) Ueber die Argumente s. Reinbecks Betracht. über die Augsb. Confess. 1ster Thl. S. 298 f. Döderleins christl. Religionsunterr. 7ter Thl. S. 104 ff.

wahrscheinlicher, da die unzählbare Menge Welten nicht leer stehen können, sondern auch mit vernünftigen Wesen angefüllt sein werden. Es ist aber kein Grund vorhanden zu glauben, daß unsre Erde, einer der unbedeutendsten himmlischen Körper, die vollkommenste Gattung vernünftiger Wesen besitze. 5) Führt die Lehre von der Unsterblichkeit unvermeidlich zu dem Gedanken, daß die Menschen, welche vor Jahrtausenden gelebt haben, jetzt eine weit erhabnere Klasse vernünftiger Wesen bilden müssen, als wir jetzt sind. Und 6) wie endlich unsre Erde mit den übrigen Planeten und der Sonne, so wie unser Sonnensystem mit dem ganzen Weltall in der innigsten physischen Verbindung stehet; so läßt es sich erwarten, daß auch das unsichtbare Reich der Vernunft durch das ganze Weltall in einer moralischen Verbindung stehe, von welcher wir nach dem Tode eine vollkommenere Vorstellung erhalten werden. — Daß diese Gründe nicht strenge Beweise sind, ist zwar nicht zu läugnen; aber sie geben doch moralische Wahrscheinlichkeit, welche der Gewißheit gleich zu setzen ist. Auch kann es die Vernunft nicht unwahrscheinlich finden, daß sich Gott ihrer als Mittelspersonen für gewisse Wirkungen bedient, um ihre Kräfte zu üben und sie zu vervollkommnen, da wir sehen, daß er auch in der physischen Welt durch Vermittelung, und in der Menschenwelt durch Menschen, als Werkzeuge seines Willens, wirkt.

Es ist jedoch nicht zu läugnen, daß damit noch nicht die besondre Form, welche das Dogma in der heil. Schrift hat, gerechtfertiget ist, und noch weniger, daß die Einwendungen widerlegt sind, welche man gegen die biblische Vorstellung von dem Wohnsitze, den Erscheinungen und besonders den Geschäften der Engel und ihrem Einflusse auf uns, erhoben hat[445]).

---

445) Diese Einwendungen suchten Morus, comment. in ep. I. p. 364.; Storr, Dogm. S. 392 ff. und Döderlein, christl. Religionsunterr. 7ter Thl. S. 123 ff. zu widerlegen. Morus erinnert, es sei der Engel nicht unwürdig, den Menschen zu dienen; denn sie seien in solchem Geschäft nicht der Menschen, sondern Gottes Diener. Storr meint, wir könnten die Wohlthaten, welche uns durch Engel erwiesen würden, von andern nicht unterscheiden: für uns sei genug, zu wissen, daß Gott nicht allein an den natürlichen Lauf der Dinge gebunden sei, um uns zu helfen, sondern auch andre uns unbekannte Mittel in Bereitschaft habe. Döderlein zeigt, daß es der Weisheit und Güte Gottes nicht unanständig sei,

Denn die vorhin angeführten Gründe begründen nur den Glauben an die allgemeine Existenz höherer vernünftiger Wesen als wir sind, Bewohner vollkommnerer Welten, mit denen wir nach dem Tode in nähere Verbindung zu treten hoffen dürfen. Dieses ist nun aber auch die Idee, welche der biblischen Engellehre zu Grunde liegt, und die wir als das Wesentliche festzuhalten haben. Es tritt nämlich hier ganz das ein, was §. 42. über die zeitliche, aus der jedesmaligen Weltanschauung hervorgehende Form der religiösen Ideen gesagt worden ist. Während wir bei ganz veränderten Vorstellungen vom Himmel und den Gestirnen und ihrer Verbindung die Form der Engellehre, wie sie vor 2000 Jahren war, nicht in unser Weltbewußtsein aufnehmen können, so konnte dagegen die alte Welt bei ihrer Vorstellung von Himmel und Erde wieder der Idee des Geisterreichs kaum eine andre Form geben, als sie oben in der biblischen Vorstellung von den Engeln hat. Da man nur zwei Wohnplätze kannte, den Himmel und die Erde, so konnte man das vollkommnere Geisterreich nirgends anders sich denken als im Himmel, dem Wohnsitz Gottes, des Lichts, der Seligkeit und der Macht. So lag es denn ganz nahe, alle außerordentliche Lichterscheinungen, besonders am Himmel oder in der Atmosphäre, als Engelserscheinungen anzusehen, und die Oberherrschaft, welche der Himmel über die Erde ausübte, auch auf die himmlischen Geister überzutragen und in Naturerscheinungen ihr Wirken zu erblicken. Je mehr nun nach der israelitischen Theokratie Gott als himmlischer König gedacht wurde, desto natürlicher war es, ihm bei seinem Regiment über die Erde die himmlischen Geister als Gehülfen und Boten beizugeben. Der fromme Sinn schmückte diese Vorstellung aus, und trug die Pracht und Hofhaltung des irdischen Königs, des Statthalters des himmlischen Königs, auch auf den letztern über. In den theokratischen Ueberzeugungen des israelitischen und später des jüdischen Volks lag es noch besonders, die Engel nun eben bei Beschlüssen oder Veränderungen des theokratischen Reichs

---

sich der Engel als Mittelspersonen zu bedienen; daß er vielleicht gewisse Wirkungen auf keine andre Art so vollkommen, als durch die Engel, habe zu Stande bringen können, und daß er von Ewigkeit vorhergesehen und vorherbestimmt habe, wann diese Thätigkeit der Engel eintreten solle.

sich wirksam zu denken. — So erklärt sich denn die ganze Form, welche die Idee der Geisterwelt nach der Weltanschauung der alten Zeit bekam, von selbst. So wie wir aber die Form der Gottesidee, als des im Himmel thronenden Beherrschers, als Form betrachten, und sie von der religiösen Idee Gottes in unserm Bewußtsein ablösen, eben so haben wir hier die zeitliche Form der Idee, als einer mangelhaften Weltanschauung angehörig, von der Idee des Geisterreichs selbst zu trennen.

Und dieß um so mehr, da es gegründet ist, was Schleiermacher (christl. Glaube. 1ster Bd. S. 224.) bemerkt, daß die Engel in der Schrift mehr vorausgesetzt werden, als daß etwas in Beziehung auf sie gelehrt wird; da es ferner nicht verkannt werden kann, daß die Angelophanien im N. T. der evangelischen Ueberlieferung angehören, und daher ganz ungeeignet sind, einem Dogma zu Grunde gelegt zu werden; da ferner das vielfach Bildliche, und zum Theil Poetische in den Aeußerungen über die Engel nicht verkannnt werden kann; da die ganze Lehre von den Engeln in keinem wesentlichen Zusammenhange mit der übrigen Glaubens- und Sittenlehre steht, und es endlich unverkennbar ist, daß in dem N. T. über die Engel nach der volksthümlichen Vorstellung gesprochen wird, so wie sich jeder eine gemüthliche volksthümliche Vorstellung gesprächsweise aneignet. Rechnen wir diese ab bei dem, was Jesus von den Geschäften der Engel am Gericht sagt (wo ja wohl ohnehin niemand die Posaune eigentlich nehmen und das Bildliche in der Ausmalung der Scene verkennen wird), und was er Matth. 26, 53. von den 12 Legionen Engeln zur Beruhigung des Petrus spricht (wo das ἢ δοκεῖς ohnehin darauf hinweiset, daß Jesus aus der Vorstellung des Jüngers heraus, und die 12 Legionen darauf hindeuten, daß er bildlich spricht): so geht Alles, was Jesus sonst über die Engel sagt, in der Idee, welche dieser Vorstellung zu Grunde liegt, auf. Denn ihre Anwesenheit und Thätigkeit beim Gericht stellt den sehr wahren Gedanken dar, daß die künftige Vergeltung nach dem Tode inmitten der Gemeinschaft höherer Vernunftwesen und durch dieselbe an uns vollzogen werden wird. Damit stimmt aber eben so überein, daß wir nach Matth. 22, 30. Luk. 20, 36. im künftigen Leben den höhern Wesen, in deren Gemeinschaft wir kommen, auch wesentlich ähnlich sein werden, und daß nach Matth. 18, 10.

13, 2. Luk. 15, 20. eben diese Wesen über den Zuwachs, den das Reich Gottes, dem sie angehören, durch uns, die Bewohner der Erde, erhält und erhalten soll, freudigen Antheil nehmen, dessen Zukunft aber auch ihnen (Mark. 13, 32.) als eingeschränkten Wesen verborgen ist.

Man wird daher nicht nur überhaupt das Dogma von den Engeln seiner Form nach der theologischen Beurtheilung anheimzustellen, sondern namentlich jedem zu überlassen haben, wie viel er sich, nach seinem subjectiven Standpunkte, von der Form, in welcher die Idee der Engel in der Schrift erscheint, aneignen will und kann.

Daß nicht die ganze biblische Form der Engellehre als wesentlich in das religiöse Bewußtsein der Christen jetziger Zeit aufgenommen werden könne, dieß fühlten auch die Theologen, welche die Inspiration der Bibel festhielten, indem sie insgesammt bald mehr, bald weniger den Lehrbegriff darüber vereinfachten. So ließen Reinhard und Döderlein die Lehre von den Schutzengeln fallen; andere erkannten, daß bei manchen Angelophanien nur an Naturerscheinungen zu denken sei. Knapp erkannte an, daß Gott sich in der Form der Engellehre nach den sinnlichen Vorstellungen der alten Welt accommodirt habe, daß es Gewohnheit der alten Welt gewesen sei, Naturerscheinungen auf Engel zurückzuführen, daß man die Bilder einer irdischen königlichen Hofhaltung auf Gott übergetragen und daß das babylonische Exil auf die weitere Ausbildung der Engellehre Einfluß gehabt habe. (Vorles. über die Dogmat. 1ster Bd. S. 344 ff). Steudel (Glaubenslehre S. 167.) will die Legionen Engel, und daß sie das Angesicht Gottes schauen, uneigentlich genommen wissen, und bemerkt, daß für uns, „die nun so weit Herangezogenen," das Bedürfniß eines sinnlichen Verkehrs mit den Engeln wegfalle. — Augusti (System der chr. Dogm. S. 163.) sagt, die Aeußerungen der Schrift über Schöpfung, Unkörperlichkeit, Aufenthalt, Macht und Geschichte der Engel hätten mehr ein historisches als dogmatisches Interesse, und (S. 166.) die Eintheilung und Rangordnung der Engel sei von menschlichen Verhältnissen eines organisirten Reichs hergenommen. — Schott (epitome §. 71 ff.) erkannte den Einfluß der Zoroastrischen Vorstellungen auf die Ausbildung der Engellehre, auf welchen früher schon Herder

nachdrücklich hingewiesen hatte, an, und bemerkt, daß man dabei poetische Ausschmückungen und volksthümliche Redensarten nicht verkennen könne. — V. Ammon giebt (summa §. 91.) als die Summe der Engellehre an: providentiae divinae auxilia hac doctrina quasi oculis subiici mortalibus; verum autem cum angelis, qui regionum coelestium limitibus detinentur, commercium post fata demum a nobis sperandum esse," worin auch Wegscheider (instit. p. 372.) beistimmt. — Baumgarten-Crusius (Grundriß S. 35 ff.) spricht aus, daß in der Schrift die Engel nur als Volksbilder erscheinen, und daß daraus keine Glaubenslehre abzuleiten sei. — Schleiermacher (christl. Glaub. 1ster Bd. S. 225.) fällt das Urtheil: „das Einzige, was als Lehre über die Engel aufgestellt werden kann, ist dieses, daß ob Engel sind, auf unsre Handlungsweise keinen Einfluß haben darf, und daß Offenbarungen ihres Daseins jetzt nicht mehr zu erwarten sind," worin ihm auch Hase (Dogm. 317.) beistimmt [446]. — Allerdings muß die Gewißheit, daß wir seit der apostolischen Zeit eine Einwirkung der Engel glaubhaft nicht nachweisen können, auch sonst keine beglaubte Erfahrung ihres Einflusses auf unsre Erde und die Menschen vorhanden ist, das Urtheil befestigen, daß die biblischen Vorstellungen davon dem subjectiven Glauben eines jeden überlassen bleiben müssen.

§. 105.

2) Von den Dämonen, oder bösen Geistern.

a) Lehre der symbolischen Bücher.

Ueber den Teufel und die bösen Geister findet sich in den symb. Büchern kein besondres Bekenntniß, aber die Artikel von der Erbsünde, Erlösung, Gnadenwahl u. a. enthalten Sätze, in denen die Kirche zugleich ihre Meinung über den Satan ausgesprochen hat Da diese Theile der kirchlichen Theorie mit der Lehre vom Satan, als Urheber der Sünde, des Todes und der Verdammniß, in genauer Verbindung stehen; so muß das,

---

446) In Hegels System scheint die Engellehre nicht zu passen, wenigstens findet sich in Marheinecke's Lehrbuch d. Dogm. kein Artikel de angelis.

was hierbei von dem Satan gesagt wird, auch mit zum Glaubensbekenntnisse gerechnet werden. Dagegen ist man nicht berechtigt, das als kirchliches Bekenntniß anzusehen, was Luther in den Katechismen gelegentlich nach dem Volksglauben seiner Zeit eingeflochten hat: weil es dort auf keine Weise mit dem Bekenntnisse zusammenhängt, sondern zu der Anweisung gehört, wie die Lehrer des Volks den Katechismus nach den Begriffen damaliger Zeit auslegen sollten.

Das Confiteor der symbolischen Bücher kommt aber auf Folgendes zurück. Der Teufel, oder Satan, ist ein Geist, ursprünglich gut von Gott erschaffen, aber nebst andern Geistern (Teufeln) in Sünden verfallen, also ein unkörperliches Wesen, listiger und mächtiger als die Menschen[447]). Sein Wille ist auf das sittlich Böse gerichtet, und er ist die mitwirkende Ursache der Sünde, welche auch durch seine Verführung der ersten Menschen in die Welt gekommen ist[448]). Dadurch ist der

447) Apol. 1. S. 95. der Weißischen Ausg.: „wie es aber nicht möglich ist, den listigen und gewaltigen Geist, Satan, zu überwinden, ohne die Hülfe Christi 2c." Im Lateinischen heißt es blos: Sicut autem diabolus vinci non potest. Form. Conc. sol. decl. II. p. 662.: „et cum Deus lapsos malos spiritus prorsus in aeternum abiecerit" etc.

448) Aug. Conf. 19.: „de causa peccati docent, quod, tametsi Deus creat et conservat naturam, tamen causa peccati est voluntas malorum, videlicet diaboli et impiorum." Dasselbe sagt die Apolog. art. 19. p. 220. Form. Conc. epit. II. p. 617.: „peccatum ex diabolo et ex hominis prava et mala voluntate oritur." Solid. decl. II. p. 799.: „ea, quae perversa diaboli et hominum voluntas molitur et efficere conatur, atque etiam effectura est, haec Deus omnia praevidet. — Deus non creat, procurat, efficit aut operatur malum, sed neque illud iuvat aut promovet; at diaboli et hominum prava et perversa voluntas causa est mali." — Daß unter malum hier die Erbsünde mit ihren Folgen (der wirklichen Sünde) verstanden werde, und die Urheberschaft der Sünde dem Teufel wegen des Sündenfalls zugeschrieben werde, zeigen die Stellen: Form. Conc. sol. decl. I. p. 639.: „Deus non est causa, creator vel auctor peccati, sed instinctu, opera et machinationibus Satanae per unum hominem (quod est diaboli opus) in mundum intravit." — Daselbst p. 648. Catech. mai. pt. 2. art. 2. p. 494.: „iam enim a Deo creati, cum omnis generis bona a Patre accepissemus, venit diabolus, nostrae felicitati invidens, et nos suis technis in apertam Dei

Mensch zur Strafe in des Teufels Gewalt dahingegeben, der die Menschen in Irrthum, Ketzerei und zu allen Sünden und Lastern verführt, dessen Gewalt aber Jesus zerstört und seine Macht über uns gebrochen hat[449]); wie er ihn denn auch am jüngsten Tage mit den Gottlosen zu ewigen Strafen in der Hölle verdammen wird (s. im 2ten Thl. §. 162. am Schlusse).

Nach Luthers gelegentlichen Aeußerungen, die jedoch zur Confession nicht gehören, wird der Teufel ferner beschrieben als der beständige Feind und Versucher der Christen, auch der weisesten und besten [450]); der Adam und Eva in der Gestalt der

---

rebellemque inobedientiam, mortem, et omnia pericula pertractos iniecit"

449) Apol. 1. p. 58 sq.: „Est enim natura humana in servitutem tradita et captiva tenetur a diabolo, qui eam impiis opinionibus et erroribus dementat, et impellit ad omnis generis peccata. — Cum autem datus sit nobis Christus, qui et haec peccata et has poenas auferat, et regnum diaboli, peccatum et mortem destruat" etc. Form. Conc. sol. decl. 1. p. 641.: „Poenae peccati originalis sunt — — tyrannis et dominium Satanae, quod videlicet humana natura regno diaboli subiecta est, cui in miserrimam servitutem tradita, captiva ab eo tenetur. Is certe multos magnos et sapientes homines in mundo horribilibus erroribus ac haeresibus et coecitate multiplici fascinat et seducit, ac miseros mortales saepe in varia et atrocia scelera praecipitat." — Aug. Conf. 20.: „Humanae vires, sine spiritu sancto, — sunt in potestate diaboli, qui impellit homines ad varia peccata, ad impias opiniones, ad manifesta scelera." Form. C. sol. decl. 2. p. 667.: „extra Christum mors et peccatum nobis dominantur, et diabolus est Deus et princeps noster." — Cat. mai. art. 2. p. 493.: „Credo, quod Christus me liberarit sanguine suo a peccatis, diabolo, morte. Ante enim neque regem habebam neque dominum, sed sub diaboli potestate atque imperio captivus tenebar, ad mortem condemnatus, inque peccatis ac coecitate irretitus." Cat. min. art. 2: „Jesus Christus, — der mich verlornen und verdammten Menschen erlöset hat — von allen Sünden, vom Tode und der Gewalt des Teufels ꝛc."

450) Cat. mai. vom Abendmahle p. 567., S. 593. der Weiß'schen Ausgabe: „der Teufel ist ein Lügner und Mörder; ein Lügner, das Herz zu verführen von Gottes Wort, und verblenden, daß du deine Noth nicht fühlest, noch zu Christo kommen könntest. Ein Mörder, der dir keine Stunde das Leben gönnet. Wenn du sehen solltest, wie viel Messer, Spieß und Pfeile alle Augenblick auf dich gezielet werden ꝛc." S. 594.: „Weil

Schlange (Schmalk. Art. 3. Th. von der Beichte, p. 332.) verführt habe, noch stets, sammt allen seinen Engeln, ein beständiger Feind Christi und frommer Christen (Cat. mai. 3te Bitte) sei, und uns an Leib und Leben zu schaden (Cat. mai. 7te Bitte) suche. Auch hat Luther an mehr als einem Orte Vorstellungen, welche man nicht umhin kann für abergläubig und mit der Lehre des Christenthums ganz unverträglich zu halten [451]). Viel einfacher sind darüber die reformirten Symbole. Der bösen Geister gedenken ausdrücklich bei der Lehre von der Schöpfung nur die conf. Helv. art. 7. die conf. Gallicana, art. 7. und die conf. Belgica, art. 11.*). Die andern

---

dir der Teufel so zusetzet, und ohn Unterlaß auf dich hält, wo er dich erhasche, und bringe um Seel und Leib, daß du keine Stunde für ihm sicher kannst sein." Cat. mai. Vorr. S. 465. Rechenb. p. 395.: „Dazu der Teufel stetiges und wütiges Stürmen und Anfechtung — — und ihre giftige böse Geschmeiß und Eingeben." Cat. mai. praec. 3.: „ob du es (das Wort Gottes) gleich aufs Beste könntest und aller Dinge Meister wärest, so bist du doch täglich unter des Teufels Reich, der weder Tag noch Nacht ruhet, dich zu beschleichen, daß er in deinem Herzen Unglauben und böse Gedanken anzünde." Man sehe auch die merkwürdigen Aeußerungen über Teufelsversuchungen in der Erklärung der 6ten Bitte, Cat. mai.

451) So sagt er Cat. mai. 4te Bitte, der Teufel hindre das weltliche Regiment, stifte Hader, Mord, Aufruhr, Krieg, verursache Ungewitter und Hagel, verderbe Getraide und Vieh, vergifte die Luft, und gönne uns weder einen Bissen Brod, noch das Leben. Ferner Art. Smalc. P. II. Art. 4., der Teufel sei die Ursache der Mißbräuche in der christlichen Kirche, und die bösen Geister seien als Menschenseelen erschienen, und hätten Messen, Vigilien und andre Almosen geheischt. Ebendas. P. II. Art. 2. p. 308 sq. — Auch erwähnt Luther Cat. mai. 1stes Geb., daß manche Menschen mit dem Teufel einen Bund machen, daß er ihnen Geld gebe, zur Buhlschaft verhelfe u. s. w., so wie er versichert, daß Gottes Wort und das Gebet den Teufel vertreibe (Cat. mai. Vorr. p. 393. und im 3ten Geb. und der 6ten Bitte), besonders aber das Anrufen des Namens Gottes, wo der Teufel nicht lange bleiben könne, wie er (Luther) selbst erfahren habe. Cat. mai. 2tes Geb. p. 421.

*) Ueber die conf. Helv. s. §. 100. — Conf. Gall. art. 7.: „Credimus, Deum condidisse — invisibiles spiritus, quorum alii in exitium praecipites ceciderunt, alii in obedientia perstiterunt. Itaque illos quidem dicimus, ut suapte malitia depravati, esse omnis boni, ac proinde totius ecclesiae perpetuos hostes" etc. Im 8ten Artik. wird erwähnt, daß aber Satan Gottes Gewalt gänzlich unterworfen sei. Conf. Belg. art. 12. ist unter allen am ausführlichsten: „Creavit (Deus) Angelos, eosque bonos, ut nuntii eius essent,

erwähnen des Teufels nur gelegentlich und im Vorbeigehen, wie die conf. Angl. art. 17., die conf. Scot. art. 3. und der Heidelb. Katechismus in der 32sten, 34sten, 123sten und 127sten Frage. —

§. 106.

b) Lehre des neuen Testaments.

α) Namen und Wesen der Dämonen.

Der gewöhnliche Name, mit dem im N. T. die bösen Geister bezeichnet werden, ist *δαιμόνια*, *δαίμονες*, ein Wort, mit welchem die Profanscribenten einen andern Sinn, als das N. T., zu verbinden pflegen[452]). Andere Namen im N. T. beziehen sich bald auf die innere Beschaffenheit, bald auf den Zustand, bald auf die Absichten, bald auf die Handlungen, welche man ihnen beilegt[453]). Ihr Oberhaupt und Anführer führt gewöhnlich den

---

electis eius ministrarent; quorum alii ab excellentia, in qua eos Deus creaverat, in perditionem aeternam prolapsi sunt, alii divina gratia in primo illo statu perstiterunt atque permanserunt. Diaboli autem et Cacodaemones ita corrupti sunt, ut Dei omnisque boni sint hostes, qui omnibus viribus ecclesiae ac singulis eius membris, veluti praedones, insidiantur, ut imposturis suis omnia destruant perdantque. Ideo propria sua malitia aeternae condamnationi adiudicati, horrenda tormenta indies expectant. At proinde detestamur — Manichaeorum errorem, qui asserunt, diabolos ex se ipsis originem suam ducere, et ex propria sua natura absque sui corruptione malos esse."

452) Bei den Griechen bezeichnet *δαίμων* bald die Götter, bald die Untergötter und die vergötterten Menschen, bald die Genien, und es hat an sich nicht den Nebenbegriff eines bösen Geistes. Sie unterscheiden daher *ἀγαθοδαίμονες* und *κακοδαίμονες*. Im griechischen Sinne steht es nur in einer Stelle des N. Test., Apost. 17, 18.; denn 1 Kor. 10, 20. 21. ist zweifelhaft.

453) Sie heißen 1) *πνεύματα ἀκάθαρτα* Matth. 10, 1. 12, 43. Luk. 11, 24., nach dem Vorgange der Juden, welche die Dämonen mit diesem Namen belegten, entweder weil sie glaubten, die Dämonen hielten sich in den Gräbern auf, oder wegen ihrer moralischen Verdorbenheit. Vergl. Matth. 12, 43. 45. Apok. 16, 13.; 2) *πνεύμ. πονηρά* Matth. 12, 45. Luk. 7, 21. Eph. 6, 12.; 3) *κοσμοκράτορες τοῦ σκότους* Eph. 6, 12., die Herren der unerleuchteten Heiden. — Ueber alle diese Namen s. das erste Stück der klassischen Abhandl. von Iul. Frid. Winzer, de daemonologia in sacris N. T. libris proposita. Comm. I. II. Viteb. 1812 sq. comm. III—V. Lips. 1821 sq.

Namen ὁ σατανᾶς, ὁ διάβολος[454]), wird aber auch in einigen Stellen, Matth. 12, 24. 10, 25. 27., von den Juden Βεελζεβούλ, und 2 Kor. 6, 15. Βελίαρ genannt[455]), und führt noch andre Namen, die von den Vorstellungen entlehnt sind, welche man sich von ihm machte[456]). — Die übrigen bösen Geister sind dem Satan, als ihrem Haupte, unterworfen (Matth. 9, 34.), und heißen daher οἱ ἄγγελοι αὐτοῦ, Matth. 25, 41. (vergl. Apok. 9, 14 f. 12, 7. 9.), d. i. die ihm Dienenden. Ihm selbst wird der Name Satan ausschließend beigelegt, und nur Matth. 12, 26. steht dieses Wort für δαιμόνιον im Allgemeinen. Daß es unter den bösen Geistern verschiedene **Klassen** gebe, beweiset 1 Kor. 15, 24. Eph. 6, 12. nicht, indem ἀρχαί und ἐξουσίαι hier weltliche Obrigkeiten sein können. Dagegen wird dieser Ausdruck Kol. 2, 15. wohl unbezweifelt von den bösen Geistern gesagt. — Ueber ihre Anzahl

---

454) שָׂטָן wahrscheinlich in der Grundbedeutung der Feind, der Verläumder oder Ankläger.

455) Ueber die Aussprache und Bedeutung des erstern Worts ist man nicht einig. Viele Codd. lesen Βεελζεβούβ aus 2 Kön. 1, 2—6., dominus muscarum, ein Götze der Ekroniter, welcher die Fliegen, eine Landplage, vertreiben sollte. Andre (z. B. **Döderlein**, inst. th. christ. I. p. 522.) erklären זְבוּב nicht von Fliegen, sondern nach dem Chald. und Syr. criminatio, – dominus criminationum, i. e. διάβολος. Richtiger ist aber die Lesart Βεελζεβούλ, das **Michaelis**, suppl. ad lex. Hebr. I. p. 202 sqq. erklärt dominus domus coelestis; **Döderlein** (זְבוּרִי sepulcrum) dominus sepulcri, i. e. inferorum; andere (זֶבֶל stercus) dominus stercoris, i. e. immundissimus, πν. ἀκάθαρτον. — Βελίαλ, das Hebr. בְּלִיַּעַל, nequam, von יָעַל altus fuit und בְּלִי non, nihil, oder nach der syrischen Aussprache mit Veränderung des Lamed in Resch Βελίαρ, wie die Griesbach'sche Ausgabe des N. T. hat. Merkwürdig ist es, daß beide Worte nirgends in jüdischen Schriften, auch nicht im Talmud vorkommen, doch findet sich der Name Beliar, vom Satan gebraucht, in dem sogenannten Testamente der 12 Patriarchen sehr häufig.

456) Z. B. ὁ ἄρχων τῶν δαιμονίων Matth. 9, 34. — ὁ πονηρός 1 Joh. 2, 13 f. 2 Thess. 3, 3. — ὁ ἀντίδικος 1 Petr. 5, 8. — ὁ πειράζων Matth. 4, 3. 1 Thess. 3, 5. — ὁ τοῦ κόσμου ἄρχων Joh. 12, 31. 14, 30. 16, 11., wofür Paulus Eph. 2, 2. 2 Kor. 4, 4. ähnliche, aber gleichbedeutende Ausdrücke braucht; — ὁ ἄρχων τῆς ἐξουσίας τοῦ ἀέρος Eph. 2, 2. — und in der Apokal. ὁ κατήγορος, ὁ πλανῶν τὴν οἰκουμένην, ὁ δράκων und ὁ ὄφις ἀρχαῖος (mit offenbarer Beziehung auf die Geschichte des Falls), — ὁ ἄγγελος τῆς ἀβύσσου, s. Apok. 12, 3—10. 9, 11. 16, 13. 20, 2.

wird im N. T. nichts bestimmt; denn Mark. 5, 9—13. Luk. 8, 30. enthält die Aeußerung eines Dämonischen, die nur die gemeine Meinung der Juden ausspricht.

Ihrem Wesen nach erklärt das N. T. die Dämonen für Geister, πνεύματα (Matth. 8, 16. 10, 1. 12, 43—45. Mark. 9, 20. Luk. 10, 20. 11, 24. Eph. 2, 2. 6, 12.), wobei aber nicht gerade an immaterielle Wesen zu denken ist (§. 101.), und schreibt ihnen zu Vernunft und Vernunftkenntniß (Jak. 2, 19. 3, 15. 2 Kor. 11, 14. vergl. Matth. 4, 1 ff.), einen, jedoch moralisch verderbten Willen (2 Kor. 2, 11. Joh. 8, 44.), und ein großes Vermögen zu wirken (Eph. 6, 12. 2 Thess. 2, 9.). Ob sie, wie die Engel, von Gott erschaffen sind, darüber erklärt sich die Schrift nirgends ausdrücklich; da sie aber dieselben unter das Geschlecht der Geister rechnet, und Hebr. 12, 9. Gott den Schöpfer der Geister nennt; so muß sie auch die bösen Geister für seine Geschöpfe halten. Auch setzt ihre Unterwerfung unter die Macht Gottes (Jak. 2, 19.) voraus, daß sie, wie alle Geschöpfe, von Gott abhängig sind. Das N. T. ist also entfernt von dem Dualismus des Zoroasters, nach welchem das böse Urprincip eben so uranfänglich ist, als das gute. Das N. T. setzt voraus, daß die Dämonen uranfänglich von Gott gut erschaffen, und durch Mißbrauch ihrer Freiheit sittlich böse geworden sind. Denn wären sie gleich Anfangs sittlich böse erschaffen worden, so wäre ihre Immoralität etwas Nothwendiges, aus der ursprünglichen Beschaffenheit ihres Wesens Hervorgehendes, und sie könnten für ihre unsittlichen Handlungen nicht bestraft werden. Die Sünde wäre alsdann ihre Bestimmung, d. h. das durch ihre Naturanlagen ihnen gegebene Ziel; so wie es die Bestimmung der Giftpflanze ist, Gift zu erzeugen. Da nun das N. T. lehrt, daß die Dämonen wegen ihrer Vergehungen gestraft werden sollen, da es ihnen Vernunft beilegt, und Vernünftigkeit und Tugend im Grunde identisch sind; so setzt es voraus, daß Gott die Dämonen mit hinlänglichen Kräften zur Tugend ausgestattet, und ihnen die Moralität als Ziel ihres Strebens vorgesteckt habe; daß sie aber sich selbst von diesem Ziele entfernt haben[457]).

---

457) Joh. 8, 44. könnte das Gegentheil zu sagen scheinen; aber ἀπ᾽ ἀρχῆς bezieht sich hier offenbar auf den Anfang des Menschengeschlechts,

Auch die Kirchenväter der ersten Jahrhunderte, welche in der Lehre von den ursprünglich gut erschaffenen, aber durch Mißbrauch der Freiheit böse gewordenen Engeln den Hauptausweg fanden, den Ursprung des Bösen nicht von Gott, oder einem bösen Urprincip ableiten zu müssen, betrachteten den Teufel und die Dämonen als Geschöpfe Gottes, die ursprünglich gut gewesen seien, legten ihnen auch ein, wiewohl eingeschränktes, Vermögen in die Zukunft zu sehen bei, und leiteten von ihnen die Uebel in der Natur ab.

Man stritt auch darüber, ob die Schrift lehre, daß die Dämonen ursprünglich Engel gewesen seien. Wenn man Engel im metaphysischen Sinne von allen geistigen Wesen braucht, welche eine Mittelstufe bilden zwischen Gott und den Menschen, so sind die Dämonen auch Engel. Denn wenn sich auch ihr moralischer Zustand geändert hat, so ist doch ihr metaphysisches Wesen unverändert geblieben. Nimmt man aber Engel im biblischen Sinne, als nomen muneris, und versteht darunter: Gott dienende (λειτουργικά) Geister; so ist es zwar möglich, daß die Dämonen, ehe sie verdorben wurden, den Namen Engel verdienten; in dem Zustande aber, in welchem sie sich nach der Schrift jetzt befinden, kann man sie keine Engel nennen; daher auch mehrere neuere Theologen ihnen diesen Namen zu ertheilen Bedenken fanden, und die Eintheilung in gute und böse Engel verwarfen[458]). Wenn aber 2 Petr. 2, 4. und Jud. V. 6.

---

wahrscheinlich auf Abels Ermordung durch Kain, und ἀλήθεια ist nicht Tugend überhaupt, sondern in Beziehung auf Genes. 3, 4. 5. Wahrhaftigkeit. Die Homilien des Clemens Roman. homil. 19, §. 3. lassen es unentschieden, ob der Teufel ein ursprüngliches Princip, oder ob er von Gott erschaffen sei, weil sich die Schrift, d. i. das alte Test., darüber nicht erklärt habe. Lactantius aber hielt den Teufel für ein ursprüngliches Princip, nicht für einen von Gott geschaffenen und gefallenen Engel; divinae instit. lib. VI, c. 6: „Fons bonorum Deus est, malorum vero ille scilicet divini nominis semper inimicus. Ab his duobus principiis bona malaque oriuntur."

458) J. W. Doederlein, inst. th. chr. I. p. 505. Henke, lin. fid. p. 76. In den drei ersten Evangelien werden die Dämonen nie Engel genannt, indem unter Engeln stets gute Geister verstanden werden; s. Matth. 4, 11. Wenn aber die Dämonen Matth. 25, 41. Engel des Satans genannt werden, so ist dieses Bote, Diener des Satans, und sagt daher nicht, daß sie auch Gottes Engel seien; eben so wie 2 Kor. 4, 4.

die Dämonen Engel heißen; so erhalten sie dort diesen Namen entweder im metaphysischen Sinne, oder in der Beziehung auf

---

θεός blos so viel ist als dominus, und daraus nicht geschlossen werden kann, daß Satan ein Gott sei. Johannes erwähnt der Dämonen in der Mehrzahl gar nicht, sondern spricht immer nur vom Satan, als einem Individuum. Ja er vermeidet das Wort δαιμόνιον absichtlich, und gebraucht es nur, wo er das Volk redend einführt, wie K. 7, 20. 8, 48. 49. 52. 10, 20. (vergl. Schmidts progr. doctrinae de diabolo in libris Ioh. Apost. propositae brevis descriptio. Ien. 1800. 4.). Winzer a. a. O. comm. I. p. 50. glaubt, daß Apok. 9, 14 f. bei den τέσσ. ἀγγ. an die Dämonen zu denken sei. Paulus aber bezeichnet 2 Kor. 12, 7. unter ἄγγελος einen Menschen, seinen Feind, den er als ein Werkzeug (emissarium) des Satans betrachtet. Johann Jahn, Nachträge zu seinem theolog. Werke, Tüb. 1821. behauptet S. 66 ff. δαίμονες und δαιμόνια bezeichne im N. Test. die abgeschiednen Seelen der Gottlosen, welchen die Kraft zustehe, die Lebenden zwar in Krankheiten, nicht aber in Sünden zu stürzen; welche Meinung widerlegt ist in einem Progr. von Schott: sententia, recentius defensa, de iis naturis, quae in libris N. T. δαίμονες audiunt, ab angelis lapsis et Satana prorsus distinguendis, examinatur. Ien. 1821. Manche der ältesten Kirchenväter, wie Origenes, unterscheiden allerdings zwischen bösen Engeln und Dämonen (Orig. c. Cels. VIII, 25.: οὐ πάντες ἄγγελοι ἄγγελοι λέγονται εἶναι τοῦ θεοῦ, ἀλλὰ μόνοι οἱ μακάριοι· οἱ δὲ ἐκτραπέντες ἐπὶ τὴν κακίαν ἄγγελοι τοῦ διαβόλου ὀνομάζονται. —Ἄγγελοι, οἱ μὲν τοῦ θεοῦ, οἱ δὲ τοῦ πονηροῦ· δαίμονες δὲ οὐκέτι διχῶς, πάντες γὰρ ἀποδείκνυνται εἶναι φαῦλοι· δῆλον ὅτι οὐ τοῦ θεοῦ εἰσιν οἱ δαίμονες, οὐ γὰρ ἄρχων αὐτῶν ὁ θεός, ἀλλ' ὥς φασιν οἱ θεῖοι λόγοι, ὁ Βεελζεβούλ), und wollen letztere nicht böse Engel nennen, sondern halten sie für die Seelen der Giganten, welche die gefallenen Engel mit den Töchtern der Menschen erzeugt hätten; Iust. Mart. apolog. ad Sen. Rom. p. 44. Athenag. apol. p. 27—29. Deutlich drückt sich hierüber Lactantius (div. inst. II, 15.) aus: „Cum numerus hominum coepisset increscere, providens Deus, ne fraudibus suis diabolus, cui ab initio terrae dederat potestatem, vel corrumperet homines vel disperderet, quod in exordio fecerat, misit angelos ad tutelam cultumque generis humani; quibus quia liberum arbitrium erat datum, praecipit ante omnia, ne terrae contagione maculati substantiae coelestis amitterent dignitatem. Scilicet id eos facere prohibuit, quod sciebat esse facturos, ut veniam sperare non possent. Itaque illos cum hominibus commorantes dominator ille terrae (der Teufel) fallacissimus consuetudine ipsa paullatim ad vitia pellexit et mulierum congressibus inquinavit. Tum in coelum ob peccata, quibus se immerserant, non recepti ceciderunt in terram. Sic eos diabolus ex angelis Dei suos fecit satellites ac ministros. Qui autem ex his sunt

ihren vormaligen schuldlosen, nicht aber auf ihren gegenwärtigen Zustand. Wann sich aber die Verirrung der Dämonen zur Sünde angefangen habe, sagt das N. T. nicht; doch folgt aus Joh. 8, 44. vergl. 1 Joh. 3, 8., daß wenigstens das Oberhaupt der Dämonen bald nach der Schöpfung des Menschen bereits als der Sünde ergeben gedacht wird. Eben so wenig entscheidet das N. T., ob die Dämonen plötzlich und durch ein Verbrechen, oder ob sie nach und nach lasterhaft wurden. Zwar finden sich 2 Petr. 2, 4. und Jud. V. 6. darüber einige Hinweisungen, aber sie sind theils zu dunkel, theils gehören sie zur Accommodation in der Lehrform. Nämlich 2 Petr. 2, 4. werden zwar sündigende Engel erwähnt, aber es wird nicht gesagt, worin ihre *ἁμαρτία* bestanden habe. Der Apostel denkt nun zwar offenbar an die, seinen Lesern wohlbekannte, jüdische Meinung von dem Falle der Engel; aber wir haben diese nicht zur christlichen Lehre zu rechnen, weil er die jüdische Tradition hierüber blos beispielsweise (um zu beweisen, daß die Sünden des Fleisches gestraft werden) anführt, und sich also eines argumenti *κατ' ἄνθρωπον* bedient. Von der Stelle Jud. V. 6. aber gilt ganz dasselbe, und das apostolische Ansehen dieses Briefes ist überhaupt so zweifelhaft, daß man Bedenken finden muß, die Hinweisung auf jüdische Traditionen, die sich so zahlreich in ihm finden, in die christliche Lehre aufzunehmen. Beide Stellen weisen auf eine Thatsache hin, deren Kenntniß bei den Lesern vorausgesetzt wird. Die Erläuterung hierüber giebt uns die jüdische Theologie [459]). Nach dieser waren die Engel die Gehülfen Gottes in der Weltregierung; jeder Engel hatte sein Volk, das er beschützen, sein Land, dem er vorstehen sollte, und ihr allgemeiner Aufenthaltsort war der Himmel. Einige Engel

---

procreati, quia neque angeli neque homines fuerant, sed mediam quandam naturam gerentes, non sunt (wie die Menschenseelen) ad inferos recepti, sicut in coelum parentes eorum. Ita duo genera daemonum facta sunt, unum coeleste, alterum terrenum." Diese Erläuterung klärt viele, sonst dunkle Stellen der Kirchenväter auf.

459) Hierüber s. Chr. F. Schmidt: progr. enarratio doctrinae sacrorum libror. de lapsu daemonum. Vit. 1775. Beiträge zur Beförderung des vernünft. Denk. in der Relig. 5tes Hft. S. 101 ff. Ebend. 2tes Hft. S. 146. Vergl. auch G. Wernsdorf: exercit. de commercio angelorum cum filiabus hominum. Vit. 1742. 4.

aber vernachlässigten das ihnen aufgetragene Vorsteheramt (τὴν ἀρχὴν Jud. V. 6.), verließen den ihnen angewiesenen Posten und den Himmel (ἴδιον οἰκητήριον), verliebten sich in die schönen Töchter der Menschen, trieben mit diesen Unzucht, und erzeugten die Giganten [460]). Zur Strafe wurden sie aus dem Himmel in die Finsterniß der Unterwelt verstoßen, wo man sie bald gefesselt glaubte bis zum Tage des Weltgerichts, bald aber auch annahm, daß sie frei auf Erden wirken könnten. Dieses ist der sogenannte **Fall** der bösen Engel, den sich auf diese Weise nicht nur der größte Theil der Juden zu Jesu Zeit, sondern auch fast alle älteste Kirchenväter vorstellten [461]). Doch später verwarf man (Chrysostomus, Theodoretus, Cyrillus von Alexandrien, Augustinus) diese Vorstellung als der Natur geistiger Wesen nicht angemessen, und glaubte, das Verbrechen der Engel sei gewesen, daß sie aus Hochmuth Gott nicht mehr hätten gehorchen wollen, sondern sich unter Anführung des Satans gegen Gott empört, und ihm den Gehorsam aufgekündigt.

---

460) Die Veranlassung zu dieser Meinung fanden die Juden Genes. 6, 2., wo sie unter den Kindern Gottes **Engel** verstanden. Dieses sieht man aus der Uebersetzung der LXX und aus **Iosephus**, arch. lib. 1. c. 3., der jedoch nichts davon hat, daß die Engel dadurch unglücklich und lasterhaft geworden seien, so wie er überhaupt die Dämonen nicht für Engel, sondern für τὰ πονηρῶν ἀνθρώπων πνεύματα hält; s. de bell. iud. lib. 7. c. 6.

461) Z. B. Justinus Martyr, Athenagoras, Irenäus, Clemens Alex., Tertullian, Cyprian u. a. m. S. **Keil**, comment. V. de doctoribus eccl. etc. p. 4 sqq. Schon das Buch Tobias stellt den Dämon Asmodi als ein wollüstiges, in die Sarah verliebtes Wesen dar, s. K. 3, 8. 6, 14., und nach der spätern Tradition sollte der Teufel schon mit Eva Unzucht getrieben haben. S. **Fabricii** cod. pseud. I. p. 97. Häufig aber wird der Unzucht, welche mehrere Engel (οἱ ἐγρήγοροι, nach dem Chald. עִיר, vigiles, oder nach dem Hebr. עִיר, insurgentes, rebelles) mit menschlichen Frauen vor der Sündfluth getrieben haben sollen, in den Pseudepigraphen des A. T. gedacht. S. **Fabr.** cod. pseud. I. p. 529 sq. u. p. 172. Am ausführlichsten im **Buche Henoch**, ibid. p. 179—182., wo ihre Zahl zu 200 angegeben wird. Die von ihnen gezeugten Giganten waren boshafte Menschen, welche in der Sündfluth vertilgt wurden. Nach dem Buche Henoch erhielt der Engel Raphael den Auftrag, den Azael, als Anführer bei diesem Verbrechen, zu binden, und bis zum Tage des Gericht in Finsterniß (εἰς τὸ σκότος) zu werfen und zu verschließen. S. **Fabr.** cod. pseud. I. p. 191 sq. u. p. 505. Vergl. das **Buch Henoch**, übersetzt von **Hoffmann**. (Jena 1833.) S. 100 ff.

Diese Meinung, die von mehrern Kirchenvätern (z. B. Hieronymus, Augustin) und neuern Theologen (z. B. Luther, Buddeus, Mosheim) geglaubt wurde, suchte man aus 1 Tim. 3, 6. zu beweisen, wiewohl diese Stelle immer ungewiß bleibt [462]). Richtiger bemerkt Calvin (instit. p. 88 sq.), daß es thörichte Neugierde sei, darnach zu fragen, da die Schrift nichts Bestimmtes darüber enthalte.

Das N. T. bestimmt also nichts über die Art und Weise, wie die Dämonen lasterhaft geworden sind, und wir können die bei Petrus und Judas beispielsweise angeführte jüdische Tradition um so weniger zur christlichen Lehre rechnen, da es, nach der Analogie menschlicher Seelen, ohnehin nicht wahrscheinlich ist, daß moralische Wesen durch einen einzigen Fehltritt plötzlich ganz sittlich verderbt werden konnten. Das N. T. widerspricht also der Annahme nicht, daß die Dämonen nach und nach unmoralisch geworden sind, folglich auch, daß ihre Immoralität nicht bei allen Individuen gleich sein, und zu gewissen Zeiten ab- und zunehmen könne, daher man ihnen auch nach dem N. T. die Möglichkeit einer völligen Rückkehr zum Guten nicht gradehin absprechen kann.

§. 107.

β) Aufenthaltsort, Zustand, Strafen der Dämonen.

Den Aufenthaltsort der Dämonen setzen der 2te Brief Petri und der Brief Judä in die Finsterniß der Unterwelt (2 Petr. 2, 4. Jud. V. 6.), wo sie gebunden aufbewahrt würden bis zum Tage des Gerichts. Daß dieses die Meinung eines Theils der Juden war, ist gewiß [463]), und ergiebt sich auch

---

462) Es kommt nämlich alles darauf an, ob man κρίμα διαβόλου übersetzt poena diaboli, oder criminatio calumniatoris. Döderlein (inst. th. chr. I. p. 531.) läugnet zwar, daß κρίμα criminatio, sententia sinistra heiße, aber Matth. 7, 2. steht dieses Wort wohl unstreitig in diesem Sinne. Auch Jes. 14, 12—41. erklärte man, besonders Augustinus, Theodoretus, von der Empörung des Satans gegen Gott; aber es ist dort nicht vom Satan, sondern vom König von Babel die Rede. Willkürliche Vermuthungen Andrer über diese Sache s. bei **Beck**, comment. hist. decret. relig. etc. p. 332. und System. Entwickel. S. 476.

463) Nach dem Buche Henoch wird der Teufel vom Engel Raphael

aus der Aeußerung des Dämonischen Luk. 8, 31. Denn *ἄβυσσος* ist hier unstreitig eben das, was bei Judas *ζόφος* heißt. Beide Stellen aber enthalten, wie schon erinnert worden ist, keine christl. Lehre, und noch weniger kann die Aeußerung des Dämonischen den christlichen Lehrbegriff bestimmen. Petrus im ersten Briefe Kap. 5, 8. und Paulus beschreiben den Satan als ungefesselt und frei wirkend. Es gab aber auch noch eine andere ältere jüdische Meinung, nach welcher man glaubte, die Dämonen hielten sich gern an verfallenen wüsten Oertern, in zerstörten Städten und in wasserlosen Wüsten auf[464]. Hierauf bezieht sich das, was Jesus aus der Meinung und dem Sinne der Juden Matth. 12, 43 f. sagt, vergl. Tob. 8, 2. 3.

In andern Stellen des N. T. scheint die Vorstellung zu liegen, daß der Aufenthalt der Dämonen nicht in dem Innern der Erde, sondern in einem Theile des Himmels, d. i. außerhalb der Erde sei. Auf diese Meinung weiset uns schon das hin, was im Buche Hiob über Satan (wenn anders dort ein böser Geist gemeint ist) gesagt wird, der mit unter den übrigen Kindern Gottes erscheint; auch dürfte bei dem poetischen Gesicht Apok. 12, 7—9. vergl. 20, 10. dieselbe Meinung zum Grunde liegen. Auch Jesus Luk. 10, 18. scheint zu sagen, daß der Satan vom Himmel herabkomme, weil man *ἐκ τοῦ οὐρανοῦ* wegen des folgenden *πεσόντα* nicht wohl als ein Epitheton

---

an Händen und Füßen gebunden; *καὶ ἔμβαλλε*, heißt es weiter, *αὐτὸν εἰς τὸ σκότος, καὶ ἄνοιξον τὴν ἔρημον τὴν οὖσαν ἐν τῇ ἐρήμῳ Δουδαὴλ* (d. i. olla Dei) *καὶ ἐκεῖ πορευθεὶς βάλε αὐτὸν, καὶ ὑπόθες αὐτῷ λίθους ὀξεῖς, λίθους τραχεῖς, καὶ ἐπικάλυψον αὐτῷ σκότος, καὶ οἰκησάτω ἐκεῖ τὸν αἰῶνα, καὶ τὴν ὄψιν αὐτοῦ πώμασον, καὶ φῶς μὴ θεωρείτω· καὶ ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῆς κρίσεως ἀπαχθήσεται εἰς τὸν ἐμπυρισμὸν τοῦ πυρός.* Man sieht leicht, daß spätere Hände in dieser Stelle manches aus ihrer Meinung zugesetzt haben. S. Fabr. cod. ps. I. p. 191. s. In einer andern Stelle des Buchs Henoch heißt es: „archangeli antesignanos (angelor. malorum) ligarunt ac deiecerunt in abyssum usque ad iudicium.“ S. Fabr. ibid. p. 505. Vergl. Eisenmengers entdecktes Judenthum, 2ter Thl. S. 439.

464) Die LXX übersetzten die Namen der wilden Thiere, welche sich in den Ruinen der Städte und in den Wüsten aufhalten, die צִיִּים und שְׂעִירִים, an mehrern Stellen durch *δαιμόνια*, z. B. Jes. 13, 21. 34, 14. Ps. 91, 6., wobei sie vielleicht an die Satyrn und Faunen der Römer und Griechen dachten. Dieselbe Vorstellung findet sich Bar. 4, 35.

der *ἀστραπή* betrachten kann. Paulus aber setzt den Aufenthalt der Dämonen ausdrücklich in den Himmel. Denn Eph. 6, 12. nennt er sie *πνευματικὰ τῆς πονηρίας ἐν τοῖς ἐπουρανίοις*, und Kap. 2, 2. nennt er den Satan *ἄρχοντα τῆς ἐξουσίας τοῦ ἀέρος*[465]). Himmel aber ist hier nicht der Wohnsitz Gottes und der Engel, sondern der Wolkenhimmel, der Sitz der Wolken, der Gewitter, des Hagels, — also der dichte Dunstkreis. Dieses erhellt nicht nur aus dem erklärenden *ἀήρ*, sondern auch aus der Vorstellung der Lehrer der ersten Jahrhunderte, welche den Aufenthalt der Dämonen in die niedere, dichte Atmosphäre setzten, und glaubten, sie nährten sich von dem Blute der Opferthiere und den Räucherungen bei den Opfern, daher sie auch aus eigenem Interesse die größten Beförderer des, besonders in Opfern bestehenden, Götzendienstes seien[466]).

Nach 2 Petr. 2, 4. Jud. V. 6. sind die Dämonen in einem elenden Zustande, in den sie schon jetzt zur Bestrafung versetzt worden sind, und werden noch für besondere Strafen, welche sie am Tage des Gerichts treffen sollen, aufbehalten; wor-

---

465) Zwar hat man *ἀήρ* hier mit *σκότος* für gleichbedeutend gehalten, und darunter die verfinsterten Seelen der Abgöttischen verstehen wollen (cfr. C. C. Tittmann, tract. de vestig. gnostic. in N. Test. frustra quaesit. p. 216 sq.); allein obgleich *ἀήρ* bei den Profanscribenten mit *σκότος* bisweilen gleichbedeutend ist, so findet sich doch keine Spur dieses Sprachgebrauchs im N. Test. oder den LXX. Vergl. den Commentar Koppe's zu dieser Stelle.

466) Origen. exhort. ad martyr. §. 45.: *δαίμονες ὑπὲρ τοῦ παραμένειν ἐν τῷ παχεῖ τούτῳ καὶ περιγείῳ ἀέρι, δεόμενοι τροφῆς τῆς διὰ τῶν ἀναθυμιάσεων, ἐπιτηρουσιν, ὅπου κνίσσα ἐστὶ καὶ αἵματα, καὶ λιβανωτοί. — Δαίμονες — μη ἂν δυνηθέντες διαρκέσαι χωρὶς τῶν ἀναθυμιάσεων, καὶ τῶν νομιζομένων εἶναι καταλλήλων τροφῶν τοῖς σώμασιν αὐτῶν.* Daß sich die Dämonen in der dicken, der Erde nahen Luft aufhalten, sagen auch Arnobius, c. gent. lib. 1. Clemens Rom. homil. 8, §. 12. Augustin, de civit. Dei c. 22. Daß sie von Opferblut und Räucherung leben, sagen Origenes, contra Cels. VII, §. 35. VIII, 29. 30. Athenagoras, apol. p. 29. Tertullian, adv. gent. c. 22. et 23. Gregor von Nazianz, orat. 18. Vergl. Cyprian, de idol. vanit. p. 13. Eusebius, praep. evang. V, 2. — Dagegen Augustin (contra Faust. Man. XX, 22.): „illi impuri et superbi spiritus non nidore et fumo, ut nonnulli vani opinantur, sed hominum pascuntur erroribus.“

auf auch die poetische Stelle Apok. 20, 10. hinweiset. Dagegen beschreibt Jakobus K. 2, 19. ihren Zustand auch als elend, stellt aber dieses Elend als ein moralisches dar, das aus ihrem bösen Gewissen und aus dem Andenken an Gottes Macht und Gerechtigkeit entstehe. Von bestimmten Strafen des Satans und seiner Gehülfen, nämlich dem Feuer der Geenna, spricht eine einzige Stelle, Matth. 25, 41—46. Außerdem findet sich über die Bestrafung der Dämonen nicht das Geringste im N. Test. Wiewohl nun aber das N. T. nirgends etwas sagt, was die Meinung begünstigte, daß die Dämonen, oder einige von ihnen, sich bessern, und der Bestrafung entgehen könnten [467]; so ist doch diese Erwartung, an sich betrachtet, der Natur der moralischen Wesen, so weit wir sie kennen, so gemäß (vergl. §. 106. zu Ende), und mit der Weisheit und Güte des Schöpfers so übereinstimmend, daß sie immer Freunde und Vertheidiger gefunden hat [468]).

§. 108.

γ) Wirksamkeit des Satans in der Menschenwelt.

Von dem Verhältnisse des Satans zu den Menschen, und von seinem Einflusse auf dieselben, sagt das N. T. Folgendes:

1) Satan ist seit den ältesten Zeiten moralisch verdorben, ein Freund des Irrthums, und hat dem Wahren (und Guten,

---

467) Nach der Stelle Hebr. 2, 16. scheint die Versöhnung Jesu ihnen nicht zu Gute gehen zu können; indessen ist es klar, daß *ἄγγελοι* hier nicht Dämonen, sondern Engel Gottes sind.

468) Z. B. Origenes, de princ. III, c. 6. In neuern Zeiten Eberhard in s. Apolog. des Sokrat. 2ter Thl. S. 372. Lavater, Aussichten in die Ewigkeit, 3ter Thl. S. 275. Der Verf. der Schrift: Göttliche Entwickelung des Satans durch das Menschengeschlecht. Dessau 1782. 8. Auch Klopstock im Messias hat dieser Meinung gehuldiget, und Knapp (Vorlesungen über die christl. Glaubensl. 1ster Thl. S. 377.) ist ihr nicht abgeneigt. Uebrigens s. die Lehre von der Wiederbringung aller Dinge. — Eine Besserungsfähigkeit spricht Epiphanius, lib. I. haer. 39. §. 8. dem Satan zu, indem er sagt: vor Christi Ankunft habe der Teufel Christum nicht gelästert, weil er gehoffet habe *τεύξασθαι τινος ἐλέους* durch Christum. *Ὅτε δὲ εἶδεν ὁ τάλας, τὸν Χριστὸν μὴ δεξάμενον αὐτοῦ τὴν περὶ σωτηρίας ἐπιστροφήν*, dann habe er angefangen, Christum zu lästern. Dagegen bemerkt Tertullian, de carne Christi c. 14.: „diabolo et angelis eius nunquam restitutio promissa est."

denn beides ist dasselbe) niemals Treue bewiesen; 2 Kor. 2, 11. 14. Eph. 6, 11 ff. Jak. 3, 15. 1 Joh. 3, 8. Joh. 8, 44. — In der Stelle Joh. 8, 44., wo Jesus den Satan ἀνθρωποκτόνον ἀπ' ἀρχῆς nennt, hat man eine Anspielung, bald auf den Brudermord Kains, welcher auf des Teufels Anstiften geschehen sei, bald auf den Sündenfall finden wollen. Beide Vermuthungen sind möglich, wenn man wegen der erstern 1 Joh. 3, 12. vergleicht, und wegen der letztern sich erinnert, daß es Meinung der Juden war, Satan habe unter der Gestalt der Schlange die ersten Menschen zur Sünde verleitet [469]). Doch bleibt es immer ungewiß, ob Jesus an ein einzelnes Beispiel, oder nicht vielmehr an die ganze Wirksamkeit des Satans gedacht habe. Man kann also aus dieser Stelle den dogmatischen Satz, daß Satan die Eva verführt habe, nicht mit Sicherheit herleiten. Desto gewisser aber liegt in Jesu Worten der Gedanke, daß Satan ursprünglich ἐν τῇ ἀληθείᾳ war, aber nicht darin beharrte [470]).

2) Bei diesen Gesinnungen ist Satan ein Beförderer alles Irrthums und aller Laster, besonders aber des Götzendienstes; die Götzendiener und Lasterhaften sind es daher, über welche er, vermöge ihrer Irrthümer und Laster, eine gewisse Gewalt ausübt, und welche gleichsam sein Reich, d. h. den Schauplatz sei-

---

469) Dieses sieht man aus Sap. 2, 23 f., aus der Apokalypse, wo Satan die Schlange, oder die alte Schlange (K. 12, 9. 41 f.) genannt wird, was sich wohl unstreitig auf den Sündenfall bezieht, und aus allen Stellen der Rabbinen. S. Wetstein zu Hebr. 2, 14. Winzer, comm. I. p. 49. Eisenmengers entdecktes Judenth. 1ster Thl. S. 822. 827 ff. Von dieser Meinung weicht Josephus, Arch. I, 1. ab, welcher glaubt, daß alle Thiere im Paradiese hätten sprechen können. Nach Zoroasters Lehre war es Ahriman (das böse Princip), welcher sich der Gedanken der ersten Menschen bemächtigte, und sie durch Milch, welche ihrem Körper Gift war, und durch Früchte ihrer Glückseligkeit beraubte. S. Kleukers Zendav. im Kleinen, 2ter Thl. S. 122.

470) Auch aus 2 Kor. 11, 3. hat man beweisen wollen, Satan habe die ersten Menschen verführt. Wenn man φθαρῇ active nimmt, und ὄφις supplirt, so muß freilich Satan unter der Schlange verstanden werden, weil nur dieser, nicht aber eine wirkliche Schlange, die Korinther verführen konnte; φθαρῇ ist aber passive zu nehmen, wo dann bei ὄφις an eine eigentliche Schlange zu denken ist, welche die Veranlassung wurde, daß Eva sündigte.

nes wohlgefälligen Wirkens bilden. — So versichert **Paulus** Eph. 2, 2., der Satan (denn von diesem ist die Rede) wirke immer noch in den Kindern des Unglaubens, d. i. in den abgöttischen Völkern, und zwar dahin, daß sie die Begierden des Fleisches (V. 3.) erfüllten (V. 1.). Wenn er von der Bekehrung der Heiden zum Christenthume spricht, so nennt er dieses Apost. 26, 18. ein Abwenden von der Finsterniß zum Licht, von der Gewalt (*ἐξουσίᾳ*) des Satans zu Gott; ein Versetztwerden Kol. 1, 13. aus der *ἐξουσίᾳ τοῦ σκότους* in das Reich des Sohnes Gottes; ein Losreißen 2 Tim. 2, 26. aus den Banden (*παγίς* das Symbol der *ἐξουσία*) des Satans. Er heißt deßwegen bei Paulus *ὁ θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου*, d. i. der Beherrscher der Abgöttischen, der sich von ihnen als Gott verehren läßt 2 Kor. 4, 4., und er und seine Dämonen bekommen den Namen *οἱ κοσμοκράτορες τοῦ σκότους τοῦ αἰῶνος τούτου*, Eph. 6, 12., d. h. die Herren der durch die Abgötterei und die damit verbundenen Laster verfinsterten Völker. Johannes sagt 1 Joh. 3, 8., daß jeder, der sündige, *ἐκ τοῦ διαβόλου* sei, d. h. dem Teufel angehöre, ihm folge, ihm ähnlich sei; und Kap. 2, 9—17. ist die *σκοτία* und der *κόσμος* nichts Anderes, als der Zustand der verfinsterten abgöttischen Völker, und *ὁ πονηρὸς* V. 13. 14. der Satan. Daher wird auch der Sieg des Christenthums Joh. 12, 31. als ein Sieg über den *κόσμος* und den *ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου*, d. i. über den Teufel, Irrthum und Laster betrachtet; vergl. K. 16, 11.[471]).

Was diese *ἐξουσία* des Satans über die Götzendiener und Lasterhaften sei, zeigen 2 Kor. 4, 4. und 2 Tim. 2, 26. In der ersten Stelle heißt es, Satan verblende den Verstand der Ungläubigen, daß sie vom Lichte des Evangelii nicht erleuchtet würden, und in der andern: er wisse sie dahin zu bringen, daß sie seinen Willen thun müßten. Es wird also dem Satan ein schädlicher Einfluß auf die Beförderung und Erhaltung von Irrthümern und Lastern untern den abgöttischen Völkern zuge-

471) Wegen seiner Herrschaft über die abgöttischen Völker nannten die Juden den Satan שַׂר הָעוֹלָם, *κοσμοκράτωρ, ἄρχων τοῦ αἰῶνος*. Vergl. **Winzer** a. a. O. S. 40. Die LXX brauchen daher oft das Wort *δαιμόνιον*, wo von Göttern der Heiden im A. Test. die Rede ist, z. B. Ps. 96, 5. 106, 37. Deut. 32, 17.

schrieben. Die ἐξουσία des Satans, oder die Welt, die Finsterniß, wird dem Reiche Gottes entgegengesetzt, und Satan als der entschiedene Feind des Reiches Gottes betrachtet; auch wird ihm selbst ein Reich zugeschrieben Matth. 12, 26. vergl. Luk. 11, 18., wo aber Jesus ex concessis disputirt, und die Juden aus ihren eigenen Meinungen zu widerlegen sucht. Das Reich des Satans, wenn man sich dieses Ausdrucks bedienen will, heißt also nichts Anderes, als der Inbegriff der unwissenden und unsittlichen Menschen, auf welche der Satan dadurch einen Einfluß hat, daß sie unwissend und lasterhaft sind, — also der Schauplatz, auf welchem Satan wirkt, wo seine moralischen Gesinnungen herrschen, wo er sich wohlgefällt. Die Kirchenväter der ersten Zeit betrachteten Satan und die Dämonen als die Urheber aller physischen, und besonders als die Urheber und Beförderer aller moralischen Uebel, namentlich der Abgötterei. Die Entstehung der Abgötterei leiten sie von den Dämonen ab, setzen, zum Theil, den Sündenfall in diese Entstehung des Dämonendienstes, und meinen einstimmig, daß sich die Dämonen unter dem Namen und der Hülle der griechischen und römischen, so wie der heidnischen Götter überhaupt verehren ließen, daher, nach ihrer Ueberzeugung, jeder, der auf irgend eine Weise an einer heidnischen religiösen Ceremonie Theil nahm, dem dämonischen Reiche und seinem Einflusse verfallen war daher man auch mit Ungetauften, als dem dämonischen Reiche Verfallenen, nicht gern nähern Umgang hatte*).

---

*) Man höre z. B. Lactantius, div. instit. II, 18.: „Illi autem (angeli) qui desciverunt a Dei ministerio — nomen sibi et cultum Deorum vindicare conantur, — ut hominibus noceant, quos nituntur a cultu et notitia verae maiestatis avertere, ne immortalitatem adipisci possint, quam ipsi sua nequitia perdiderunt. Offundunt itaque tenebras — ne dominum, ne patrem suum norint, et, ut illiciant facile, in templis se occulunt, et sacrificiis omnibus praesto sunt, eduntque saepe prodigia, quibus obstupefacti homines fidem commodent simulacris divinitatis ac numinis. — Cum dispositiones Dei praesentiant, quippe qui ministri eius fuerint, interponunt se in his rebus (den Orakeln und Prodigien), ut quaecunque a Deo vel facta sunt, vel fiunt, ipsi potissimum facere, aut fecisse videantur. Et quoties alicui populo vel urbi secundum Dei statutum boni quid impendit, illi se id facturos vel prodigiis vel somniis vel oraculis pollicentur, si sibi templa, si

Das N. Test. sagt weiter, daß Satan und die Dämonen, als Feinde Gottes und der Tugend,

3) die Stiftung des Christenthums zu hintertreiben suchten, durch welches die Menschen erleuchtet, gebessert und ihrem Einflusse entzogen würden. Jesus stellt ihn daher als einen solchen dar, welcher durch lasterhafte Menschen seinen Absichten widerstrebe Matth. 13, 28. 39.*), und die Wirkung seiner Vorträge auf die Herzen der Menschen hindere Luk. 8, 12. Es wird von ihm erzählt, daß er gleich Anfangs den Versuch machte, Jesum von seinem Vorhaben abzuführen, und zu einer Sünde zu verleiten, durch welche das Werk der Erlösung vereitelt werden sollte Matth. 4, 1 f. Luk. 4, 1 ff.[472]); daß er, da dieses mißlang, sich geschäftig gezeigt habe, Jesu einen frü-

---

honores, si sacrificia tribuantur: quibus datis, cum illud acciderit, quod necesse est, summam sibi pariunt venerationem. Quoties autem pericula imminent, ob aliquam ineptam vel levem causam se profitentur iratos. — Itaque sive illud periculum, quod imminet, vitari potest, videri volunt id placati avertisse; sive non potest, id agunt, ut propter illorum contemtum accidisse videatur." Hiermit sprach Lactantius nicht allein seine, sondern die herrschende Ansicht aus. — Clem. Roman. recognit. II. §. 71.: „Omnis, qui idola coluit aliquando, vel de immolatis eorum degustavit, spiritu immundo non caret; conviva enim factus est daemonum [1 Korinth. 10.], et participium sumsit eius daemonis, cuius in mente sua speciem formavit. Et per haec [διὰ ταῦτα propterea] mundus non est a spiritu immundo, et ideo purificatione indiget baptismi, ut exeat ab eo spiritus immundus, qui interiores animae ipsius insedit affectus." Daher §. 72. die Folgerung gezogen wird: „non permissum est nobis sumere cum aliquo cibum, nisi prius fuerit baptizatus." Man sehe auch Tertullians apologet. c. 22. 23. Ders. ad Scapul. c. 2.: „Nos unum Deum colimus, — caeteros et ipsi putatis Deos esse, quos nos daemones scimus."

*) Denn aus V. 41. sieht man, daß unter Unkraut nicht an Sünde, sondern an Widersacher des Reiches Gottes zu denken sei.

472) Es ist bekannt, daß man in neuern Zeiten die Versuchungsgeschichte verschieden aufgefaßt hat. Einige dachten bei dem Versucher an einen Priester, andre erklärten die ganze Sache für eine Vision, andre für eine innere Versuchung, die in der mündlichen Ueberlieferung zu einem äußerlichen Ereigniß ausgemahlt worden sei. Die letztere Vorstellung ist wohl die wahrste. Die Unzulässigkeit der wörtlichen historischen Auffassung ist früher von Bertholdt in einem Programm, neuerlich von Strauß im Leben Jesu nachgewiesen worden.

hen Tod zu bereiten Joh. 14, 30.; und daß er zu eben dem Ende den Judas verleitet habe, den Aufenthaltsort Jesu zu verrathen Joh. 13, 2. 27. Luk. 22, 3. Auch suchte er andre Jünger des Herrn zum Abfall zu verführen Luk. 22, 31., die Wirksamkeit der Apostel zu hindern (Apost. 5, 3.), und die Christen durch Verfolgungen, die er gegen sie durch die Nichtchristen erregte, zum Abfall vom Christenthum zu verleiten, und so die Stiftung des Reiches Gottes, oder der christlichen Kirche zu vereiteln. Von diesen äußerlichen Leiden, Verfolgungen und Trübsalen, nicht aber von den Einwirkungen auf das Herz der Christen, um sie zur Sünde zu verführen, ist in den Stellen 2 Kor. 2, 9—11. 1 Theſſ. 3, 5. Eph. 6, 10—19. 1 Petr. 5, 8. 9.[473]) die Rede. Für denselben Zweck war er auch geschäftig, falsche Apostel und Irrlehrer zu erwecken, um das Christenthum durch Zwietracht sogleich in der Geburt zu ersticken 2 Kor. 11, 13—15. 1 Tim. 4, 1. Röm. 16, 17—20. Auch scheint 2 Theſſ. 2, 9. von ihm die Rede zu sein, und behauptet zu werden, daß er durch betrügliche Wunder unter den Heiden die Ausbreitung des Christenthums zu hintertreiben suche[474]). Auch hierin stimmen die Kirchenväter ganz bei, und

473) Die beiden letzten Stellen sind besonders deutlich. Daß Paulus Eph. 6. von der Beständigkeit im Bekenntniß des Christenthums und dem Muthe in Verfolgungen spreche, zeigt V. 13., wo eine ἡμέρα πονηρά, eine Zeit des Unglücks erwähnt wird, und V. 16., wo die feurigen Pfeile Satans nicht füglich etwas Anderes bedeuten können, als Trübsal, Elend. Bei Petrus aber führt das Bild eines räuberischen Löwen gleichfalls auf den Gedanken äußerlicher Verfolgung, und zwar um so viel mehr, da V. 9. die Wirkungen des Satans παθήματα genannt, und die Christen zur Beständigkeit im Christenthum (στερεοὶ τῇ πίστει) ermahnt werden. Auch Röm. 16, 20. kann nicht von moralischen Versuchungen die Rede sein, sondern von äußerlichen Leiden. Dieses zeigt besonders der Zusatz ἐν τάχει. Es ist von Irrlehrern die Rede, welche Zwiespalt erregten, und die christliche Gemeinde zu Rom aufzulösen drohten, s. V. 17—19. Der Ausdruck: συντρ. τ. Σαταν. ὑπὸ τοὺς πόδ. heißt also: Gott tilge allen von dem Satan erregten gefährlichen Streit und Zwietracht. — Auch Lactantius, div. instit. V, 22. leitet die Christenverfolgungen vom Teufel ab.

474) Daß Satan den Verkläger der guten Menschen bei Gott mache, wird im N. T. nirgends gesagt, ausgenommen Apok. 12, 10.; im A. T. Hiob 1, 6 ff. Zach. 3, 1. Alle diese Stellen aber sind zu Ableitung dogmatischer Sätze unbrauchbar, weil sie poetisch sind; besonders die in der Apokalypse. Meinungen der Rabbinen hierüber führt Winzer a. a. O.

leiten alle Verfolgungen der Christen von den Einwirkungen der Dämonen ab, ja einige schreiben auch ihrem Einflusse die Hinrichtung des Sokrates, weil er die Menschen vom Dämonendienste habe abführen wollen, zu (z. B. Justinus der Märt. apol. ad senat. p. 45. 46. apol. ad Antonin. p. 55. Cyprian, de idolor. vanit. p. 226.).

4) Durch das Christenthum ist aber die Herrschaft des Satans über die Menschen zerstört worden, Joh. 12, 31. *ἐκβλήθη ἔξω* sc. *τοῦ κόσμου*, d. h. seine Gewalt über die Verfinsterten und Lasterhaften (*κόσμος*) wird aufhören, der Schauplatz seiner Wirksamkeit ihm entrissen werden. Dasselbe ist der Sinn von Johannes 16, 11., in wiefern das Christenthum die Herrschaft des heil. Geistes über die Gemüther der Menschen begründete. Nach 1 Joh. 3, 8. war es der Zweck Jesu, die Werke (*ἔργα*) des Teufels zu zerstören, d. i. die Sünde und deren Herrschaft über die Gemüther der Menschen. Vergl. 1 Joh. 2, 14 f.[475]).

5) Satan hat daher über die Christen keine Gewalt; er kann sie nicht zu Lastern verführen, nicht auf ihre Seele einwirken; nur wenn sie selbst sich dem Laster ergeben, kommen sie wieder unter seine Herrschaft, öffnen sie ihr Herz seinen Versuchungen, 1 Joh. 3, 8. 5, 18. 19., womit Jakobus K. 4, 7. übereinstimmt, wo das *ἀντίστητε τῷ διαβ.* darin besteht, daß die Christen sich Gott unterwerfen, sich diesem näher verbinden, nämlich durch Glauben und Tugend, und Kap. 1,

---

p. 48. an. Die Juden glaubten, daß Satan vorzüglich sie, als die alleinigen Verehrer des wahren Gottes, stets bei Gott verklage, daß aber dagegen Michael sie vertheidige und beschütze, der deßwegen der *μεσίτης* zwischen Gott und Menschen hieß. *Προςέχετε δὲ ἑαυτοῖς ἀπὸ τοῦ Σατανᾶ καὶ τῶν πνευμάτων αὐτοῦ. Ἐγγίζετε δὲ τῷ θεῷ καὶ τῷ ἀγγέλῳ τῷ παραιτουμένῳ ὑμᾶς· ὅτι οὗτός ἐστι μεσίτης θεοῦ καὶ ἀνθρώπων.* S. Test. der 12 Patr. bei Fabr. cod. pseud. I. p. 657.

475) Im Test. der 12 Patr. bei Fabr. cod. pseud. I. p. 654. heißt es: *καὶ τὴν αἰχμαλωσίαν λαβῇ* (nämlich der Sohn Gottes) *ἀπὸ τοῦ Βελίαρ, ψυχὰς ἁγίων, καὶ ἐπιστρέψει καρδίας ἀπειθεῖς πρὸς κύριον* etc. Hermae pastor lib. 2. mand. 12.: „convertite vos ad dominum Deum et relinquite diabolum, et nolite timere diabolum, quia in vobis potestatem non habet. Non potest dominari in Dei servis, qui ex totis praecordiis in Deum credunt. Potest autem diabolus luctari, sed vincere non potest. Si enim resistitis illi, fugiet a vobis confusus."

14., wo Jakobus versichert, daß die Christen durch ihre eignen Begierden, also nicht durch den Satan, zur Sünde gereizt würden. Der in den Christen wirkende Geist, oder auch ihr erweckter göttlicher Sinn ist nach 1 Joh. 4, 4. stärker und mächtiger, als der Einfluß, den der Satan auf die Ungebesserten (κόσμος) ausübt. Doch sagt Joh. 1 Br. 3, 8., daß, wer sich der Sünde ergebe, dem Teufel wieder angehöre, vergl. V. 9. 10., und Paulus versichert 1 Kor. 7, 5., daß christliche Eheleute, wenn sie den Beischlaf mieden, und dadurch wollüstige Begierden in sich erregten (ἀκρασία), den Versuchungen des Teufels sich aussetzten. Beide Stellen beweisen daher nicht, daß Satan in der Gebesserten Seelen böse Gedanken erzeugen könne, sondern sie sagen das Gegentheil. Denn beim Johannes geht das ἁμαρτίαν ποιεῖν dem ἐκ τοῦ διαβόλου εἶναι voraus, und bei Paulus wird ausdrücklich erst das Vorhandenseyn der ἀκρασία vorausgesetzt, ehe Satan etwas wirken kann. Und lehrten diese Stellen das Gegentheil, so würden sie mit Jak. 1, 14. Röm. 1, 21—32. Gal. 5, 19—21. im Widerspruch stehen, wo die Quelle der Sünde in den Menschen selbst gesetzt wird.

Wenn nun also gleich im N. Test. erzählt wird, daß Satan einen Judas oder Ananias zur Sünde verführt habe; so folgt doch daraus nicht, daß das N. Test. diese Wirksamkeit des Satans als eine im Reiche Christi bleibende betrachte; und wenn auch in Eph. 2, 2. (νῦν ἐνεργοῦντος) liegen sollte, daß man die Herrschaft des Satans über die Götzendiener als eine fortdauernde ansah, so folgt daraus nicht, daß er auch innerhalb des Reiches Christi noch etwas vermöge, da vielmehr seine Herrschaft über alle, die Christo angehören, als eine beendigte betrachtet wird. Mehrere unsrer Theologen haben daher auch dem Satan allen moralischen Einfluß auf die Christen, auch noch aus andern wichtigen Gründen, abgesprochen[476]. Aber

476) Z. B. Döderlein, inst. th. christ. I. p. 537 sq. Ammon, wiss. pr. Theol. S. 130. Reinhard, Dogm. S. 210. Storr erklärte sich hierüber (Dogm. S. 408 f.) so: „Die bösen Engel vermögen nur auf diejenigen einen Einfluß zu gewinnen, deren Wille für sich selbst schon mit dem Willen des Satans übereinstimmt, d. h. auf diejenigen, deren Neigung auf die Sünde gerichtet ist. — Ob ein solcher Einfluß in einzelnen Fällen Statt finde, kann man nicht wissen.“ — — „Da aber dieser Einfluß im Allgemeinen Statt finden kann — — so müssen wir alle

selbst über die Abgöttischen scheint das N. Test. dem Satan keine Gewalt zuzuschreiben, wenn sie nicht zuvor selbst ihm ihr Herz durch böse Lüste öffnen, und es dürfte sich vielleicht keine Stelle, die über Judas Verrath nicht ausgenommen, im N. Test. finden lassen, in welcher gesagt wird, daß Satan unmittelbar auf die Seele des Menschen wirken, und gewisse Vorstellungen in ihr erwecken könne. Vielmehr wird man überall an ein Versuchen und Verführen, entweder durch Vorhalten äußerlicher Objecte, welche gewisse Gedanken in uns erregen sollen, z. B. Gold, Weiber, Befriedigung der Rache, des Stolzes, — oder durch äußerliche Verhältnisse und Begebenheiten, denken können. Uebrigens werden diese moralischen Wirkungen im N. Test. nirgends von Dämonen überhaupt, sondern allein vom Satan abgeleitet.

Da also nach dem N. T. Satan auf alle gebesserte Christen gar keinen Einfluß mehr hat, sein Einfluß auf die Lasterhaften und Unwissenden aber nicht ein unwiderstehlicher, ja höchst wahrscheinlich nicht einmal ein innerer und unmittelbarer ist, durch welchen die Functionen unsrer Vernunft in der Erkenntniß des Wahren und Guten gewaltsam unterbrochen würden, und es uns, dieser Erkenntniß zu folgen, gegen unsern Willen unmöglich gemacht würde; so ist es klar, daß nach dem N. T. Satan in die Reihe der äußerlichen Reizmittel zu Irrthum und Laster gehört, und daß Niemand seine Sünden auf den Satan, als Urheber, schieben, und sich für straflos halten solle. — Ei-

---

die Mittel zur Tugend nur desto sorgfältiger gebrauchen." Dieses einzuschärfen, setzt Storr hinzu, sei nützlicher, als allen Einfluß Satans auf uns zu bestreiten. Eben so erklärt sich Knapp (Vorlesungen 1ster Bd. S. 387.), der als Resultat der bibl. Lehre aufstellt: „Die bösen Geister richten, nach der Lehre der heiligen Schrift, nur dann etwas zum Schaden der Menschen aus, wenn diese ihnen in der Gesinnung ähnlich sind, wenn sie der Sünde nachhängen und ergeben sind, sonst nicht. — Nur dann, wenn der Mensch den bösen Begierden seines Herzens nicht widersteht, hat er die Empfänglichkeit für Versuchungen, mögen sie nun vom Teufel oder von einer andern Seite herkommen. Es ist also immer eigene Verschuldung." Vergl. Beiträge zur Beförderung des vern. Denkens in der Relig. 17tes Hft. S. 1 ff. 18tes Hft. S. 159 ff. Töllners theolog. Untersuch. 1ster Bd. 2tes St. Die Gegengründe gegen einen moralischen Einfluß des Satans auf das menschliche Herz s. in Döderleins christ. Religionsunterr. 7ter Thl. S. 214.

nen größern Einfluß auf die Seelen der Menschen schrieben freilich die Kirchenväter den Dämonen zu, indem sie glaubten, diese Geister schlichen sich gleichsam sowohl in den Leib als in die Seelen der Menschen ein, erregten in ihnen Begierden, und befriedigten durch die Menschen ihre eigenen Lüste. Die Vorstellungen, welche sie sich von dieser Einwirkung machten, waren oft sonderbar und abergläubisch genug*), und so übertrieben, daß sie den Begriff der moralischen Freiheit nicht nur verletzten, sondern fast aufhoben**).

§. 109.

δ) Einfluß des Satans auf Krankheiten der Menschen.

Im N. Test. werden auch gewisse Krankheiten, als nicht vom Satan allein, sondern von den Dämonen überhaupt bewirkt, dargestellt. Diejenigen Kranken nämlich, welche mit solchen Uebeln, durch welche sie den freien Gebrauch ihrer Glieder

---

*) Clem. Rom. recogn. II. §. 72.: „Amant isti spiritus immundi inhaerere corporibus hominum, ut ipsorum ministerio cupiditates suas expleant, et ad ea, quae ipsi desiderant, inclinantes animae motus, suis eos parere libidinibus cogant, ut efficiantur ex integro vasa daemonum." — Tertullian. apologetic. c. 22.: „Operatio eorum (der Dämonen) est hominis eversio. — Ita corporibus quidem et valetudines infligunt, et aliquos casus acerbos, animae vero repentinos et extraordinarios per vim excessus. Suppetit illis ad utramque substantiam hominis adeundam subtilitas et tenuitas sua; multum spiritalibus viribus licet, ut invisibiles et insensibiles in effectu potius quam in actu suo appareant. — — Eadem obscuritate contagionis adspiratio daemonum et angelorum mentis quoque corruptelas agit furoribus et amentiis foedis, aut saevis libidinibus cum erroribus variis." — Lactant. div. instit. II. c. 15.: „Daemones, quoniam sunt spiritus tenues et incomprehensibiles, insinuant se corporibus hominum, et occulte in visceribus operati, valetudinem vitiant, morbos citant, somniis animos terrent, mentes furoribus quatiunt, ut homines his malis cogant ad eorum auxilia decurrere."

**) Herm. past. II, 6., wo gesagt wird, der Mensch habe zwei Schutzgeister, einen guten und einen bösen. Wenn der Gedanke, den der böse errege, in dem Herzen des besten Menschen aufsteigt, so „oportet illum virum aut mulierem peccare. Sin autem etiam nequissimus vir fuerit aut mulier, et ascenderint in cor illius opera genii aequitatis, necesse est, illum, aut illam aliquid boni facere." — Doch s. eine andre in der 475sten Anmerk. angeführte Stelle.

(Stumme) oder ihres Verstandes (als Wahnsinnige, Mondsüchtige) verloren hätten, oder zu unwillkürlichen schmerzhaften Bewegungen (als die Epileptischen) gezwungen wurden, behaftet waren, und in denen daher der eigene Geist die Herrschaft verloren zu haben, und ein anderer Geist ihrer mächtig geworden zu sein schien, hielt man für besessen von Dämonen, und nannte sie *δαιμονιζόμενοι, ἔχοντες δαιμόνια, καταδυναστευόμενοι ὑπὸ τοῦ διαβόλου*[477]). Nun ist es zwar wohl wahr, daß aus dem Gebrauche dieser Formeln nicht nothwendig folgt, daß jeder, der sich solcher Ausdrücke bediente, auch die gewöhnliche Meinung über den Ursprung dieser Krankheiten theilen mußte. Auch sieht man, daß *δαιμόνιον ἔχειν* mit *μαίνεσθαι* und *ἐξίστασθαι* überhaupt synonym war, z. B. Joh. 10, 20. 8, 48. 52. Mark. 3, 21. 30., daß die Dämonischen unter andern natürlichen Kranken mit aufgeführt werden, wie Matth. 4, 24. Luk. 13, 11., und nach Beschreibung der Evangelisten auch wirklich theils Wahnsinnige, Wüthende und Epileptische, wie Matth. 17, 15 ff. 8, 28 ff. 11, 18. Mark. 1, 23 ff., theils an gewissen Gliedern ihres Leibes Gelähmte waren, wie Matth. 12, 22. Mark. 9, 17. Indessen ist es unläugbar, daß nicht nur die Juden, sondern alle Völker des Alterthums, auch Griechen und Römer (s. Wetstein, N. T. Tom. I. p. 282.), solche Krankheiten von dem Einflusse gewisser Geister ableiteten, in denen der Kranke die Herrschaft über seinen Körper, oder die Vernunft verloren hatte, folglich in einem Zustande war, wo ihn eine fremde Macht zu beherrschen, und seines Wesens sich bemächtigt zu haben schien. Daß auch die Juden zu Jesu und

---

477) Der letztere Ausdruck findet sich Apost. 10, 38. vergl. K. 5, 16., und widerlegt die Vermuthung Döderleins (christ. Relig. Unterr. 7ter Thl. S. 179 f. und S. 233 f), daß das N. T. zwischen Satan und Dämonen einen Unterschied mache, des erstern nur bei Verführungen zur Sünde gedenke, aber die Dämonen für eine andre Art von Teufeln halte, welche hauptsächlich auf den Körper wirken, deren Oberhaupt nicht der Teufel, sondern Beelzebub sei, und die von weit geringern Geisteskräften wären, als der Satan. Doch bezieht auch Flav. Josephus die Wirksamkeit der Dämonen blos auf Melancholie und körperliche Leiden, und erklärt die Dämonen nicht für Engel, sondern für die Seelen verstorbener böser Menschen. Eines Satans oder Teufels erwähnt Josephus gar nicht. — Vergl. hierüber die Not. 458. angeführten Schriften von John und Schott, und was eben daselbst aus Lactantius angeführt worden ist.

nach Jesu Zeit diesen Glauben hatten, sagt Josephus ausdrücklich[478]), und man sieht es aus mehrern Stellen des N. Test. (Act. 5, 16. 10, 38. Matth. 12, 43. 44. 9, 32. 8, 28. Mark. 5, 1. Luk. 8, 26.), und aus den Zeitwörtern ἐκβάλλειν, ἐξέρχεσθαι und andern, die bei der Heilung der Dämonischen gebraucht werden, s. Luk. 4, 35. 11, 14. Eben dieses war die allgemeine Meinung der Kirchenväter, welche in der fortdauernden Heilung der Dämonischen durch den Gebrauch des Namens Christi nicht nur einen Beweis fanden von der göttlichen Würde Christi und der Wahrheit des Christenthums, sondern auch einen Erklärungsgrund des Hasses der Dämonen gegen die Christen und der Verfolgungen, welche sie gegen die Christen erregten[479]). Daß man dabei von der abergläubischen Vorstellung ausging, als hätten gewisse Worte eine Zauberkraft, ist entschieden, und Origenes (contra Cels. V, 45.) bemerkt ausdrücklich, daß es bei Beschwörung der Dämonen nöthig sei, das Zauberwort in der Sprache auszusprechen, in welcher es mit der Natur der Dämonen im feindlichen Widerstreite stehe, also nicht etwa die hebräischen Namen Gottes in griechischer Sprache, weil sie dann nicht wirken könnten.

Es fragt sich nun: ob auch das, was Jesus und die Apostel von den Teufelsbesitzungen sagen, eigentlich zu verstehen sei, oder ob sie nur den gewöhnlichen Sprachgebrauch beibehielten, ohne die dadurch ausgedrückte Vorstellung zu theilen? — Sonst bejahte man das Erstere unbedingt[480]), und glaubte dazu fol-

---

478) Bretschneider, cap. theol. Fl. I. p. 43. Josephus sagt, daß die Mittel, welche Salomo bekannt gemacht habe, zur Vertreibung der Dämonen, und welche mit Beschwörungsformeln verbunden waren, bei denen man den Namen Salomo's nannte, bis auf den heutigen Tag (μέχρι νῦν) die gewöhnlichste Heilungsart dieser Kranken unter den Juden ausmachten, Antiq. 8, 2. 5.

479) Tertull. ad Scap. c. 2.: „Daemones non tantum respuimus sed revincimus, et cotidie traducimus et de hominibus expellimus.“ Origenes (cont. Cels. lib. 8. §. 58.) bezeugt, daß die Worte: ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ Χριστοῦ, von Gläubigen ausgesprochen, nicht wenige von Krankheiten, Dämonen und andern Uebeln befreieten. Weitläuftig verbreitet sich Origenes über die zu seiner Zeit gewöhnlichen Dämonenbeschwörungen c. Cels. lib. 1. §. 24.

480) Z. B. H. A. Zeibich: Vermischte Betrachtungen aus der Theol. und Philos. 3ter Thl. S. 306 ff. J. J. Heß: über die Lehren, Thaten

gende Gründe zu haben: 1) das Zeugniß der Dämonischen selbst, welche oft von einem Dämon besessen zu sein versicherten. Doch die Meinungen dieser Leute können keinen Glaubensartikel bestimmen, s. §. 41. 2) Die Erzählungen der Evangelisten, daß die Dämonen durch die Kranken gesprochen hätten, aus ihnen ausgefahren wären und dergl., woraus folge, daß wirklich Dämonen in den Kranken gewesen sein müßten. Die Evangelisten aber erzählen nur in der Sprache des gemeinen Lebens, und mit den daselbst üblichen Ausdrücken, ohne daß daraus folgt, daß sie damit alle Meinungen, welche dabei zu Grunde lagen, billigen wollten. Dadurch widerlegt sich auch dieses, daß 3) Jesus selbst so gesprochen habe, als ob ein Dämon vorhanden sei, und von ihm ausgetrieben werde. Jesus konnte mit Wahnsinnigen und Kranken nicht über ihren Zustand streiten; er mußte in ihre Ideen eingehen und sich der Worte bedienen, welche nach der Meinung der Kranken ganz allein wirksam sein konnten, und die Quelle des Uebels, nach ihrer Meinung, trafen, Matth. 8, 28—33. 12, 43—45. Luk. 8, 26 ff. 13, 16. Mark. 5, 1—14.[481]) — Wichtiger ist es, daß 4) Jesus selbst seinen Jüngern die Meinung von Teufelsbesitzungen nicht widerlegte, sondern sogar mehreres sagte und that, was sie in dieser Meinung befestigen mußte (s. Matth. 17, 19 ff. Luk. 10, 17—20. Mark. 9, 25—29.), und ihnen gleichfalls die Macht gab, die Dämonen auszutreiben, Matth. 10, 1. Luk. 10, 17. Mark. 16, 17. Wahr ist es, daß Jesus die Vorstellungen seiner Jünger und des Volks über die Dämonischen nirgends bestritten hat; aber wir lesen auch nirgends, daß er ausdrücklich versichert hätte, daß der Teufel Ursache dieser Krank-

---

und Schicksale unsers Herrn. Auch Reinhard, S. 206 f. und Storr, S. 401 ff. in ihren Lehrbüchern erklären sich dafür; Knapp in s. Dogm. nur mit Widerstreben und mancherlei Einschränkung; Hahn schweigt über die Teufelsbesitzung ganz; Steudel (Dogm. S. 175 f.) erklärt sich unbestimmt.

481) Die Geschichte des Gadareners Matth. 8, 28 ff. Mark. 5, 1—14. Luk. 8, 26 ff., beweiset also für Jesu Ueberzeugung gar nichts; er behandelte diesen Wahnsinnigen, der von einer Legion Dämonen gepeinigt zu sein wähnte, und nach diesem Wahne sprach, seiner Vorstellung gemäß, und mußte es, wenn er auf ihn wirken wollte. S. Paulus, Commentar zu dieser Stelle; Ammons bibl. Theol. I. S. 375 f. Spricht doch der Sternkundige auch vom Aufgehen und Untergehen der Sonne, ohngeachtet er wohl weiß, daß dieses grundloser, sinnlicher Schein ist.

heiten sei. Er ließ die Meinung des Volks unberührt, weil es zu deren Widerlegung eines medicinischen und physikalischen Unterrichts bedurft hätte, für welchen das Volk eben so wenig Empfänglichkeit hatte, als die Kranken, welche geheilt wurden; daher man mit Gewißheit annehmen kann, daß er seine Zeitgenossen eines Bessern nicht überzeugt, sondern daß diese, ihm mißtrauend, sich blos an die jüdischen Exorcisten gehalten haben würden. Er sprach und handelte also bei seinen Heilungen nach ihren Vorstellungen.

Dasselbe war der Fall bei seinen Aposteln, die so Manches während des Lebens Jesu noch nicht zu fassen vermochten (Luk. 18, 34. 24, 21. 43—46. Joh. 14, 28. 29. 16, 12. Apost. 1, 6.). Daß ihnen Jesus im Anfange seines Lehramts die Kraft gab, die Krankheiten, die man von den Dämonen ableitete, zu heilen, geschah, um ihren Glauben an ihn als Messias zu befestigen, weil die Juden allgemein erwarteten, der Messias werde durch die Kraft des heil. Geistes die Dämonen besiegen (s. Matth. 12, 28.). Vielleicht wollten sie auch den Schülern der Rabbinen, die auch solche Krankheiten heilten (Luk. 11, 19.) nicht nachstehen. Jesus verwies ihnen aber (Luk. 10, 20.) die eitle Freude über diese Macht, und sagte ihnen unverhohlen, daß sie daraus nur dieß zu lernen hätten, daß er der Messias, und sie des Himmelreichs gewiß seien. Auch gebot er ihnen das Heilungsgeschäft zu unterlassen, als er sah, daß sie dasselbe zur Eitelkeit und nicht zur Stärkung ihres Glaubens gebrauchten, s. Mark. 9, 28 f. Matth. 17, 19 ff. — Den richtigen Unterricht hierüber erhielten sie später nach seinem Tode. Denn daß weder Johannes in seinen Schriften, noch Petrus, Paulus und Jakobus ferner die Meinung an den Tag legen, daß Krankheiten Wirkungen der Dämonen wären, so oft sie auch Veranlassung dazu haben konnten[482]), deutet unverkennbar darauf hin, daß

482) Es finden sich in den ganzen apostolischen Schriften, außer den drei ersten Evangelien, nur noch drei Stellen in der Apostelgeschichte, wo dämonische Kranke vorkommen, nämlich Kap. 10, 38., wo Petrus vor dem Synedrio die Heilungen Jesu historisch erwähnt, so wie sie von dem Volke und dem Synedrium selbst aufgefaßt wurden, und Kap. 5, 16. 19, 12 ff., wo Lukas selbst spricht und erzählt, der aber hier der höhern Autorität eines Paulus, Petrus, Jakobus, Johannes nachsteht. — Der Ausdruck: vom Teufel besessen sein, findet sich im N. T. nirgends, wohl

sie durch den Geist hierin, wie in ihren Ansichten vom mosaischen Gesetze, der Aufnahme der Heiden, den unreinen Speisen, eines Bessern waren belehrt worden. Hieran müssen wir uns halten, und daher Bedenken finden, den Satz, daß Satan und die Dämonen gewisse Krankheiten in dem Menschen erregen könnten, oder erregt hätten, zur christlichen Lehre zu rechnen, was auch die meisten Theologen neuerer Zeit nicht mehr gethan haben[483]); und dieses um so viel mehr, da man weiß, daß jene Krankheiten aus natürlichen Ursachen zu entspringen pflegen, und es mit der Güte und Weisheit Gottes unverträglich scheint, den Dämonen eine solche Macht über die Menschen zu verstatten. Deßwegen kann man auch die Meinung nicht mit Knapp (Vorles. 1. Thl. S. 396.) dahin wenden, daß diese Macht den Dämonen nur zu Jesu Zeit, und um diesen als Sohn Gottes durch Besiegung dieser bösen Geister zu verherrlichen, verstattet worden sei; denn es wäre Gottes und Jesu unwürdig gewesen, in dem Elende so vieler Menschen ihren Ruhm zu suchen. Es bedurfte auch der Dämonen nicht, um Jesum durch Heilung solcher Krankheiten vor seinen Zeitgenossen zu verherrlichen. Denn seine höhere, göttliche Kraft mußte diesen, wenn auch die Dämonischen natürliche Kranke waren, offenbar werden, da er, nicht wie die jüdischen Exorcisten, durch Beschwörungen, Kräuter, Wurzeln und dergleichen*), sondern blos durchs Wort, d. i. durch seinen Willen die Heilung verrichtete.

---

aber beim Josephus, ant. 6, 11. 3. τοῦ πονηροῦ πνεύματος καὶ τῶν δαιμονίων ἐγκαθεζομένων.

483) J. W. Döderlein, Eckermann, Henke, Ammon. Früher schon Farmer: Versuch über die dämonischen Leute, aus d. Engl. Berl. 1776. Deff. Briefe über die Dämonischen in den Evangelien, mit Zusätzen von Semler. Halle 1783. 8. I. S. Semler: diss. de daemoniacis, quorum in Evangeliis fit mentio. Hal. 1760. ed. 4. 1779. Der Unterricht Jesu über die jüdische Meinung von der Gewalt des Teufels unter den Menschen. 1785. 8. — Daß die Dämonischen natürliche Kranke waren, hatte nicht nur Semler behauptet, sondern andre suchten dieses noch genauer zu zeigen. C. G. Gruner: comm. de daemoniacis a Christo sospitatore percuratis. Ien. 1775. 8. Th. G. Timmermann: diatribe antiqu. medica de daemoniacis Evang. Rintel. 1786. 4.

*) Ueber die Art und Weise jüdischer Heilung der Dämonischen s. Ioseph. ant. 8, 2. Lightfoot, horae hebr. zu Matth. 17, 15.

§. 110.
Vergleichung der Lehre des N. T. mit der kirchlichen, und dogmatische Beurtheilung derselben.

Die Lehre der Schrift und der Kirche über Satan und die Dämonen trifft nicht ganz zusammen. Beide lehren gemeinschaftlich die Existenz von Geistern, ursprünglich gut von Gott erschaffen, aber gleich anfangs moralisch depravirt; Beförderer alles Irrthums und der Sünde unter den Menschen, darum Feinde Jesu und seiner Kirche, und dem Gerichte und zukünftigen Strafen unterworfen. Wenn aber die Kirche lehrt, daß der Teufel ohne Unterlaß auch die Christen und Frommen zum Bösen reize; so behauptet das N. T., daß nur Unwissende und Lasterhafte seiner Herrschaft unterworfen seien, Christen aber nicht, oder doch nur, wenn sie in Lasterhaftigkeit zurückfallen. Und wenn die symb. Bücher eine endliche Besserung und Beglückung des Satans geradezu verwerfen; so schweigt wenigstens das N. T. hierüber. Daß die Sünde durch des Teufels Anstiften entstanden, er also Urheber derselben sei, wird im N. T. nicht entschieden gelehrt, noch weniger, daß der sündige Mensch zur Strafe in des Teufels Gewalt gegeben sei, so wie auch Luthers abergläubische Vorstellungen in den Katechismen, daß der Teufel Ungewitter, Hagel, Pest und andere Uebel erzeuge, oder daß der Mensch mit ihm einen Bund machen könne, im N. T. keinen Grund haben.

Was nun das Verhältniß der kirchlichen Lehre zum System betrifft, so haben zwar die symbolischen Bücher die Lehre vom Teufel mit ihrer Theorie von der Erlösung und der Erbsünde in sehr enge Verbindung gebracht, jedoch ohne daß sich eine Nothwendigkeit dieser Verbindung ergiebt. In der Erlösungstheorie ist der Satan nirgends nöthig; denn die Erlösung bleibt, was sie ist, wenn wir auch von einem Satan nichts wüßten. Der Ausdruck: „erlöset von der Gewalt des Teufels" sagt im Wesentlichen nichts Neues, was nicht schon in dem Ausdruck: „erlöset von der Herrschaft der Sünde und ihren Strafen" enthalten wäre. Der Hauptgebrauch, den die symbol. Bücher von dem Satan machen, besteht daher auch darin, daß sie ihm die Urheberschaft der Erb- und der wirklichen Sünde beimessen, und darin ihre Theodicee wegen Zulassung des Bö-

sen suchen (s. Anmerk. 448.). Sie folgen darin der alten Kirche, in deren System das Lehrstück von dem Teufel und den Dämonen zwar die größte Wichtigkeit hatte, aber aus Gründen, welche in dem kirchlichen Systeme nicht mehr vorhanden sind, und überhaupt nicht mehr statt finden.

Das Zeitalter, in welches das Christenthum eintrat, beschäftigte sich hauptsächlich mit dem Problem vom Ursprunge des Bösen, und suchte sich von dem im Morgenlande weit herrschenden Dualismus, der sich bei Zoroaster zu einem System gestaltet hatte, und sich späterhin im Manichäismus geltend zu machen suchte, loszuringen. In den gnostischen Systemen der ersten Jahrhunderte ist dieses Streben ein Hauptinteresse der speculirenden Vernunft, das dadurch befriedigt wurde, daß die Zeugungsreihen intelligibler Substanzen (Aeonen), die man aus Gott als dem Urprincip ausströmen ließ, eine Möglichkeit darboten, die spätern Zeugungen für unvollkommner zu erklären, und von einem solchen unvollkommenen Aeon, dem Demiurgos, dann die Schöpfung der sichtbaren Welt und das Entstehen des Uebels abzuleiten. — Dem Judaismus lag eine andre Lösung nahe. Nach seinem strengen Monotheismus konnte Jehovah nicht anders, denn als Schöpfer auch der sichtbaren Welt gedacht werden. Die physischen Uebel faßte man nach dem Vorgange der heiligen Schriften als Strafe der Sünden auf, und man hatte darüber, wie auch das Buch Hiob zeigt, eine Theorie, mit der man um so eher auskam, da man ohnehin alle Nicht-Juden, als Götzendiener, unter dem Zorne Gottes stehend dachte. Nur das Entstehen der Sünde bedurfte einer Lösung, und diese fand man in dem Satan des Buchs Hiob, welchen man zu einem Seitenstück des Ahriman Zoroasters machte, und in ihm einen gefallenen guten Engel sah, der durch den Mißbrauch seiner Freiheit, also durch eigene Schuld böse geworden sei, und dann auch andere Engel, wozu man die Thatsache in Genes. 6. fand, und die Menschen, wozu man eine ähnliche Thatsache in Genes. 3. zu haben glaubte, gleichfalls zur Sünde verführt habe. So schien der wahre Gott, Jehovah, der nach Genes. 1. Alles vollkommen gut erschaffen hatte, von der Urheberschaft des moralischen Bösen befreit zu sein*).

---

*) Allgemeiner faßt Hase (Dogm. S. 127.) den Ursprung dieses

Die Kirchenväter, mit dem Christenthum den reinen Monotheismus empfangend, konnten weder den Dualismus, noch, aus den früher bemerkten Gründen, den Gnosticismus annehmen. Sie hielten also fest an der Auskunft*), welche ihnen die Theologie der Juden darbot. Sie betrachteten den Teufel nicht nur als den Urheber aller physischen Uebel in der Natur**), die von

---

Glaubens: „Versuche zu erklären, wie die Möglichkeit des Bösen im Menschen zur Wirklichkeit geworden sei, vielleicht auch der Wunsch, die Schuld dieser Wirklichkeit möglichst von sich zu entfernen, sodann die auf seltsam abgerissene Weise in unser Bewußtsein dringenden Anregungen zum Bösen, die man geneigt ist, einer fremden Veranlassung beizuschreiben, vor welcher ein ungeheurer Schauder dem Menschen angeboren scheint, endlich das, zumal bei jugendlicher Phantasie, vorwaltende plastische Element, — dieses waren die Veranlassungen zum Glauben an ein übermenschliches Wesen" rc.

*) Welches große Interesse für die Theodicee die Lehre vom Satan und den Dämonen für die Kirchenväter hatte, sprechen sie selbst öfters aus; z. B. Origenes, contr. Cels. IV, 65.: Nachdem Celsus gesagt hatte, es sei leicht, den Ursprung des Uebels zu erkennen, denn er liege in der Materie; so entgegnet Origenes: es sei nicht leicht; denn man müsse wissen *τὰ περὶ τοῦ καλουμένου διαβόλου, καὶ τῶν ἀγγέλων αὐτοῦ, τίς τε πρὸ τοῦ διάβολος γεγενῆσθαι οὗτος ἦν, καὶ πῶς γεγένηται διάβολος, καὶ τίς ἡ αἰτία τοῦ συναποστῆναι αὐτῷ τοὺς καλουμένους αὐτοῦ ἀγγέλους. Οὐ ῥᾴδιόν ἐστι γνῶναι τὴν γένεσιν τῶν κακῶν. Δεῖ δὲ τὸν μέλλοντα ταύτην εἰδέναι, ὅτι τε μή εἰσι καθὸ δαίμονές εἰσι, δημιουργήματα τοῦ θεοῦ, ἀλλὰ μόνον καθὸ λογικοί τινες· καὶ πόθεν ἐληλύθασιν ἐπὶ τὸ τοιοῦτοι γενέσθαι, ὡς ἐν καταστάσει δαιμόνων αὐτῶν ὑποστῆναι τὸ ἡγεμονικόν.* Dasselbe Interesse an dieser Lehre spricht sich bei Tertullian, Lactantius und andern Vätern aus.

**) Origen. c. Cels. VIII, 31. Tertull. de corona milit. cap. 6.: „Illud intellige, omnia (was Gott geordnet hat) a diabolo esse mutata." Tertullian betrachtet den Teufel durchgängig als den Affen Gottes, der ihm die Schöpfung unaufhörlich verpfusche und verfälsche; de spect. c. 2., de habitu muliebr. c. 8., wo er gegen den Gebrauch der Purpurfarbe mit den Worten streitet: „non enim placet Deo, quod non ipse produxit, nisi si non potuit purpureas et earinas oves nasci iubere. Si potuit, ergo iam noluit; quod Deus noluit, utique non licet fingi. Non ergo natura optima sunt ista, quae a Deo non sunt, auctore naturae. Sic a diabolo esse intelliguntur, ab interpolatore naturae. Alterius enim esse non possunt, si Dei non sunt, quia aemuli sint necesse est, quae Dei non sunt. Alius autem praeter diabolum et angelos eius aemulus Dei non est." — Auch das Gute und dem Christenthume Aehnliche im Heidenthum hielt Tertullian, de nuptiis lib. 1. cap. 6. 7. für eine Nachäffung des Teufels.

Gott gut geschaffen sei; sondern auch als Urheber der Abgötterei, die er eingeführt habe und erhalte, und dadurch die Menschen Gott entfremde, und sie und die ganze Natur mit in das Verderben hineinzuziehen suche, das ihm bereitet sei. Gegen ihn sei Moses, seien die Propheten gesendet worden, und endlich der Gott Logos, der erhabenste aus Gott hervorgegangene Geist in menschlicher Gestalt erschienen, und habe das Reich Gottes gegründet. Nur die daher, welche durch die Taufe sich diesem Reiche weihen, kommen los von dem dämonischen Reiche und dessen Verderben. So hätte bei den Kirchenvätern Christus nichts zu thun, wenn nicht Satan, der gefallene Engel, ein dämonisches Reich gestiftet hätte, und die Erlösung ist bei ihnen nichts, wenn nicht Erlösung vom dämonischen Reiche. Die Väter vor Augustin wußten von einer in Adam erfolgten plötzlichen Verderbniß der menschlichen Natur, die sich durch die Zeugung bei jedem Menschen reproducire, noch nichts; ihnen wurde der Mensch unschuldig und moralisch frei geboren, und er kam nur zur Sünde durch die auf alle Individuen fortgehende, jeden einzelnen Menschen zum Falle bringende Wirkung des dämonischen Reichs. Dieses Reich war also der ihnen nothwendige, bleibende Grund zur Erklärung der Production der Sünde in jedem Individuum, und das Christenthum ihnen nicht eine Versöhnung für eine von Adam aufgeerbte Schuld, sondern eine Erlösung von der fortgehenden Herrschaft der Dämonen und dem daher entstehenden Tode und Elende.

Ganz anders bei der Augustinischen Theorie der Erbsünde, welcher unsre Kirche folgt. Hier ist durch eine That am Anfange der Geschichte, durch den Sündenfall, nicht nur eine durch Zeugung verpflanzte Verkehrung der ganzen menschlichen Natur erfolgt, durch welche die Sünde bei jedem nothwendig wird, sondern auch eine Alle verdammende Schuld, in welcher jeder Neugeborne nur zum ewigen Verderben geboren wird, entstanden, und es bedarf nicht nur wegen der Sünde einer Erlösung, sondern auch wegen der Schuld einer Versöhnung, oder Genugthuung. Hierbei ist Satan und das dämonische Reich etwas Ueberflüssiges geworden. Satan ist nur noch veranlassende, befördernde Ursache des Sündenfalls, der auch ohne ihn eben so gut erfolgen konnte, da man die sittliche Freiheit des Menschen als ein Wahlvermögen zwischen dem Guten und Bö-

sen ansah. Er könnte in der Kirchenlehre fehlen, ohne daß sich dadurch etwas veränderte. Er ist aber auch in der Theodicee entbehrlich und nur ein Nothbehelf, was freilich die Väter der ersten Kirche bei einer falschen Vorstellung von Uebel und Sünde nicht erkannten. Denn wenn man neben dem Satan überall auch den eignen Willen des Menschen als Princip des Ursprungs der Sünde aufstellt; so ergiebt sich, daß entweder in diesem allein schon eine hinlängliche Rechtfertigung Gottes wegen des Daseins der Sünde enthalten ist, oder daß, wenn dieser nicht ausreichen sollte, der Hinzutritt des Satans als Verführers der Menschen die Sache nicht im Geringsten verbessert. Denn wenn man, den eigenen Willen der Menschen für ungenügend haltend, zu der Frage fortschreitet: warum Gott diesen Willen in Sünde habe verfallen lassen? und Gott nun dadurch rechtfertiget, daß der Teufel den ersten Menschen verführt habe, und die Menschen noch immer verführe; so kehrt diese Frage, nur mit verändertem Subject, unabweislich zurück, und fordert nun Aufschluß: wie doch Gott den Fall des Teufels, wodurch er aus einem guten ein böser Geist geworden, habe zugeben, wie er ihn überhaupt habe erschaffen können? So käme denn die Urheberschaft der menschlichen Sünde auf Gott als erste Ursache immer wieder zurück, und der ganze Gewinn wäre blos ein Umweg, der uns durch zwei erschaffene Willen (des Menschen und Satans) wieder an den Stein des Anstoßes führte.

Da nun das Lehrstück vom Teufel auch in der Theodicee keinen Nutzen gewährt, und das Verhältniß des Sittlich-Bösen zu Gott auch ohne ihn befriedigend erklärt werden kann (s. §. 97.); so ist, wie auch Schleiermacher (der christl. Glaube, 1. B. S. 232.) erkennt, das Lehrstück vom Satan in dem kirchlichen Lehrgebäude nicht nothwendig, sondern entbehrlich, und es könnte fehlen, ohne irgend einen wesentlichen Punkt desselben zu gefährden.

§. 111.

Kritik der Dämonologie.

Der religiöse Glaube des Christen hat daher bei der Kritik der Dämonologie kein besonderes Interesse, um so weniger, da Jesus und die Apostel lehren (Joh. 12, 31. 16, 11. 1 Joh. 3, 8—10. 4, 4. 5, 18 f. Jak. 1, 14. 4, 7.), daß alle Macht

des dämonischen Reiches über die, welche zum Reiche Gottes gehören, erloschen sei, und das N. T. überhaupt die Ursache der Sünde in dem Menschen selbst sucht (Joh. 1, 14. Röm. 1, 21—24. 7, 14—25. Gal. 5, 19 ff.). Der Christ kann also nur noch in sofern ein Interesse an dieser Lehre haben, als er meint, daß Jesus selbst an die Existenz unsittlicher Geister geglaubt habe. In diesem Falle geht das christliche Interesse nur dahin, vor der Vernunft die Möglichkeit zu rechtfertigen, daß es außer den Seelen der Menschen noch andere geistige Wesen geben könne, welche, so wie der Mensch, dem Gesetze der Entwickelung (s. §. 97.) unterworfen sind, und also mit der Unfreiheit beginnen. Die Möglichkeit der Existenz solcher Wesen wird Niemand läugnen, aber zu ihnen kann auch Niemand Satan und gefallene Engel rechnen. Solche Wesen müßten eben so unvollkommen sein als die Menschen, könnten also nicht intelligentere und höhere Geister sein; und solche Wesen könnten auch nicht böse bleiben, sondern ihre Unfreiheit müßte desto schneller in Freiheit übergehen, je intelligenter sie wären. Man hat daher auch in neuern Zeiten die Existenz und Wirksamkeit des Satans theils aus philologischen, theils aus historischen, theils aus philosophischen Gründen bestritten.

Man versuchte nämlich 1) zu zeigen, daß alle Stellen, welche vom Teufel und den Dämonen handeln, von bösen Menschen, oder der uns inwohnenden Sünde, oder doch von andern wirkenden Ursachen füglich erklärt werden könnten; ein Verfahren, das allen Grundsätzen richtiger Auslegung widersprach[484]), — Bei weitem der größte Theil der Theologen bestritt daher diese Lehre

2) aus historischen Gründen, und erklärte sie für Accommodation zu jüdischen Meinungen, welche in die christliche Religionslehre nicht mit aufzunehmen seien[485]). Da nämlich

---

484) Dieß geschah in: Versuch einer biblischen Dämonologie; mit einer Vorrede und Anhang (von J. S. Semler). Halle 1776. 8. (Runge) Man muß auch dem Teufel nicht zu viel aufbürden. Brem. 1778. 8. Untersuchung und Betrachtung der sogenannten bibl. Dämonologie. Danzig 1778. 8.

485) Z. B. Henke, Eckermann, Stäudlin, de Wette, Wegscheider in ihren Lehrbüchern. K. Fr. Senff: Versuch über die Herablassung Gottes

die jüdischen Schriften des A. Test., die vor dem Exil geschrieben seien, die Dämonen nicht erwähnen, sondern nur erst die nach dem Exil geschriebenen Schriften; da ferner bei den Persern und Aegyptern, unter denen die Juden als Exulanten hauptsächlich lebten, schon lange vorher ähnliche Meinungen über die bösen Geister gefunden würden; so sei es unläugbar, daß die Juden ihre Dämonologie von jenen Völkern entlehnt und auf ihre Weise ausgebildet hätten. Mithin könne die neutestamentliche Dämonologie nicht zur christlichen Offenbarung gehören, sondern Jesus müsse sich accommodirt haben[486]). Wahr ist es, daß das Alte Testament von bösen Engeln gar nichts weiß, und daß in ihm, so wie in dessen Apokryphen auch die Engel, von welchen Pest, Hunger und andere Leiden als Sündenstrafen abgeleitet werden, gute Engel, oder Engel Gottes sind, vergl. Ps. 78, 49.; aber es finden sich doch lange vor dem Exil schon deutliche Spuren, daß man auch an böse Geister (nur nicht böse Engel und nicht gerade an einen Teufel) glaubte. Aus Hiob 1. kann man dieses zwar nicht beweisen, weil es zweifelhaft ist, ob nicht Satan zu den (guten) Engeln gehört; eben so wenig aus Zachar. 3, 1—9. 13, 2. und 1 Chron. 21, 4. (vergl. 2 Sam. 24, 1.), weil diese Bücher im Exil oder gleich nach demselben aufgesetzt sind. Hingegen ist עֲזָאזֵל Levit. 16, 5. 8. 10. 25., wie auch Ammon (bibl. Theol. 1 Thl. S. 359.) behauptet, ein *κακοδαίμων*. Zwar erklärte man es: hircus abiens, von עֵז caper, und אָזַל abiit. Aber diesem steht entgegen a) daß die Opfer-

in der christl. Relig. zu der Schwachheit der Menschen. Lpzg. 1792. 8. und andre mehr.

486) Ueber die Dämonologie der Juden und der Orientalen überhaupt, s. Ode: tr. de angelis (1739. 4.). Mich. Psellus: de operatione daemonum. Lugd. Bat. 1615. 8., wovon ein Auszug steht in den Beiträgen zur Beförderung des vernünft. Denkens in der Rel., 1stes Hft. S. 87 ff. Vergl. ebendas. 4tes Hft. S. 23. Ebendas. 17tes Hft. S. 1 ff. 18tes Hft. S. 159 ff. — I. G. Mayer: historia diaboli, s. comment. de diaboli malorumque spirituum existentia, statibus, iudiciis, consiliis, potestate, ed. II. Tub. 1780. 8. Fragment über die neutestamentl. Dämonologie; in Schmidts Biblioth. für Kritik und Exegese rc. 1ster Bd. 4tes St. — Winzers schon angef. commentationes. Joh. Jahns Nachträge zu seinen theologischen Werken (Tübing. 1821.). S. 61—252.

thiere hier nicht den Namen עִזִּים, sondern den Namen שְׂעִירִים führen; b) daß עֲזָאזֵל und יְהוָה V. 8. und 9. einander bestimmt entgegengesetzt, und als die zwei Subjecte dargestellt sind, denen die zwei Böcke zum Opfer dargebracht werden sollen; und c) daß V. 10. und 26. der Bock, der gesendet wird, von dem עֲזָאזֵל der Wüste, zu dem er gesendet wird, bestimmt unterschieden wird. Wahrscheinlicher erklären es daher Andere durch apostata mendax, nach dem Arabischen. Immer aber hat man, die Bedeutung des Namens sei welche sie wolle, darunter einen bösen Geist zu verstehen, zu dem man den mit den Sünden des Volks beladenen Bock gleichsam als ein ihm wohlgefälliges Opfer in die Wüste sendete (s. auch Gesenius Lexik. unter diesem Worte). — Ferner sind die שֵׁדִים (entweder nach dem Arabischen: domini, oder von שׁוּד, vastatores, ἀπολλύων Apok. 9, 11.), deren Deut. 32, 17. gedacht wird, Götzen, in denen man Dämonen suchte, und die Schwermuth Sauls 1 Sam. 16, 14. wird einem רוּחַ אֱלֹהִים רָעָה, einem von Gott abgesendeten Quälgeiste, zugeschrieben. — Ungewisser aber scheint die Stelle 1 Kön. 22, 18—23. zu sein, ob es gleich sich kaum denken läßt, daß der Geist, der so bereitwillig dargestellt wird, falsche Orakel zu wirken, ein guter Geist, ein Engel sein könne.

Ob sich aber gleich vor dem Exil schon Spuren der Lehre von den Dämonen bei den Juden finden, so ist doch nicht zu läugnen, daß die Dämonologie erst im Exil ihre eigentliche Ausbildung durch chaldäisch-persische Dogmen erhalten hat[487]), wiewohl die jüdische Vorstellung von der Zoroastrischen noch immer nicht unbedeutend abweicht. Dieser Umstand allein würde aber kein Verwerfungsurtheil begründen, da auch andere Lehren der Offenbarung (z. B. Gott, Weltschöpfung, Versöhnung u. s. w.) entweder von der Vernunft dunkel geahnet, oder von dem moralischen Bedürfniß errathen wurden. Auch findet sich in Jesu Reden Nichts, woraus man schließen könnte, daß er die Existenz des Satans verworfen habe. Die Apostel aber sprechen vom Satan so oft, selbst zu Heidenchristen (1 Joh. 3, 7—11. Eph. 2, 1.), und so ernstlich, daß über ihre Ueberzeu-

487) Schriften über die Meinungen der Indier, Perser rc. s. bei Winzer, comm. I. de daemonologia, wo sie in Noten S. 1—10. in reicher Fülle angeführt sind.

gung kein Zweifel sein kann, und Paulus, der es nach Apost. 19, 19. gewagt hatte, die Magie der Epheser zu stürzen, würde Eph. 2, 2. 6, 11 ff. auch über den Satan sich anders erklärt haben, wenn er wirklich andrer Meinung gewesen wäre.

Doch es waren besonders

3) philosophische Gründe, weßwegen man zu Accommodation seine Zuflucht nahm. Man glaubte nämlich zeigen zu können, daß die wirkliche Existenz eines solchen Wesens, wie Satan, physisch und moralisch unmöglich sei[488]). Denn a) sei es nicht denkbar, daß Gott, als der Heiligste, Wesen mit einer unvertilgbaren Anlage zum Bösen, und welche sich daher nie bessern könnten, erschaffen habe. Allein es ist schon erinnert worden, daß nach dem N. Test. die Dämonen ursprünglich gut erschaffen sind, und Kräfte zur Tugend besitzen, woraus man schließen muß, daß sie sich auch bessern können. b) Es sei unmöglich, daß Satan auf die Menschen wirken könne, ohne durch seine Einwirkungen den moralischen Lauf der Dinge und die Freiheit des Menschen zu zerstören. Daß jedoch diese Folgerung unstatthaft sei, und zu viel beweise, ist schon §. 22. b in einem andern Falle gezeigt worden[489]). c) Das Dasein eines durchaus bösen Wesens streite mit Gottes Weisheit; denn diese könne bei der Schöpfung eines solchen Wesens keine vernünftige

---

488) Corrodi: Etwas über die Existenz und Wirkungen des Satans; in den freimüthigen Versuchen über verschiedene in die Theologie und bibl. Kritik einschlagende Materien. Berl. 1783. 8. Philosophische Fragmente über den Teufel und die Versuchung Christi in der Wüste, den denkenden Menschen gewidmet. Frankf. u. Lpzg. 1792. 8. Der Teufel in seiner Ohnmacht; ein Fragment von einem Antidiabolus. Erlang. 1790. 8. — Dagegen suchte Erhard in seiner Apologie des Teufels, im philos. Journal von Fichte und Niethammer, 2tes Heft (1795.) die Denkbarkeit eines solchen Wesens, wie Satan, zu zeigen. Vergl. die Gegenbemerk. in Augusti's theol. Blätt. 1ster Jahrg. S. 65 ff.

489) „Böse Erregungen entstehen oft auf eine so seltsame und abgerissene Weise in uns, ohne allen Zusammenhang mit unsern Hauptrichtungen, daß wir sie nicht als Eigenes, sondern als Fremdes glauben ansehen zu müssen. — Dieß bezeichnet aber nur die Grenze der Selbstbeobachtung. Da diese immer weiter fortgesetzt werden soll: so soll auch immer Mehreres aufhören als Einwirkung des Teufels angesehen zu werden; worin also offenbar liegt, er solle für uns als thätiges Wesen Null werden." (Schleiermacher, der christl. Glaube, 1ster Bd. 1ste Aufl. S. 221 f.).

Absicht gehabt haben. Wäre die Lasterhaftigkeit des Satans nothwendig, und die Sünde seine Bestimmung, so wäre dieser Einwand gegründet; aber er ist, wie wir sahen, mit Kräften zur Tugend ausgerüstet, folglich diese seine Bestimmung. Sein Dasein ist also dem Dasein solcher Menschen, welche sich zum Laster wenden, gleich. So wie aber auch bei diesen angenommen werden muß, daß ihre Abirrung zum Bösen nur ein Weg ist, durch den sie auch an das Ziel ihrer Bestimmung, die moralische Vollkommenheit, gelangen (s. §. 97.), weil, wenn sie ewig lasterhaft und verdammt blieben, Gott Zwecke hätte, die er nicht erreichte, sondern welche das Geschöpf vereitelte, wodurch seine Macht und Weisheit aufgehoben werden würde; so muß man auch annehmen, daß bei Satan nicht nur die Möglichkeit der Besserung vorhanden, sondern auch deren Wirklichkeit zu erwarten ist. — d) Es streite mit der Güte Gottes, einem so mächtigen und boshaften Geiste verstattet zu haben, daß er die ersten Menschen zur Sünde verführt habe, und fortgehend verführe. Doch das N. T. leitet den Sündenfall nicht vom Satan ab, und die Sünde würde, auch ohne ihn, entstanden sein. Die Versuchungen des Teufels aber läßt das N. T. überhaupt nur bei denen, die schon lasterhaft sind, gelten (§. 108.), und sie müssen, da so viele Menschen zu allen Zeiten tugendhaft waren, überwindlich, und weil Niemand einen unmittelbaren Einfluß des Satans bemerkt, mit den natürlichen und gewöhnlichen Reizen zur Sünde vereinigt sein. Auch würde die Güte Gottes immer gerechtfertigt erscheinen, da nach der Lehre der Schrift der heilige Geist gleichmäßig wirkt, die Menschen zu bessern, und des Satans Wirkungen dadurch ausgeglichen werden würden. — e) Die Lehre vom Teufel sei eigentlich ein orientalischer Dualismus, welcher mit richtigen Begriffen von Gott nicht bestehen könne. Da jedoch das N. Test. den Satan und die Dämonen als Geschöpfe Gottes, von ihm abhängig, und vor ihm zitternd darstellt, und ihnen zwar eine Macht, aber eine sehr eingeschränkte, und noch weniger ein besondres Reich in der Schöpfung Gottes zuschreibt; so ist es vom Dualismus weit entfernt. Der Dualismus selbst aber kann das Dasein böser Geister eben so wenig verdächtig machen, als das Dasein und die Wirklichkeit des guten Gottes. Denn er entsprang blos aus einer falschen Anwendung desselben Gesetzes

der Causalität, durch welches wir das Dasein Gottes beweisen. — f) Die Lehre vom Teufel habe vielen Aberglauben von Hexerei, Teufelsbündnissen rc. erzeugt. Dieser Einwand ist nach dem Zeugnisse der Geschichte so sehr gegründet, daß alle gute Folgen, die man dem Glauben an den Teufel nachrühmen mag, dagegen in keine Betrachtung kommen. Auch mag man nicht entgegensetzen, daß alles Gute, auch das Beste, dem Mißbrauch unterworfen sei, da derselbe hier an die Volksvorstellung, die ihren Halt denn doch an den im N. T. hier und da dargelegten Vorstellungen des jüdischen Volks hat, fast unvermeidlich geknüpft ist*). g) Der Gedanke, daß ein so mächtiger und kluger Geist unsrer Tugend rastlos nachstelle, raube dem Menschen den Muth zur Besserung und diene dem Lasterhaften zur beruhigenden Entschuldigung. Doch dieser Einwand trifft nur die falsche und übertriebene Vorstellung von den moralischen Einwirkungen Satans, nicht die des N. T. (§. 108.); und wenn man auch zugiebt, daß der Gedanke, Satan stelle der Tugend nach, bei einzelnen Menschen Niedergeschlagenheit erwecken könne, so wird er dagegen andere zu verdoppelter Wachsamkeit über sich selbst, und zur Strenge auch gegen die sogenannten Schwachheitssünden ermuntern. — h) Satan werde auf der einen Seite als ein sehr mächtiger Geist, auf der andern aber als ein Wesen dargestellt, das durch ein bloßes Wort, durch Zauberformeln, Räucherungen rc. vertrieben werden könne. Doch dieser Einwand trifft die neutestamentlichen Vorstellungen nicht. — i) Der Teufel werde als ein Geist beschrieben, ohne einen sinnlichen Körper, und dennoch solle er ein Sclav unsinniger

---

*) Man denke nur an die Hexenprocesse, denen sich zuerst (1631) Fried. Spee, dann Descartes, Hobbes, Malebranche, besonders aber der deßhalb sehr verfolgte Balthasar Becker in seiner „Betoverde Wereld“ (bezauberte Welt. Leeward. 1690.) kräftig entgegensetzten, und zu deren Ausrottung Christ. Thomasius wesentlich beitrug. Desto weniger erfreulich ist es, daß in unsern Tagen abergläubische Vorstellungen von Communication mit dem Geisterreiche und Geisterbesitzungen durch Heinroth, Eschenmayer, v. Meyer, Kerner und andere wieder aufgewärmt werden. Wenn man liest (Miscellen von Bran, 1stes Hft. 1836. S. 172.), daß nach den Acten im Bisthum Strasburg vom Jahre 1615—1635, also in 20 Jahren, 5000 Hexen verbrannt worden sind, so sollte man doch Bedenken finden, jetzt das unwissende Volk wieder mit dem Glauben an Teufelsbesitzungen zu erfüllen.

Leidenschaften und Lüste sein. Da nun die Quelle der Leidenschaften bei den Menschen der Körper sei, so seien sie bei Satan ungedenkbar. Doch das N. T. legt dem Teufel keine Leidenschaften bei, welche aus dem Körper entspringen, sondern nur Haß gegen die Menschen, Herrschsucht und Hang zur Beförderung des Bösen. Daß dieses bei Geistern nicht statt finden könne, vermag Niemand zu beweisen. — Der wichtigste Einwand aber ist, k) daß der Begriff vom Satan logische Widersprüche enthalte, folglich ungedenkbar sei *). Wenn nämlich Satan Gott und dessen Macht kenne, so sei es unmöglich, daß er ein steter Feind Gottes bleiben, und auf einen glücklichen Erfolg seines Strebens hoffen könne; und wenn er so viele Einsicht und Kenntniß, und eine weit höhere Vernunft habe, als die Menschen, so müsse er das Thörichte und Verderbliche einer fortgesetzten Lasterhaftigkeit erkennen, und sich bessern. Verstand und Wille müßten daher in Satan, wenn er ein wirkliches Wesen wäre, in einem Widerspruch sein, der unmöglich statt finden könne. Dem setzte man entgegen: nach Jakob. 2, 19. erkenne Satan das Vergebliche seines Widerstrebens gegen Gott, und das N. T. läugne nicht geradehin die Möglichkeit seiner Besserung. Auch in der Menschenwelt finde man bisweilen große Verstandeskräfte und große sittliche Verdorbenheit beisammen; das N. T. aber (einige Stellen der Apokalypse, z. B. 12, 12.) lege dem Satan auch keine besondere Weisheit bei, sondern Jakobus nenne Kap. 3, 15. die σοφίαν male sanam eine dämonische, und Jesus spreche Joh. 8, 44. vom Teufel als einem der Wahrheit entfremdeten Wesen. Der Einwurf aber, daß es ungedenkbar sei, daß der Teufel durch eine einzelne Handlung (den Fall der Engel) seine ganze Natur habe verändern, und seinen Gattungscharakter als höhere Intelligenz habe verlieren können, treffe nur die jüdische Fabel von seinem Falle, und das N. T. lasse jede Vermuthung über eine allmälige De-

*) D. h. „man kann die verschiedenen Functionen, die diesem Wesen beigelegt werden, nicht zu einer lebendigen Anschauung zusammenfassen, sondern wenn man sie in ihrer Thätigkeit verknüpft, stößt man auf Widersprüche." (Schleiermacher, 1ste Ausg. S. 218.). Daher hat Schleiermacher §. 44. über den Teufel folgenden Satz: „Die Vorstellung vom Teufel, wie sie sich unter uns ausgebildet hat, ist so haltungslos, daß man eine Ueberzeugung von ihr niemanden zumuthen kann."

pravation des Satans frei. Diese Entgegnungen auf die Einwände gegen die Dämonologie geben aber keine vollständige Lösung der Streitfrage. Denn 1) treffen doch die gemachten Einwürfe einen großen Theil der Aeußerungen, die wir im N. Test. über die Dämonen zerstreut finden, und man muß Manches aus der neutestamentlichen Lehre zu entfernen suchen, von dem es doch zweifelhaft bleibt, ob man es auch mit vollem Rechte ausscheide. 2) Sind diese Einwendungen ganz unwiderleglich, wenn man nicht eine endliche Besserung und Beseligung der bösen Geister annimmt, zu der sich auch Knapp (in s. Dogmat.) hingedrängt sah. Auf der andern Seite aber giebt uns das N. T. kein Datum an die Hand, diese Besserung und Beseligung zu erwarten. Es widerspricht ihr zwar nicht direct, aber es spricht auch nirgends so von den Dämonen, als ob eine Besserung zu erwarten sei; vielmehr scheint es vorauszusetzen, daß sie der Tag des Gerichts ungebessert finden werde. Jene Einwendungen aber werden 3) nicht einmal durch eine so späte Bekehrung, wenn man sie auch annimmt, beseitigt, da sie schon den Zustand Satans treffen, wie er doch im N. T. gefaßt ist, nämlich, daß er ohne irgend eine Bewegung zum Guten beharrlich das Böse allein wolle. Die Vorstellung eines solchen Zustandes in einem Wesen, das Vernunft hat und Gott erkennt, geschweige denn in einem gefallenen Engel, ist gänzlich undenkbar; wozu bei Satan noch die Schwierigkeit eintritt, daß man eben auch nicht sich vorstellen kann, wie ein Vergehen, das er sich zu Schulden kommen ließ, sei es auch noch so groß, eine solche Beharrlichkeit im Bösen hätte hervorbringen können. Wir müssen daher hier gleichfalls den Einfluß einer unvollkommenen Weltanschauung anerkennen, welche die physischen und moralischen Uebel noch nicht in der höhern Einheit Gottes aufzuheben wußte, und geneigt war, alle physischen Erscheinungen, die man sich nicht zu erklären wußte, von dämonischen Kräften abzuleiten. Ueber diese Weltanschauung konnte auch Jesus in seinem Unterrichte nicht hinausgehen, weil überhaupt die Offenbarung sich innerhalb der Schranken der Weltanschauung halten muß. Den Grund aber zu Entfernung dieser Form, in welcher man sich damals den Gegensatz gegen die Idee des Guten dachte, legte Jesus dadurch, daß er durch Wort und That bezeugte, das dämonische Reich sei durch ihn besiegt, und die Ge-

walt desselben durch das Reich Gottes gänzlich gebrochen. Wir haben daher nur den Satz, zu welchem Jesus die Dämonologie seiner Zeit hinführte, festzuhalten, nämlich daß wir von aller dämonischen Macht des Bösen als Christen erlöset sind. So urtheilen auch Döderlein (inst. th. chr. I. p. 527.), Ammon (bibl. Theol. I. S. 379 f. summa p. 191.) Schleiermacher (der christl. Glaube 1 Bd. S. 228 f.), Hase (S. 146 f.), Baumgarten-Crusius (S. 34.), Nitzsch (S. 129.). Hierbei hat man auch im Volksunterrichte stehen zu bleiben, und alle abergläubische und ängstliche Vorstellungen vom Teufel zu beseitigen, ohne ihn jedoch durch gewaltsame Exegese aus der Schrift wegdeuten, oder gegen die biblischen Stellen polemisiren zu wollen. Als das personificirte Bild des Bösen, wie es sich in der Welt geltend macht, ist Satan eine Vorstellung, die benutzt werden kann, durch den Contrast das Reich Christi und die Kindschaft bei Gott in helleres Licht zu stellen.

Die Kantische Schule betrachtete den Satan als die der menschlichen Vernunft gegebene „Idee einer absoluten Mißfälligkeit vor Gott" (die äußerste Entfernung von unsrer moralischen Bestimmung), welche der Idee des Sohnes Gottes, als dem Ideal der Gott wohlgefälligen Menschheit, geradezu entgegengesetzt sei[489 b]). — Im modernen Pantheismus kann vom Satan, als einem persönlichen Wesen, nicht die Rede sein. Marheineke (Grundlehren S. 151 f.) findet in dem Denken des dem Guten entgegengesetzten Bösen den Ursprung des Gedankens an einen lediglich in seinen bösen Gedanken und Intentionen existirenden Geist, und dieses abstract böse Wesen, die Quelle alles wirklichen Bösen, werde nun als ein daseiendes, dem Menschen äußerliches, aber doch auf ihn einwirkendes und ihn verführendes dargestellt. Ohne alles wahrhaftige Sein habe der böse Geist, als der aus der menschlichen Natur hinausgehaltene Gedanke des bösen Gedankens, in der Verfüh-

489 b) S. Kants Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vern. S. 61—117. Erhards Anm. 458. angeführte Abhandl. Tieftrunks Censur des protest. Lehrbegr. 3ter Thl. S. 89 ff. Ammons wiss. prakt. Theol. S. 128 f. Gegen diese Ansicht schrieben Storr: Bemerk. über Kants philos. Religionslehre. Tüb. 1794. 8. Sickler in Augusti's theol. Blättern (1797.) S. 65 ff. Herder, von Religion, Lehrmeinungen und Gebräuchen. Lpzg. 1798. S. 200 ff.

rung Dasein, und in diesem Fortbrennen und Fortwüthen die einzige Continuität seines Daseins.

Drittes Kapitel.

Von der ursprünglichen Beschaffenheit des Menschen.

§. 112.

Lehre der symbolischen Bücher.

Die Lehre der symbolischen Bücher über das Wesen des Menschen überhaupt und seine ursprüngliche Beschaffenheit kommt auf folgende Sätze zurück:

1) Der Mensch ist ein Geschöpf Gottes, aus zwei Haupttheilen, Leib und Seele, bestehend, und mit Sinnen und Vernunft ausgerüstet[490]). — Ueber das Wesen der Seele, ob es einfach oder zusammengesetzt sei, über die Art der Verbindung zwischen Seele und Leib, und über die Frage, ob die Seelen der Menschen durch die Zeugung entstehen, oder von Gott unmittelbar in dem Augenblicke der Zeugung erschaffen werden, wird nichts bestimmt. Die Theorie aber von der Fortpflanzung der Erbsünde durch die Zeugung, macht die Annahme von der Entstehung der Seelen durch die Zeugung nothwendig.

2) Gott schuf ursprünglich nur Ein Paar Menschen, Adam und Eva, von welchen alle andere Menschen abstammen; doch auch diejenigen Menschen, welche durch die Geburt ihr Dasein erhalten, sind (mittelbare) Geschöpfe Gottes (durch die crea-

---

490) Cat. min. im ersten Artikel des christl. Glaubens: „Credo, quod Deus creaverit me, una cum omnibus creaturis; quod corpus et animam, oculos, aures et omnia membra, rationem et omnes sensus mihi dederit et adhuc sustentet.“ F. Conc. epit. I. p. 573.: „Deus non modo Adami et Hevae corpus et animam ante lapsum, verum etiam corpora et animas nostras post lapsum, creavit: etsi haec iam sunt corrupta.“ Unter den reformirten Symbolen spricht sich über das Wesen der Seele nur die confess. Helv. c. 7. aus, daß die Seele eine vom Körper verschiedene, und unsterbliche Substanz sei, und setzt hinzu: „Damnamus omnes, qui in dubium vocant immortalitatem animarum, aut animam dicunt dormire aut partem esse Dei.“

tionem continuatam)[491]). Ueber die Art der Schöpfung der ersten Menschen, und besonders des Weibes, wird nichts näher bestimmt.

3) Die Menschen, die jetzt leben, haben zwar noch alle wesentlichen Theile und Kräfte des ersten Menschenpaares (s. Erbsünde); aber in einer verderbten Beschaffenheit (s. Anmerk. 490. und F. C. sol. decl. 1. p. 640. 643 f.) Die ersten Menschen nämlich besaßen eine Vollkommenheit, die iustitiam originalem (auch das göttliche Ebenbild genannt), die wir jetzt nicht mehr besitzen. Diese war 1) in Hinsicht des Leibes aequale temperamentum qualitatum corporis, d. i. eine vollkommene Gesundheit, ganz unverderbte Kräfte, und ein völliges Gleichgewicht aller sinnlichen Triebe, welches jedoch nachher verrückt und verderbt worden ist[492]). Sie sagen aber nichts davon, daß

---

491) S. die in der vorigen Anmerk. angeführten Stellen Ap. II. S. 300. des deutschen Textes: „Gott, der Herr, hat nicht allein Adam geschaffen, sondern auch Evam;" welche Worte im lateinischen Texte fehlen. — Die Abstammung der Menschen von Einem Paare wird überall in der Lehre von der Erbsünde ausgesprochen.

492) Apol. I. p. 86. Rech. p. 53.: „Adams Reinigkeit und unverrücktes Wesen (im latein. Texte steht dafür iustitia originalis, was aber eigentlich nur auf die Beschaffenheit der Seele bezogen wird) ist nicht allein eine feine vollkommne Gesundheit und allenthalben rein Geblüt und unverderbte Kräfte des Leibes gewesen, wie sie (die alten Scholastici) davon reden, sondern das größte an solcher edlen ersten Kreatur ist gewesen, ein helles Licht im Herzen, Gott und sein Werk zu erkennen, eine rechte Gottesfurcht, ein recht herzlich Vertrauen gegen Gott und allenhalben rechtschaffen gewisser Verstand, ein fein gut fröhlich Herz gegen Gott und alle göttliche Sachen." Weit bestimmter und kürzer heißt es im latein. Text: „iustitia originalis habitura erat non solum aequale temperamentum qualitatum corporis, sed etiam haec dona, notitiam Dei certiorem, timorem Dei, fiduciam Dei, aut certe rectitudinem, et vim ista efficiendi. Idque testatur scriptura, cum inquit, hominem ad imaginem et similitudinem Dei conditum esse." — Unter der rectitudo kann in diesem Zusammenhange offenbar nicht rectitudo vitae, d. h. reine praktische Tugend, verstanden werden, wie es die Theologen sonst nahmen, und daher geradezu rectitudinem vitae (s. morum) als den 2ten Theil der iustitia orig. aufstellten, sondern es ist rectitudo naturae, Reinigkeit und unverrücktes Wesen, wie es im deutschen Text hieß, eine integritas, moralische Unschuld, die noch durch keine Sünde unterbrochen war, zu verstehen. Ebendas. S. 88. Rech. p. 55.: „Die böse Lust (die nach dem Falle anstatt der iustit. orig. vorhanden

dieser Körper seiner Natur nach der Zerstörung nicht unterworfen und ewig lebend gewesen sei, so nahe Veranlassung sie auch hatten, diese von den orthodoxen Dogmatikern der Kirche nachher allgemein behauptete Meinung zu erwähnen. Sie rechnen aber die Freiheit vom natürlichen Tode mit zu dem verlornen göttlichen Ebenbilde, weil sie (s. Erbsünde) den zeitlichen oder leiblichen Tod als eine Strafe für Adams Vergehen und die Erbsünde ansehen. In Hinsicht 2) der Seele bestand jene Vollkommenheit a) in ratione recta, d. i. ihre Vernunft war fähig, Gott und göttliche Dinge, besonders die Pflicht, richtig zu erkennen, und b) in dem libero arbitrio, d. i. der Wille besaß die Kraft, Gott aus eignem Vermögen über alles zu lieben, und aus Liebe die göttlichen Gebote (Pflichten) zu erfüllen[493]). — Die justitia originalis, oder das göttliche Ebenbild, ist also die Vollkommenheit der ersten Menschen, nach

sei) ist nicht allein eine Verderbung oder Verrückung der ersten reinen Leibes-Gesundheit Adams im Paradiese, sondern auch eine böse Lust und Neigung, da wir nach den allerbesten höchsten Kräften und Licht der Vernunft dennoch fleischlich wider Gott geneigt und gesinnt sind." Kürzer und deutlicher im lat. Text: „Concupiscentia (quae amissa iustitia successit) non tantum est corruptio qualitatum corporis, sed etiam prava conversio ad carnalia in superioribus viribus. — Die vires superiores aber sind Verstand und Wille, oder Vernunft und Freiheit.

493) Dieses belegen theils die schon angeführten Stellen, theils andere, wo nach einem schwankenden Sprachgebrauche unter der iustitia originalis oder dem Ebenbilde Gottes, mit Ausschluß des aequalis temperamenti, nur diese Vollkommenheiten der Seele begriffen werden. Apol. I. p. 54.: „Hominem ad imaginem Dei conditum esse, quid est aliud, nisi in homine hanc sapientiam et iustitiam effigiatam esse, quae Deum apprehenderet, et in qua reluceret Deus, hoc est, homini dona esse data, notitiam Dei, timorem Dei, fiduciam erga Deum, et similia?" Daselbst p. 52.: „Propriis viribus posse diligere Deum super omnia, facere praecepta Dei: quid aliud est, quam habere iustitiam originis?" — Dasselbe erhellt aus der Beschreibung des Gegensatzes, der Erbsünde; Form. C. sol. decl. I. p. 640.: Die Erbsünde ist „privatio concreatae in paradiso iustitiae originalis, seu imaginis Dei, ad quam homo initio in veritate, sanctitate, atque iustitia creatus fuerat." Und aus der negativa im 3ten Thl. der Schmalk. Art. p. 318. erhellt, daß der Mensch vor dem Falle gehabt haben müsse rationem rectam, d. i. richtige Erkenntniß Gottes und der Pflicht, und bonam voluntatem oder liberum arbitrium, d. i. das Vermögen, Gott und die Pflicht zu lieben, und aus Liebe zu gehorchen.

welcher sie Gott richtig erkennen, ihn über alles lieben, aus Liebe ihm gehorchen, und alle sinnliche Triebe (die damals noch unverdorben waren) beherrschen konnten. Die symbol. Bücher rechnen daher die Herrschaft des Menschen über die Erde nicht mit zum göttlichen Ebenbilde; sie schreiben ihm vor dem Falle auch keine übernatürlichen Kenntnisse, Kunst und Wissenschaft, oder Freiheit von jedem möglichen Irrthume zu, sondern sprechen nur von seiner moralischen Einsicht (Weisheit), oder der Kenntniß Gottes und der Pflicht; und erklären seine Tugend nicht für eine habituelle oder actuelle Heiligkeit, sondern mehr für eine reine Richtung des Willens, und eine Fähigkeit zu vollkommener Pflichterfüllung. Sie betrachten daher das Ebenbild Gottes nicht, wie die römische Kirche, als ein von Gott den ersten Menschen besonders gemachtes Geschenk, welches Gott gleich nach der ersten Sünde zurückgenommen habe, nicht als eine äußerliche Zugabe zu ihren natürlichen Kräften, sondern als eine natürliche ursprüngliche Beschaffenheit des Leibes und der Seele.

Dieses, und mehr nicht, ist es, was man als Bekenntniß der symb. Bücher zu betrachten hat, wozu also die nähern Bestimmungen der ältern Theologen über den Stand der Unschuld (s. §. 116.) nicht gehören. Dieser bestand also nach den symbol. Büchern in völliger Gesundheit des Leibes und der Ordnung aller sinnlichen Triebe, und in der Kraft der Seele, Gott und die Pflicht richtig zu kennen, herzlich zu lieben, und aus dieser Liebe tugendhaft zu sein. Hieraus ergiebt sich auch, daß die ursprüngliche Bestimmung des Menschen nach dem Geiste der symbol. Bücher keine andere sein kann, als durch vollkommene Entwickelung der natürlichen Kräfte, besonders durch Weisheit und Tugend glücklich zu werden; die Bestimmung des gefallenen Menschen aber, zu dieser ursprünglichen Bestimmung zurückzukehren, oder das göttliche Ebenbild an sich wiederherzustellen. — Was die Symbole der reformirten Kirche betrifft, so hat die Conf. Anglicana keinen Artikel über diesen Gegenstand. Die andern sagen nur einfach aus, daß der Mensch erschaffen sei ad imaginem et similitudinem Dei, daß er gut und gerecht gewesen sei und aus eigner Kraft die Gebote des Schöpfers habe erfüllen können*). Ueber die Theile des Men-

*) Conf. Helv. art. 7.: „De homine dicit Scriptura, quod ab

schen, Leib und Seele, spricht sich nur die conf. Helvet. aus (s. Anmerk. 490.), über die ursprüngliche Beschaffenheit des Leibes findet sich aber keine Bestimmung.

§. 113.

Untersuchung der kirchlichen Lehre: 1) von dem Wesen des Menschen.

Der Mensch, das vollkommenste sinnliche Wesen (animal), das uns bekannt ist, zeigt Kraftäußerungen von zweifacher Art, physische und geistige. Da diese Wirkungen in unserm Bewußtsein als verschieden von einander erscheinen, ja beide oft mit einander im Widerspruch stehen (Gal. 5, 17. Röm. 7, 14 ff.); so muß beiden eine verschiedene Ursache zu Grunde liegen, also im Menschen eine doppelte Quelle von Thätigkeiten sein, Körper und Seele; daher die gewöhnliche Erklärung, daß

---

initio conditus sit bonus, ad imaginem et similitudinem Dei, quod Deus collocaverit eum in paradisum, subieceritque ei omnia. — Dicimus autem constare hominem duabus diversis substantiis in una persona, anima immortali, utpote quae separata a corpore nec dormit nec interit, et corpore mortali, quod in ultimo iudicio a mortuis resuscitabitur, ut totus homo inde vel in vita vel in morte aeternum maneat. — art. 8.: Fuit homo ab initio conditus ad imaginem Dei, in iustitia et sanctitate veritatis, bonus et rectus. art. 9.: Ante lapsum fuit rectus et liber, qui et in bono manere et ad malum potuit declinare." — Conf. Gallic. art. 9.: „Credimus hominem creatum purum et integrum et imagini Dei conformem." — Conf. Scot. art. 2.: „Confitemur Deum creasse hominem in imaginem et simil. suam, cui sapientiam, dominium, iustitiam, liberum arbitrium et claram sui ipsius notitiam dedit, adeo ut in tota hominis natura nulla potuerit notari imperfectio." Conf. Belg. art. 14.: „Credimus Deum hominem ad suam imaginem et simil. fecisse, bonum nempe, iustum et sanctum, qui suo sese arbitrio ad divinam voluntatem per omnia componere posset." Catech. Heid. quaest. 6.: „Deus hominem bonum et ad imaginem sui condidit, hoc est vera iustitia et sanitate praeditum, ut Deum — recte cognosceret, ex animo diligeret, et cum eo beatus in aeternum viveret." Can. Dordraceni, cap. 3. art. 1.: „Homo ab initio ad imaginem Dei conditus, vera et salutari sui creatoris et rerum spiritualium notitia in mente, et iustitia in voluntate et corde, puritate in omnibus affectibus exornatus, adeoque totus sanctus fuit."

der Mensch ein sinnlich-vernünftiges Wesen (animal rationale) sei[494]). Der Körper ist der aus irdischem Stoffe (Genes. 2, 7.) gebildete, mit dem Geiste verbundene und durch ihn belebte Leib, durch welchen wir mit der Sinnenwelt in Verbindung stehen; die Seele aber das (einfache) Subject, welches die Kraft des Denkens und Wollens besitzt, und das Princip des Lebens ist. Der Beweis der wesentlichen Verschiedenheit zwischen Geist und Körper liegt der Philosophie ob. Indessen bezeugen diese Verschiedenheit ausreichend theils die Verschiedenheit der Aeußerungen dieser Grundkräfte, theils die verschiedene Entwickelung, indem sich der Körper organisch, aus einer von unserm Bewußtsein ganz unabhängig wirkenden innern Lebenskraft, nothwendig entwickelt, die Vernunft aber schlechthin nichts Organisches ist, sondern sich nur durch Unterricht und durch eigene bewußte Thätigkeit ausbildet. Auch bezeugt die Differenz der beiden Principien unser eigenes Bewußtsein, und mit Recht bemerkt Steudel (Dogm. S. 184.), daß der Unterschied als Thatsache, nicht als Erzeugniß der Speculation vorliege*). — Was aber der Körper, abgesehen von unsrer Vorstellung (als Ding an sich), sei, wissen wir nicht; eben so wenig können wir bestimmen, von welcher Beschaffenheit das Substrat unsrer intellectuellen Kräfte, oder die Seele, sei. Zwar hat man diese meistens für ein einfaches, d. i. immaterielles Wesen erklärt, und sich darauf berufen, daß die Materie nicht denken könne[495]); allein wenn man diese Demonstration auch noch so gründlich

---

494) Henke, lin. fid. p. 110.: „Animal cogitandi facultate seu mente praeditum.“ Reinhard, S. 241.: „Natura ratione et artificioso corpore, in sensus incurrente, praedita.“ Körper: „artificiosa machina, imperio mentis subiecta.“ Seele: „natura simplex, ratione ac libertate praedita cum artificioso corpore coniuncta.“

*) Aus Gründen der Physiologie und Pathologie hat die Verschiedenheit des Organismus und der Seele zu zeigen versucht: Ueber den Unterschied zwischen todten Naturkräften, Lebenskräften und Seele. Eine Vorlesung von J. L. C. Schröder van der Kolk, Prof. d. Med. zu Utrecht. Nach der 2ten holländ. Ausg. übersetzt von J. F. G. Albers. VI. 59 S. 1836. 8.

495) Mos. Mendelssohn: von der Unkörperlichkeit der menschlichen Seele. Preßb. 1784. 8. Leon. Euler, opusc. varii argum. Berol. 1746. 8. J. G. Sulzers vermischte philos. Schriften. Leipz. 1773. 8. Tetens philos. Versuche über die menschl. Natur, 1ster Thl. S. 730 ff.

führt, so geht sie doch stets von unsrer subjectiven Vorstellung von Materie aus, und kann also höchstens subjective Wahrheit gewähren. Wenn man aber auch die Seele für etwas Materielles, für einen ätherischen Lichtstoff hält, so ist in dieser Meinung um so weniger etwas Gefährliches zu suchen, da sie der Unsterblichkeit der Seele nicht widerspricht, und die Schrift das Gegentheil nirgends lehrt[496]). Auch viele Kirchenväter, ob sie gleich die Seele einen Geist nennen, dachten sich doch darunter etwas Luftartiges oder Aetherisches, eine feine Materie. Tertullian sagt ausdrücklich (de anima c. 3 ff.): „anima est corpus; — nihil enim, si non corpus,“ indem er, nach dem Gesetze der Sinnlichkeit, Substanz nicht ohne Ausdehnung denken konnte. Fast eben so erklärt sich Irenäus (adv. haer. II, 19.) und späterhin Hilarius, Cassianus, Macarius, während die Anzahl derer, welche die Körperlichkeit der Seele läugneten (Augustin, Nemesius, Claudianus Mamertus), geringer war*).

---

496) Das Weitere hierüber gehört der Philosophie an. Die Meinung von der wesentlichen Verschiedenheit des Leibes und der Seele heißt Dualismus. Der Materialismus behauptet, daß auch die Seelenwirkungen von dem sichtbaren Körper gewirkt werden.

*) Die verschiedenen Streitfragen über die Seele giebt Origenes im comment. in Cantic. Cant. lib. 2. p. 58 f. ziemlich vollständig an. Er selbst erklärt exhortat. ad martyr. §. 47.: ἡ λογικὴ ψυχή (des Menschen) ἐστι συγγενές τι θεῷ. Νοερὰ γὰρ ἑκάτερα, καὶ ἀόρατα καὶ ἀσώματα. — Lactantius dagegen, der allen Weltstoff in himmlischen und irdischen, Licht und Finsterniß, Feuer und Wasser theilte, erklärt (div. instit. I, 10.) die Seele für Feuerstoff, und darum zum Himmel strebend und unsterblich, den Körper für Wasserstoff, und darum sterblich. Eben so daselbst c. 12. — Wie wenig aber darüber in der Kirche etwas fixirt war, sehen wir aus Pamphilus (Anfang des 4ten Jahrh.) apologia pro Origene, wo er (Routh, reliquiae sacrae. Vol. IV. p. 330.) sagt: „Si manifeste ecclesia traderet vel praedicaret (von der Seele) contraria his, quae ille (Origenes) sensit, sine dubio velut contrarius et resistens statutis ecclesiae merito culparetur. Nunc vero cum diversitas sit apud omnes ecclesiasticos, et alii alia de anima sentiant, et omnes diversa, quomodo hic magis quam caeteri accusatus est?“ — Unter den alten Glaubensbekenntnissen erklärt sich das in den Constitutt. apost. lib. VI, c. 11. befindliche so: ψυχὴν ἀσώματον ἐν ἡμῖν καὶ ἀθάνατον ὁμολογοῦμεν, ἀλλ᾽ οὐ φθαρτὴν ὡς τὰ σώματα, ἀλλ᾽ ἀθάνατον, ὡς λογικὴν καὶ αὐτεξούσιον. — Ebendas. 7tes Buch c. 34. heißt es, der Leib sei von Gott aus den vier Elementen gemacht, die Seele aber ἐκ τοῦ μὴ ὄντος.

— In welcher Verbindung und Wechselwirkung Seele und Leib stehen, wissen wir nicht, und die Schrift sagt hierüber nichts[497]). Nur soviel sagt das Bewußtsein aus, daß beide in der innigsten Verbindung und steter Wechselwirkung stehen, indem beide immerfort durch einander bestimmt werden, so lange das Leben dauert. Es gehört dieses daher eben so zu den Geheimnissen, wie die Entstehung des Menschen und der menschlichen Seelen durch die Zeugung.

Auch das N. T. unterscheidet im Menschen den sinnlichen Leib (בָּשָׂר σάρξ, גְּוִיָּה σῶμα, σκῆνος, כָּפָר) von der Seele (רוּחַ, πνεῦμα, נֶפֶשׁ spiraculum, ψυχή,) als zwei verschiedene Principien der Kraft und Thätigkeit (Matth. 10, 28. Luk. 23, 46. 1 Theß. 5, 23. 2 Kor. 5, 1 ff. vgl. Eccles. 12, 7.), ohne jedoch die Natur der Seele und ihre Verbindung mit dem Körper näher zu erklären. Nur soviel liegt unstreitig in dem Worte πνεῦμα, daß die Seele ein geistiges, d. h. von dem sinnlich erscheinenden Körper verschiedenes Princip ist (s. §. 53.), das Princip der vernünftigen Intelligenz, welches Paulus 1 Kor. 2, 11. von dem ganzen Menschen, eben so wie von den Gedanken, als den Producten des Geistes, unterscheidet. —

Das A. Test. hat hierüber noch unvollkommnere Vorstellungen. Denn נֶפֶשׁ, נְשָׁמָה, רוּחַ bezeichnen daselbst nicht das denkende und wollende Princip im Menschen, sondern das Lebensprincip[498]), principium vitale (Genes. 2, 7.), dessen Sitz

---

497) Die Philosophen haben einige Hypothesen aufgestellt, deren Prüfung aber nicht hieher gehört: nämlich 1) die Hypothese eines physischen Einflusses (influxus physici) oder einer unmittelbaren Wechselwirkung des Körpers und der Seele in einander, nach welcher die Vorstellungen der Seele Bewegungen im Körper, und diese jene hervorbringen; 2) die Hypothese der gelegentlichen Ursachen (causarum occasionalium), nach welcher Seele und Körper nicht in einander wirken, sondern Gott selbst alle Bewegungen im Körper nach dem Willen der Seele, und alle Vorstellungen der Seele nach den Bewegungen im Körper hervorbringe; 3) die Hypothese der vorherbestimmten Harmonie (harmoniae praestabilitae), nach welcher Gott Alles so geordnet habe, daß alle Veränderungen und Zustände der Seele mit den Veränderungen und Zuständen des Leibes zusammenträfen, ohne daß beide in Wechselwirkung ständen.

498) S. Bauers Theol. d. A. T. S. 241 ff. Auch in den Apokryphen steht πνεῦμα und ψυχή noch in derselben Bedeutung (mit Ausnahme des Buchs der Weisheit), s. Bretschneider, Dogmat. der Apokr. des

die Alten bald im Blute (Gen. 9, 4. Lev. 17, 11. Deut. 12, 23.), bald auch im Herzen und den Eingeweiden suchten. Späterhin aber, als man die Functionen der Vernunft besser unterscheiden lernte, brauchte man hauptsächlich die Wörter πνεῦμα und νοῦς, um das Princip der Intelligenz, ψυχή aber, um die Seele und das von ihr abhangende Leben des Menschen überhaupt zu bezeichnen, Matth. 10, 28. Luk. 23, 46. 1 Kor. 15, 45.

Es ist bekannt, daß Philo, nach dem Vorgange Plato's, so wie auch die Kabbalisten, eine doppelte Seele in dem Menschen annahmen: die vernünftige, πνεῦμα (νοῦς) und die unvernünftige, ψυχή, welche letztere, als das Princip der Gefühle und Triebe, auch die Thiere besäßen. Auch Theophrastus Paracelsus, Jak. Böhme und Weigel folgten dieser Eintheilung, und man glaubte, daß auch Paulus 1 Thess. 5, 23. und Hebr. 4, 12. diesen Unterschied vor Augen gehabt habe. Aber die Erwähnung der ψυχή und des πνεῦμα ist in der letztern Stelle unläugbar, in der erstern wenigstens sehr wahrscheinlich, bloße amplificatio sermonis, denn es findet sich nicht nur im N. Test., sondern auch im Buche der Weisheit und bei Josephus kein Beweis, daß jener Unterschied allgemeiner angenommen worden sei[499]). Das N Test. berechtigt uns daher nicht, anzunehmen, daß der Mensch aus drei Theilen (corpus, anima, spiritus) bestehe; wie nicht nur mehrere gnostische Parteien annahmen[500]), welche den Geist (πνεῦμα) für einen Lichtstrahl

A. T. S. 276 ff. Sehr vollständige und tief eingehende Untersuchungen über die biblischen Benennungen des Geistigen im Menschen finden sich in Carus Psychologie der Hebräer, herausg. v. Goldhorn (Leipz. 1809.); im A. T. S. 34 – 50.; in den LXX und dem N. T. S. 262 – 292.

499) Auffallend ist es, daß das Buch der Weisheit diesen Unterschied gar nicht kennt, sondern πνεῦμα und ψυχή als gleichbedeutend (s. K. 9, 15. K. 1, 4. 2, 3. 6, 19. 20.), und ψυχή namentlich von der Seele, in wiefern sie denkt und will, und unsterblich ist, gebraucht, K. 4, 11. 7, 27. 3, 1., s. Bretschneider a. a. O. S. 277. Bei Josephus wird in einer einzigen Stelle Arch. 1, 1. πνεῦμα und ψυχή unterschieden, wenn es heißt: ἔπλασεν ὁ Θεὸς ἄνθρωπον, χοῦν ἀπὸ τῆς γῆς λαβών, καὶ πνεῦμα ἐνῆκεν αὐτῷ καὶ ψυχήν. Hier kann man unter ψυχή aber auch das Leben verstehen, weil der χοῦς an und für sich noch unbelebt ist, und Josephus damit genau das Hebr. נִשְׁמַת חַיִּים Gen. 2, 7. ausdrückt.

500) S. Beck, comment. hist. decret. rel. etc. p. 345. Keil, comment. VIII—XI. de doctoribus Vet. eccl. etc.

aus dem Pleroma, die Seele aber (ψυχήν) für ein Werk des Demiurgos erklärten, sondern auch die platonisirenden Kirchenväter, namentlich Clemens Alex., Origenes, Didymus, auch Gregor von Nyssa und Apollinaris *). Aber im Gegensatz gegen den Gnosticismus, und da auch Apollinaris den Unterschied zwischen ψυχή und πνεῦμα zu einer Ketzerei in der Lehre von der Person Christi zu mißbrauchen schien, neigten sich die Kirchenväter zur Verwerfung dieses Unterschieds, besonders die lateinischen, wie Tertullianus (de anima c. 10.), Gennadius (de dogmat. eccl. c. 19 f.), so wie die spätern Kirchenlehrer und die Dogmatiker unsrer Kirche **).

Daß die Körper der Menschen durch die Zeugung entstehen, darüber ist kein Streit; hingegen war man verschiedner Meinung über den Ursprung der Menschenseelen. 1) Einige meinten, Gott habe gleich bei der Weltschöpfung (am 1. oder 6ten Tage) alle Seelen der Menschen, welche jemals geboren werden sollen, erschaffen (προΰπαρξις, praeexistentia, daher die Vertheidigung dieser Meinung Präexistentianer). Diese Meinung hatten die Rabbinen, welche glaubten, die sämmtlichen Seelen seien von Gott gleich bei der Schöpfung erschaffen worden, und würden in einer „himmlischen Schatzkammer" (אוֹצָר), welche sie גוּף nannten, aufbewahrt, von dannen sie Gott bei der Zeugung in die Leiber der Menschen sende ***). Spuren von

*) Das πνεῦμα in dem Menschen sah man seiner Substanz nach als etwas Göttliches an, s. Clemens Alex. paedag. lib. 3, c. 1. Dieses thut auch Irenäus, adv. haer. lib. 5. c. 3., und sein Herausgeber, Massuet, hat sich vergebliche Mühe gegeben, dieses in Abrede zu stellen.

**) S. Keil in der 9ten der angeführten Commentationen p. 10. Dem N. T. suchte diesen Unterschied neuerlich wieder zu vindiciren (Olshausen) progr. de naturae humanae trichotomia N. T. scriptoribus recepta. Regiom. 1825. vergl. mit den Gegenbemerkk. von Paulus in den Heidelb. Jahrb. 1825. p. 1041 f. Olshausen behauptet, πνεῦμα sei im N. T. das denkende, wollende und empfindende Princip; ψυχή das fühlend lebende und begehrende; 1 Theff. 5, 23. Hebr. 4, 12. Vergl. auch K. Gtfr. Kelle: das menschl. Wesen, und zwar das sinnliche und sinnige als Seele, das verständige und vernünftige als Geist, das sittige und sittliche als Wille. Freib. 1821. 8.

***) S. Eisenmengers entdecktes Jud. 2ter Thl. S. 8 ff. Bauers Theol. des A. T. S. 248. Herders Geist der hebr. Poesie, 1ster Thl. S. 64 ff. — Lactant. div. instit. II, 11.: „rebus omnibus com-

der Präexistenz der Seelen hat man Jes. 42, 5. 57, 16. Hiob 12, 10. finden wollen, welche Stellen aber erweislich nur den allgemeinen Gedanken ausdrücken, daß Gott Schöpfer der Seelen, Urheber des Lebens sei. Eben so ungewiß ist es, ob Hiob 1, 21. Ps. 149, 14. 15. gesagt werde, die Seelen der Kinder seien vor der Geburt in einem unterirdischen Hades versammelt [501]); denn in beiden Stellen ist nicht sowohl von der Seele, als vielmehr vom Leibe die Rede. Andere Präexistentianer, wie Plato, Philo, nach ihnen Justinus Martyr, Theodoretus, Origenes Synesius, Prudentius, glaubten, die Seelen hielten sich im Aether auf, und kämen entweder freiwillig herab in menschliche Körper, oder sie würden mit ihnen zur Strafe für ihre Vergehungen verbunden, s. Weish. 8, 19. 20. 9, 15. — Doch diese Vorstellung [502]) wird dadurch ungewiß und verwerflich, daß wir uns eines Daseins vor unsrer Geburt durchaus nicht entsinnen können, und daß die Entwicklung des menschlichen Geistes nur allmälig und mit dem Körper zugleich geschieht. Sollten die Seelen freiwillig in menschliche Körper gehen, so müßten wir uns dieses Acts unsrer Freiheit bewußt sein; geschähe dieses aber zur Strafe, so müßten wir von einer Selbstthätigkeit und Sünde vor unsrer Geburt etwas wissen. Die Meinung von der Präexistenz der Seelen bestritten Tertullian, Gregor von Nyssa, Cyrillus von Alexandrien, Augustin, Leo der Große, Philastrius, und Kaiser Justinian ließ sie end-

positis, regnum sibi aeternum parare constituit (Deus), et innumerabiles animas procreare, quibus immortalitatem daret."

501) Zobel: Etwas über das Schattenreich der alten Hebräer und eine doppelte sich scheinbar widersprechende Deutung desselben. In s. Magaz. für bibl. Interpret. 1ster Bd. 1stes St. (Leipz. 1805.). I. Th. Serz: figmentum de animo humano, ante subter terram existente, quam corpori coniungeretur, Ebraeis falso attribui demonstr. Nor. 1792. 4. I. D. Cramer: diss. doctrinae Iudaeorum de praeexistentia animarum adumbratio et historia. Viteb. 1810. 4. — J. F. Wagner in s. progr. tentamen novae interpretationis locor. biblicor. Ps. 22, 30. et 1 Petr. 3, 18. Lüneb. 1807. 4. findet in der Psalmstelle die Präexistenz der Seelen im Soph.

502) Ueber die προΰπαρξις s. Keil, comment. X. XI. Beck, comment. hist. decret. etc. p. 347. Tiedemanns Geist der speculativen Philosophie, 2ter Bd. S. 166. Tennemanns System der platon. Philosophie, 3ter Bd. S. 96.

lich auf einer Synode (Mansi, collect. concil. IX. p. 396.) als ketzerisch verdammen. — Andre, 2) Creatianer genannt, nahmen daher lieber an, die Seelen würden bei der Empfängniß unmittelbar von Gott erschaffen und mit dem Körper vereinigt. So z. B. Aristoteles, unter den Kirchenvätern Hilarius, Pelagius, Theodoretus, Gennadius, Ambrosius, Hieronymus, im 17ten Jahrh. Georg Calixtus und Joh. Musäus. Man nahm an, diese Vereinigung geschehe am 40sten Tage nach der Empfängniß, und Pelagius benutzte diese Hypothese, um die Fortpflanzung der Erbsünde zu widerlegen. Es ist aber nicht zu läugnen, daß es Gottes unwürdig sein würde, wenn wir seine Schöpferkraft von menschlichen Leidenschaften und Trieben abhängig machen wollten; und noch schwieriger wird die Vertheidigung, wenn man an lasterhaften Beischlaf, und an so manche Menschen denkt, denen die Seelenkräfte ganz zu fehlen scheinen, oder die wenigstens blödsinnig sind*). — Es fand daher die dritte Meinung, 3) daß die Seelen beim Beischlaf erzeugt würden, mehrere Vertheidiger, besonders weil sie der Lehre von der Fortpflanzung der Erbsünde offenbar zu Grunde liegt. Nur war man darüber nicht einig, ob eine Seele die andre, oder der Körper die Seele erzeuge, und ob Mann und Weib gleichen, oder verschiedenen Antheil an dieser Production hätten. Da man sich des Ausdrucks (den man schon beim Tertullian findet) bediente, die Seele werde per traducem**) fortgepflanzt, so nannte man die Vertheidiger dieser Hypothese Traduciani. Ihr Hauptvertheidiger unter den Kirchenvätern ist Tertullian, welcher alle Menschenseelen von der Seele Adams, gleichsam als ihrer Gebärmutter, ableitet, den Saamen der Seele für einfach hält, die geistigen Verschiedenheiten aber dem Einflusse Gottes, oder des Teufels, oder den Umständen und dem Gebrauche der Freiheit zuschreibt***). Für diese Meinung sprechen die

---

*) Arnobius, adv. gent. lib. 2. p. 40 sq. läugnet, daß die Seelen wegen ihrer Unvollkommenheit von Gott geschaffen sein könnten, läßt aber unentschieden, woher sie stammen.

**) Tradux, ein Senker; also eine Absenkung, oder das Einsenken eines Keims in den Mutterschooß.

***) Tertull. de anima c. 19.: „Hominis anima velut surculus quidem ex matrice Adam in propaginem deducta et genitalibus foeminae foveis commendata cum omni sua paratura pullu-

Analogie aller andern irdischen Geschöpfe, die langsame Entwickelung des Bewußtseins und der Geisteskräfte, die Eigenheiten der Aeltern, die sich so oft in Kindern und Enkeln wiederfinden, die in manchen Geschlechtern einheimischen Kunstanlagen, die blödsinnigen und vernunftlosen Menschen (geistige Mißgeburten), und die Erfahrung, daß der Zustand der Aeltern im Augenblicke der Zeugung (Trunkenheit oder Nüchternheit, Heiterkeit oder Traurigkeit 2c.) einen sehr bedeutenden Einfluß auf die Geisteskräfte der Erzeugten hat. Tertullians*) Meinung

---

labit tam intellectu quam sensu." Die Seele sei zwar ihrer Natur nach einförmig (semine uniformis), werde aber durch die Geburt verschieden (foetu multiformis) oder mit verschiedenen Kräften ausgerüstet. Dasselbe c. 36.: „Anima in ipso et ex ipso seritur homine, et unum est a primordio semen, sicut et carnis in totum generis examen. Anima in utero seminata pariter cum carne, pariter cum ipsa sortitur et sexum, ita pariter, ut in causa sexus neutra substantia teneatur. Evam Dei adflatus animasset, si non ut carnis ita et animae ex Adam tradux fuisset in foemina." c. 37.: „Omnem autem hominis in utero serendi, struendi, fingendi paraturam aliqua utique potestas divinae voluntatis modulatur, quamcunque illam rationem agitare sortita. Haec aestimando etiam superstitio Romana Deam finxit Alemonam alendi in utero foetus, — et Partulam, quae partum gubernet, et Lucinam, quae producat in lucem, nos officia divina angelos credimus."

*) Tertullian. (de anima c. 25—27.) beruft sich darauf, daß die Kinder, wie auch Jakobs, Esaus und Johannis des Täufers Beispiele zeigten, schon vor der Geburt Leben haben; Leben aber sei nicht denkbar ohne Seele, und daß man sonst nicht so auffallende Aehnlichkeiten zwischen der Gemüthsart der Aeltern und Kinder bemerken würde. Bei dem Beweise cap. 27., daß die Seele mit dem Leibe in einem und demselben Momente erzeugt werden müsse, sagt er: „In concubitu scimus et animam et carnem simul fingi; animam concupiscentia, carnem opera; animam instinctu, carnem actu. Uno igitur impetu utriusque, toto hominis concusso, despumat in semen totius hominis, habens ex corporali substantia humorem, animali calorem. Denique in illo ipsius voluptatis ultimo aestu, quo genitale virus expellitur, nonne aliquid de anima quoque sentimus exire, atque adeo marcescimus et devigescimus cum lucis detrimento? Hoc erit semen animale protinus ex animae destillatione, sicut et virus illud corporale semen ex carnis defaecatione." Er hätte hinzusetzen können, daß nach allgemeiner Erfahrung auch der übermäßige Beischlaf die Geisteskräfte erschöpfe.

fand nicht allgemeinen Beifall, wiewohl ihm Apollinaris, Gregor von Nyssa, und mehrere Lehrer der lateinischen Kirche folgten. So günstig sie auch Augustins Theorie von der Erbsünde sein mußte, und so geneigt ihr auch Augustin war; so wagte er es doch nicht, sich gradezu dafür zu erklären. Auch die Scholastiker, weil sie mehr dem Pelagius als dem Augustinus folgten, waren fast durchgängig Creatianer, und ihre Meinung blieb in der Römischen Kirche die gewöhnliche. Luther erklärte sich nicht entscheidend, Melanthon aber und die meisten Reformirten waren Creatianer, so wie auch die Verfasser der Concordienformel*). Es war aber zu offenbar, daß der Traducianismus bei der Lehre von der Erbsünde allein folgerichtig war, daher auch unsre ältern Theologen z. B. Calov**), Quenstedt, Hollaz, dieser Ansicht folgten, und urtheilten, daß der Mensch diese Kraft Seelen zu erzeugen, per benedictionem divinam (Genes. 1, 28.) besitze. Unter den Neuern erklärten sich Döderlein (inst. th. chr. I. p. 576.), und de Wette (Dogm. der luth. Kirche, S. 107.) dafür, und sie würde wohl allgemeiner sein, wenn man nicht fürchtete, dadurch die Seele zu etwas Materiellem zu machen; eine Besorgniß, die, nach unsern jetzigen Vorstellungen von Materie, verschwinden muß. Auch scheint die Stelle Hebr. 7, 10., ob sie gleich nur einen Beweis κατ' ἄνθρωπον enthält, diese Meinung vorauszusetzen[503].

---

*) F. C. uber. exp. II. p. 639. „— natura (hominis), quam Deus etiamnum in hominibus creat et efficit." p. 646.: „Haec scripturae dicta testantur, quod Deus etiam post lapsum nihilo minus sit hominis creator, qui ipsius corpus et animam creet," wobei mit Recht auf die Auslegung des 1sten Artik. in Luthers Katechismus verwiesen wird. Wie die Concordienformel dieses mit der Fortpflanzung der Erbsünde vereinte, zeigen die Worte p. 647.: „Massa, ex qua hodie Deus hominem format et fingit, in Adamo corrupta est."

**) Er sagt Tom. 3. p. 972.: „Scriptura docet, animas propagari, non creari," erklärt aber die Art und Weise (p. 1085 ff.) für unbestimmbar.

503) Ueber diese Hypothesen s. Lactant. de opificio Dei c. 17. 19. Flügge's Gesch. des Glaub. an Unsterblichk. 1ster Thl. S. 46 ff. 3ter Thl. S. 144 ff. Versuch über den Ursprung der menschl. Seelen, allen wahren Psychologen und Theologen gewidmet. Leipz. 1789. J. Fr. Bertram: bescheidene Prüfung der Meinung von der Präexist. oder dem Vorhersein menschl. Seelen in organischen Leibern, sammt einer histor.

§. 114.

2) Erschaffung des ersten Menschenpaars.

Daß der Mensch ein Geschöpf Gottes sei, lehrt die Vernunft, nach denselben Gründen, nach welchen sie überhaupt an eine Erschaffung der Welt glaubt, s. §. 86. Dasselbe sagt das N. Test. Matth. 19, 4. 1 Kor. 11, 9. 15. — Ob ursprünglich nur Ein Paar, oder mehrere entstanden seien, darüber kann die Vernunft nichts Gewisses entscheiden, und die Erfahrung läßt es auch zweifelhaft. Zwar behaupteten die meisten Urvölker der ältesten Zeit, daß ihr Geschlecht aus der Erde ihres Landes entsprossen sei, und nannten sich aborigines (γηγενεῖς, αὐτόχθονες); aber zu dieser Behauptung wurden sie nicht durch historische Data bewogen (denn kein Mensch kann sich seiner Entstehung bewußt werden), sondern theils durch den darauf gegründeten Stolz der Unabhängigkeit von andern Völkern, theils durch die Erfahrung, daß der Mensch im Tode wieder zur Erde wird. Hätte die Erde die Kraft besessen, Menschen aus ihrem Schooße zu erzeugen, so würde sich doch noch eine sichere Erfahrung davon erhalten haben, oder wir würden noch jetzt, wenn auch nur selten, eine solche Erscheinung erleben*). Der Grund aber, daß man schon im grauesten Alterthume in jedem Lande, das man entdeckte, Menschen gefunden habe, beweiset nur die Jugend unsrer Geschichte, und die frühzeitige Ausbreitung der Menschen. Wichtiger würde es sein, wenn man wirklich, wie in neuern Zeiten behauptet worden ist, nachweisen könnte, daß es mehrere Menschengattungen gebe,

---

praexistentianor. Brem. 1741. 8. Beck, comm. hist. decr. p. 346—350. Neuerlich behauptete Rasse („von der Beseelung des Kindes;" in der Zeitschrift für Anthropologie, 1stes Hft. 1824.), das Kind werde erst nach der Geburt beseelt; dagegen Jos. Ennemoser (historisch-psychologische Untersuchung über den Ursprung und das Wesen der menschl. Seele, und über die Beseelung des Kindes insbesondre. Bonn 1824. 8.) zeigte, daß die Beseelung bei der Empfängniß geschehe.

*) S. das Museum von Jean Paul, 1ster Bd. S. 104 ff. Lactantius bemerkt divin. inst. II. 12.: wenn man sehe, wie hülflos der Mensch ein ganzes Jahr lang nach seiner Geburt sei; so könne man nicht glauben, daß der Mensch, wenn er aus der Erde entsprossen wäre, hätte leben und emporkommen können.

welche so verschieden seien an Farbe, Bildung, Gestalt, Dauerhaftigkeit, natürlichen Anlagen u. s. w., daß sie nicht von Einem Paare abstammen könnten[504]). Doch diese Hypothese ist noch immer nicht völlig unter den Anthropologen und Physikern ausgemacht. Zwar ist es wahr, daß die schwarze Farbe des Negers jetzt nicht sowohl vom Klima, als von der Färbung des Malpighischen Netzes abhängt, die bei dem Weißen nicht statt findet, daß die Neger in Europa wieder Neger zeugen, die Weißen aber in den Negerländern Weiße; daß der Amerikaner unter allen Zonen seines Landes kupferroth ist; daß der Araber und der Berber in Afrika kein Neger geworden ist, und daß auch im Baue der Knochen und Schädel bleibende Verschiedenheiten statt finden. Dagegen aber läßt sich wieder sagen: a) daß sich die Vermuthung auch nicht widerlegen läßt, daß die Ursachen, welche jetzt die constante Verschiedenheit der Farbe und Gestaltung hervorbringen, in einer Reihe von tausendjährigen Mischungen und Einwirkungen äußerlicher Umstände hätten erzeugt werden können. Denn die Erfahrung einiger Jahrhunderte, wo diese Wirkung nicht, oder sehr unvollkommen erfolgt ist, berechtigt noch nicht zu einem sichern Schlusse auf die Wirkung derselben Ursachen in Jahrtausenden. Auch zeigt b) die Erfahrung an den Thieren und Pflanzen, daß Vermi-

504) Blumenbach: de varietate generis humani nativa, ed. 3. Gott. 1795. Dessen Naturgeschichte, 11te Aufl. S. 55 ff. Blumenbach glaubt nur einen Menschenstamm annehmen zu dürfen, und alle andere Menschenracen als Spielarten oder Varietäten ansehen zu müssen. Kant: von den Menschenracen; in dess. vermischt. Schriften, herausg. von Tieftrunk, 1ster Thl. Nr. 7. 8. Herders Ideen zur Geschichte der Menschh. 2ter Thl. S. 344 f. Kants phys. Geographie, 2ter Thl. Königsb. 1802. Bedeutendere Gründe für eine wirkliche Verschiedenheit der Menschengattungen sind zusammengestellt von Mannert in den geograph. Ephemeriden von Bertuch, März 1816. S. 291 ff., in Rudolphi's Grundriß der Physiologie (Berl. 1821.) 1ster Bd. S. 37 ff. und in Meiners Untersuchungen über die Verschiedenheit der Menschennaturen. Tübing. 1811. 8. Die Abstammung von Einem Paare ist aber auch neuerlich wieder behauptet worden von H. F. Link: die Urwelt und das Alterthum, erläutert durch die Naturkunde, 1ster Thl. (Berl 1821.) S. 117 ff. Gräger, in Ballenstedts Archiv der Urwelt, 4ter Bd. 2tes Hft. S. 323 ff. Vergl. Forsters Bemerkungen auf seiner Reise um die Welt. (Berl. 1783.) S. 226—254. C. F. Heusinger: Grundriß der physischen und psychischen Anthropologie. 1829. 8.

schungen, Verpflanzungen in andre Länder und der Einfluß der Kultur constante Spielarten desselben Geschlechts hervorbringen, die sich in der Fortpflanzung reproduciren. Alle Unterschiede der Menschenstämme begründen aber c) nur verschiedene Spielarten desselben Geschlechts, nicht verschiedene Geschlechter. Denn α) pflanzen die aus der Vermischung der verschiedensten Völker entstandenen Kinder ihr Geschlecht wieder fort, was bei den Bastarden, welche von wirklich verschiedenen Thiergeschlechtern erzeugt werden (z. B. den Mauleseln), der Fall nicht ist; β) betrifft die Verschiedenheit der Menschenstämme das Zufällige, nicht das Wesentliche. Sie haben alle dieselben Seelenkräfte, und denselben innern Bau des Leibes, dieselben Gesetze der Sinnen- und Vernunfterkenntniß, dieselben Anlagen und Kräfte; nur der Grad, in welchem sie diese Anlagen besitzen, Temperament, Gesichtsbildung, Gestalt und Farbe der Augen, Haare und Nase u. s. w. sind verschieden. Nur wenn einem Völkerstamme die Sprache, oder ein Theil des höhern oder niedern Erkenntnißvermögens, oder ein Theil des Leibes fehlte, oder deren innerer Körperbau von dem gewöhnlichen abwiche, so würde man ihn für ein besondres Geschlecht und andern Ursprungs als die übrigen Menschen halten müssen. Bis jetzt aber hat man davon nichts entdeckt, und aller Unterschied beruht auf zufälligen Dingen, daher man auch bald 2, bald 4, bald 5, oder auch 7 Menschenstämme annahm. — Ueberhaupt aber war es nicht nöthig, mehrere Menschenpaare zu erschaffen, da Ein Paar hinreichte die Erde zu bevölkern *). Die Lehre aber von Einem ursprünglichen Stammpaare der Menschen ist, abgesehen von ihrer Voraussetzung in der kirchlichen Dogmatik bei der Lehre von der Erbsünde, darum wichtig, weil das Gebot der allgemeinen Menschenliebe, oder der Kosmopolitismus **), die ur-

*) Auch zeigt die Geschichte Spuren, daß die Welttheile nach und nach, besonders von Asien aus, bevölkert worden sind, und es finden sich selbst auffallende Aehnlichkeiten willkürlicher Gebräuche unter den Völkern Afrika's und denen Australiens. Wahrscheinlich ist die Bevölkerung der Erde von Asien (besonders Hochasien) ausgegangen, wo sich die ältesten Staaten und die älteste Kultur findet, und wo man auch noch jetzt unsre meisten Hausthiere im Zustande der Wildheit antrifft.

**) Lactant. divin. instit. V, 10.: „Nam si ab uno homine, quem Deus finxit, omnes orimur, certe consanguinei sumus, et

sprüngliche Gleichheit aller Menschen vor Gott, und die Einheit der Bestimmung aller Menschen an ihr eine Stütze haben[505]). Daß es aber ehemals Menschen gegeben habe, von den jetzigen ganz verschieden, aber entweder durch Revolutionen untergegangen oder sonst ausgestorben, ist eine Hypothese, die auf Mißverständnissen beruht und nicht gehörig bewiesen ist, und hier keine Wichtigkeit hat, da wir nur nach dem Ursprung der noch vorhandenen Völker fragen[506]). Das N. Test. setzt überall voraus, daß nur Ein Menschenpaar ursprünglich erschaffen worden sei, s. Matth. 19, 4. Röm. 5, 12. 15 ff. 1 Tim. 2, 13. Act. 17, 26. 1 Kor. 15, 21. f. 45 ff. Es nimmt jedoch diese Thatsache, als eine aus dem mosaischen Gesetz entlehnte, auf, ohne sie grade für eine Glaubenslehre zu erklären, und nur Paulus bedient sich ihrer zu einer Beweisführung für jüdische Leser. Zur Religion gehört auch wesentlich nicht mehr als der Glaube, daß Gott der Schöpfer der Menschen ist, wie der Thiere; dagegen der nähere Hergang der Schöpfung, wozu auch die Frage gehört, ob ursprünglich ein Paar oder mehrere, geschaffen sind, und wie sie sich verbreitet haben mögen, nicht der Religion, son-

---

ideo maximum scelus putandum est, odisse hominem vel nocentem." Mit Unrecht verwirft Hase (Lehrb. S. 95.) dieses praktische Moment der Lehre, indem „die allgemeine Menschenliebe nicht auf einem zweifelhaften Stammbaume, sondern auf Anerkennung des mit uns gleichen göttlichen Lebens, oder der Designation dazu, in unserm Geschlechte beruhe." Wenigstens zeigt die Geschichte der Abschaffung der Sclaverei in der christlichen Kirche, und des Negerhandels, daß das christliche Dogma, daß das ganze Menschengeschlecht einen Stammvater gehabt habe, nicht ohne Wirkung geblieben ist.

505) Die Hebräer glaubten nach dem A. T. auch die Abstammung aller Menschen von Einem Menschenpaare, s. Tob. 8, 6. Weish. 7, 1. 10, 1. Sir. 49, 16. Bruns, in einer Abhandl. in Paulus neuem Repertor. 2ter Thl. S. 197—209., suchte zwar zu beweisen, daß in der Genesis die Abstammung aller Menschen von Einem Paare nicht behauptet werde, sondern daß אדם Gen. 1, 26. 27. ein nomen appellativum oder collectivum sei; doch diese Meinung hat Justi in einer Abhandl. in Paulus Memorabil, 5tes St. S. 69 ff. (vgl. Storr, Dogm. S. 419 f. Bauers Theol. des A. T. S. 227.) hinlänglich widerlegt, indem wenigstens Genes. 2. unläugbar von Einem Paare die Rede ist, und Kap. 3, 20. Eva die Mutter aller Lebendigen genannt wird.

506) S. Reinhards Dogm. S. 244. Tacit. Annal. lib. 2. c. 24. Justi, Gesch. des Erdkörpers S. 313 ff.

dern der Geschichte angehört. Die Hauptsache ist, daß wir alle Menschen, sie seien weiß, schwarz, roth oder gelb, als zu Einem und demselben Geschlechte der Wesen, von gleichen Kräften und gleicher Bestimmung erkennen*). — Auf welche Weise aber die Schöpfung der ersten Menschen erfolgt sei, wissen wir nicht. Nur so viel erhellt aus den Ausdrücken πλάσσειν, κτίζειν, ποιεῖν, deren sich das N. Test. bedient (1 Tim. 2, 13. 1 Kor. 11, 9. Matth. 19, 4.), daß der erste Mensch nicht, wie jetzt, durch Zeugung von seines Gleichen, sondern durch Gottes Schöpferkraft das Dasein erhalten habe, wobei aber unbestimmt bleibt, ob eine unmittelbare oder eine mittelbar wirkende Handlung Gottes angedeutet sei, indem die Ausdrücke der Schrift beiderlei Vorstellung zulassen**).

Was aber im N. Test. nicht näher bestimmt ist, darüber findet sich im A. Test. Genes. I. II. eine genauere Nachricht[507]),

*) Auch hier verläugnet sich nicht der überall entscheidende Einfluß der Weltanschauung auf die religiösen Vorstellungen. Der Verf. der mosaischen Erzählung von der Schöpfung des Menschen konnte keinen Grund finden, mehr als ein Stammpaar für die Völker, die er kannte, anzunehmen; denn daß er aus Offenbarung schreibe, sagt er mit keinem Worte. Nach unsrer jetzigen Weltanschauung empfiehlt sich freilich jene mosaische Annahme nicht mehr. „Eine genauere Bekanntschaft (sagt v. Ammon, Fortbild. 1ster Thl. S. 193 f.) mit dem östlichen Asien, mit Polynesien, Amerika und dem Innern von Afrika, hat uns Ansichten des Menschengeschlechts, — ja der Natur selbst eröffnet, mit welchen die mosaische Kunde der Welt und der Nationen nicht mehr bestehen kann. Hätte Gott ursprünglich nur ein Menschenpaar geschaffen, so würde sich bei der Einheit des göttlichen Willens dieser Rathschluß auch auf Thiere und Pflanzen erstreckt haben. — — In einer wissenschaftlichen Theologie unsrer Tage darf man daher die Bemerkung nicht zurückweisen, daß sich die Genesis vielleicht nur mit der Urgeschichte eines Zweigs an dem wunderbaren Baume der Menschheit beschäftige."

**) Man hatte daher Unrecht, die Vorstellung Okens (Ueber die Entstehung des ersten Menschen; in d. Isis, Jahrg. 1819. 2ter Bd. S. 1118.), daß „der Mensch als Embryo mit menschlicher Zeichnung aus dem Schlamm im Meere entstanden sei," für Ketzerei zu erklären, indem dieser Embryo oder die ihn bildende Naturkraft immer wieder auf Gott, als den Quell alles Wirkens der Naturkräfte, zurückgeführt werden muß.

507) (J. L. Hug) die mosaische Geschichte des Menschen, von seinem Ursprunge bis zum Entstehen der Völker. Frankf. u. Leipz. 1793. 8. J. Bergers prakt. Einleit. ins A. T. 1ster Thl. Eichhorns Urgeschichte, herausgeg. von Gabler. — Ueber das Paradies und dessen Flüsse s. En-

welche man aber in neuern Zeiten nicht für wahre Geschichte, sondern für ein Philosophem der Urwelt über die Entstehung des Menschen halten wollte [508]). Denn a) finde man bei andern Völkern des Alterthums ähnliche Anthropogonien [509]), und müsse daraus auf menschlichen Ursprung dieser Traditionen schließen; b) sei das Paradies, in welches die Menschen versetzt würden, offenbar ein Product poetischer Mythologie; c) die Schöpfung des Weibes aber aus einer Ribbe des Mannes (wie auch Leß in s. prakt. Dogm. §. 95. zugab) eine poetische Fiction, aber eigentlich genommen, der Gottheit nicht würdig, und mit dem physischen Zustand des Körpers Adams nicht vereinbar gewesen; d) endlich aber habe Moses, wie schon §. 90. erinnert wurde, zwei Urkunden vor sich gehabt, welche mit einander im Widerspruch ständen. Denn nach Genes. 1, 11. 12. seien die Pflanzen eher als die Menschen, nach Kap. 2, 5 ff. aber sei erst der Mensch, und dann das Paradies mit seinen Bäumen erschaffen worden. Ferner werde Kap. 1, 26. 27. Mann und Weib zugleich, aber K. 2, 7 ff. das Weib erst später erschaffen [510]). Es gilt jedoch hier das, was §. 90. über die mo-

---

kelmanns allgemeine morgenländ. Sagen in der Genesis, in Henke's Mus. 2ter Bd. 4tes St. K. Michaeler: das Neueste über die geographische Lage des indischen Paradieses. 3 Thle. Wien 1796. 8. Ph. Buttmann: älteste Urkunde des Morgenlandes. Berl. 1803. 8. Sickler in Augusti's theol. Monatsschr. (1801.) 1stes und 2tes Heft. — Ueber Hieroglyphik, oder über den Mythos vom ersten Menschen, von Menke. Im Pred. Journ. für Sachsen, 1806. S. 541—557.

508) S. Eichhorns Urgeschichte von Gabler, 2ter Thl. Döderleins christl. Religionsunt. 8ter Thl. S. 19. Vergl. Ammons summa theol. chr. p. 107.

509) S. Diod. Sic. lib. I. cap. 7. Plato in Tim. ed. Bip. IX. p. 332 sqq. in sympos. X. p. 201. Lucret. de rerum nat. lib. 2. Ovid. metam. I. v. 76 sqq. Lucian. Promoth. T. 3 sq. Gablers Einleit. zum 2ten Thl. von Eichhorns Urgeschichte. Fulda in Paulus Memorab. 2tes St. S. 102 ff. Henke's Magaz. 2tes St. S. 56 ff. Bauers hebr. Mythologie I. S. 83 ff.

510) Ammons bibl. Theol. 1ster Bd. S. 279. — Storr (Dogm. S. 421.) meint, die Schöpfung des Weibes aus einer Ribbe des Mannes habe die neugeschaffenen Menschen auf eine lebhafte Weise an ihre gegenseitigen Pflichten erinnern sollen, und verweiset auf Genes. 2, 24. Matth. 19, 5. 6. Eph. 5, 28—33. 1 Tim. 2, 12. 13. 1 Kor. 11, 8. 9. Nach Gen.

saische Schöpfungsgeschichte überhaupt erinnert worden ist. Auch gehört die genauere Beschreibung des Hergangs der Menschenschöpfung nicht zur Religion, sondern zur Geschichte; denn nur der allgemeine Satz, welcher der mosaischen Erzählung zu Grunde liegt, gehört zur Religion: der Mensch ist ein Geschöpf Gottes, dessen Sichtbares irdisch, dessen Unsichtbares (der Geist) göttlich ist (vergl. 1 Kor. 15, 45 ff.). Und dieser Satz ist es auch, den das N. Test. aus der mosaischen Erzählung festhält (s. Ephes. 5, 23 ff. besonders V. 30—33. 1 Kor. 15, 45 ff.), welches sich auch der Schöpfung des Weibes aus dem Manne als eines Beweises κατ᾽ ἄνθρωπον bedient, um einige Regeln des Wohlstandes (1 Kor. 11, 8. 9. 1 Tim. 2, 11—15.) und der Billigkeit (Matth. 19, 5.) einzuschärfen.

Bei dieser Ansicht der mos. Anthropogonie verliert die Hypothese Peyrere's, daß die Erzählung Genes. 1, 27. sich auf die lange vor Adam erschaffenen Stammväter der heidnischen Nationen beziehe, und Gen. 2, 7. erst von der Schöpfung Adams, als des Stammvaters der Juden, die Rede sei, alles Gewicht, so wie die Vermuthung Irwings, daß Adam bei einer großen Ueberschwemmung allein gerettet, und der neue Stammvater der Menschen geworden sei [511]).

2, 23. 24. aber sollte man eher schließen, daß diese Erzählung entweder die Stärke des Geschlechtstriebes, mit welcher das männliche Geschlecht an das weibliche gefesselt ist, erklären, oder das orientalische Vorurtheil, als ob das Weib von schlechterer Masse sei, als der Mann, und ihm daher dienen müsse, widerlegen solle. Doch konnte man auch daraus, daß das Weib aus der Masse des Mannes gebildet wurde, die Herrschaft des letztern über das Weib folgern wollen.

511) Is. la Peyrere: praeadamitae s. exercit. super vers. 12—14. cap. V. ep. ad Roman. 1655. Der Streit ist erzählt in Grapii theol. rec. controv. P. II. cap. IV. p 100 sqq. Vergl. Calov, syst. locor. th. III. p. 1041. Henke's Magaz. 4ter Bd. 2tes St. Peyrere behauptete ἄχρι νόμου Röm. 5, 13. sei nicht vom Gesetze Moses, sondern Adams zu verstehen, woraus folge, daß vor Adam schon in allen Welttheilen Menschen gewesen seyn müßten. — Irwing: über den Ursprung der Erkenntniß der Wahrheit und der Wissenschaften. Berl. 1781. Hinlängliche Widerlegung dieser Träume s. in Velthusen: fortges. Nachforsch. über die christl. Relig. S. 46 ff.

§. 115.

3) Lehre der Schrift von den Vollkommenheiten der ersten Menschen, oder dem Ebenbilde Gottes

Die kirchliche Lehre von der ursprünglichen Beschaffenheit der erstgeschaffenen Menschen suchte man zunächst aus einigen Stellen der Genesis zu beweisen. Doch abgesehen davon, was gegen die historische und dogmatische Geltung der ersten Kapitel im Moses erinnert worden ist, so ist auch wirklich die kirchliche Lehre vom Ebenbilde Gottes aus den mosaischen Schriften gar nicht zu erweisen[512]). — Man glaubte sonst, den vollen Beweis zu haben, weil Genes. 1, 26. f. gesagt wird, Gott habe den Menschen nach seinem Ebenbilde erschaffen; und nahm dieses Wort willkürlich sogleich in dem Sinne der Dogmatik. Aber a) haben die neueren Ausleger (Gabler, Eichhorn, Ammon, Schott u. a.) es sehr wahrscheinlich gemacht, daß bei אֱלֹהִים nicht allein an Gott, sondern auch an die Engel zu denken ist; b) daß die Menschen deßwegen mit dem Ebenbilde der Elohim erschaffen genannt werden, weil sie diesen in Rücksicht ihrer äußerlichen Gestalt ähnlich gedacht wurden, und weil ihnen, als den sichtbaren Repräsentanten Gottes die Herrschaft über alles Erschaffene (imperium in res creatas) ertheilt worden sei. Dieses erhellt auch daraus: daß nach Genes. 5, 1—3. 9, 6. dieses Ebenbild Gottes durch den sogenannten Sündenfall nicht verloren gegangen ist, was doch, wenn dieses Wort bei Moses im Sinne der Dogmatik stände, angenommen werden müßte (s. Sündenfall). Der Verfasser des 8ten Psalms setzt nicht nur voraus V. 6., daß der Mensch noch immer das Ebenbild der Elohim sei, sondern er findet auch die Würde des Menschen in der Herrschaft des Menschen über die Erde. Auch

---

312) S. die gründliche commentatio, qua notio cognationis Dei hominumque in libro Geneseos expressa indagatur, auct. Henr. Aug. **Schott**. Ien. 1813. 8. (vorher als zwei akademische Gelegenheitsschriften erschienen). Außerdem **Ammons** bibl. Theol. 3ter Thl. S. 284 ff. **Junge** in s. theol. und philos. Aufsätzen 2tes St. 1ste Abh. **Töllner**, theol. Untersuch. 2ter Bd. 1stes St. **Jerusalems** Betracht. ꝛc. 2ter Thl. S. 474 ff. — Beiträge zur Beförd. des vern. Denkens ꝛc. 15tes Hft. S. 145 ff. — Vergl. die Anmerk. 507. angef. Schriften.

Jak. 3, 9. sagt, daß die Menschen das Ebenbild Gottes noch immer an sich haben[513]).

Das Wort: „Ebenbild Gottes" steht also bei Moses nicht im dogmatischen Sinne, und צֶלֶם heißt nach dem hebräischen Sprachgebrauche niemals ein geistiges Gleichbild, sondern wird immer nur vom sinnlichen Gleichbild in bestimmter Gestalt gesagt, so wie דְּמוּת das Aehnliche zwischen zwei Dingen bezeichnet, was durch ihre Vergleichung gefunden wird. Beide Ausdrücke kommen nirgends von innern Beschaffenheiten vor. Das Ebenbild Gottes ist daher bei Moses auf die menschliche Gestalt und die Herrschaft zu beziehen; denn daß sich die Israeliten nach einer unvermeidlichen und ganz unschuldigen Anthropomorphie die Gottheit und die Engel in keiner andern als in menschlicher Gestalt vorzustellen wußten, erhellet aus dem ganzen Alten Test. Von dem aequali temperamento qualitatum corporis sagt Moses gar nichts. Aus der Drohung Gen. 2, 17. 3, 3. 4. folgerte man, daß die Menschen, wenn sie nicht gesündigt hätten, dem Tode nicht unterworfen gewesen sein würden; aber diese Drohung sagt nicht, daß sie sterblich werden*), sondern nur, daß sie gewiß sterben würden. Denn aus V. 19. sieht man, daß Moses die Sterblichkeit überhaupt nicht als eine Strafe, sondern als eine nothwendige Folge der Bestandtheile des menschlichen Körpers betrachtete. Die angedrohte Strafe aber wurde nach Gen. 3, 22 f. dadurch vollzogen, daß die ersten Menschen nicht von dem Baume des Lebens essen durften, dessen Früchte das Leben, wenn auch nicht ewig (denn לְעֹלָם drückt nicht den metaphysischen Begriff der Ewigkeit aus), doch wenigstens lange Zeit erhalten haben würden.

Von einer besondern Vollkommenheit des Verstandes und

513) Wenn es aber Genes. 5, 3. heißt, Adam habe Kinder gezeugt, seinem Bilde ähnlich; so folgt daraus nicht, daß er Gottes Ebenbild nicht mehr gewesen sei: denn es müßte ja erst schon bewiesen sein, daß er das göttliche Ebenbild verloren gehabt habe. Besaß er es noch, so heißen die Worte nur: seine Kinder waren ihm ähnlich; besaßen also das Ebenbild Gottes, wie er es besaß.

*) מוֹת תָּמוּת Kap. 2, 17. übersetzt man: „necessitati moriendi obnoxius fies," aber ohne Grund; vielmehr ist es nach einem bekannten Hebraismus so viel als: certissime morieris, s. 1 Mos. 18, 10. 3, 11. Ps. 49, 8. 2 Mos. 19, 12. 3 Mos. 20, 9—16.

Willens der ersten Menschen, welche durch den Fall verloren worden sei, hat die mosaische Erzählung gar nichts; denn die sapientia in **spiritualibus** liegt doch nimmermehr in Genes. 2, 20., da auch alle wilde Völker Thieren und Pflanzen Namen zu geben wissen, und noch weniger liegt in der mosaischen Erzählung eine vollkommene Tugend, die auch bei dem Mangel so vieler Lebensverhältnisse noch nicht denkbar war. Die Leichtigkeit, mit welcher die ersten Menschen zur Uebertretung eines göttlichen Verbotes sich verleiten ließen, spricht bestimmt dagegen. Daß sie 1 Mos. 2, 26. nackend gingen und sich nicht schämten, ist nicht Beweis sittlicher Vollkommenheit, da dieses noch jetzt wilde Völker der heißen Länder thun, sondern Beweis des Mangels verfeinerter Gefühle. Vielmehr leitet der Verfasser Kap. 3. eine höhere Weisheit der ersten Menschen von dem Genusse der Früchte des verbotenen Baums ab, und führt als deren Beweis an, daß die ersten Menschen (V. 7.) nun erkannten, daß sie nackend waren (s. V. 11.), und sich nach V. 12. 13. wohl zu entschuldigen wußten[514]).

Bestimmter glaubte man dieses Alles aus den Stellen des N. Test. beweisen zu können, wo von Erneuerung des göttli-

---

514) Die vorhin gedachten Gelehrten erklären die mosaische Erzählung so: der Mensch sei durch die Früchte des Lebensbaums unsterblich und darin den Elohim gleich gewesen, habe aber auch durch den Genuß der Früchte des Baums der Erkenntniß die Weisheit der Elohim erlangt. Um nun diesen nicht ganz gleich zu sein, sei er von Gott aus dem Paradiese getrieben, und durch Beraubung des Lebensbaums dem Alter und frühen Tode unterworfen worden. Diese Ansicht der Sache war auch der gemeinen Meinung der Juden gemäß. **Josephus**, Arch. I, 1. weiß von der Unsterblichkeit der ersten Menschen nichts, schreibt aber dem Adam und allen Patriarchen (nach dem Falle) eine außerordentliche Weisheit und Kenntniß aller Künste und Wissenschaften zu. S. **Bretschneider**, theol. los. p. 14. u. 46. Dasselbe lehren die Pseudepigrapha des A. Test. (**Fabr.** Vol. I. unter **Adam**), welche von einer verlornen Weisheit und Unsterblichkeit der ersten Menschen nichts enthalten. Vergl. Sir. Kap. 44. und **Brucker**, hist. cr. phil. I. p. 52 sq. Nach Sirach Kap. 17, 1—8. ist das Ebenbild Gottes die Kraft, über alles Erschaffene zu herrschen. Nach Weish. 2, 23. war der Mensch ursprünglich nicht zum Tode geboren, sondern wurde erst durch den Sündenfall ihm unterworfen. Philo hat hierüber andre Begriffe, welche nicht die seiner übrigen jüdischen Zeitgenossen waren. S. **Stahl** in Eichhorns Bibl. 4ter Bd. S. 866 ff.

chen Ebenbildes die Rede ist, indem daraus erhelle, daß das göttliche Ebenbild vor dem Falle eben darin bestanden haben müsse, worin die Erneuerung desselben nach dem Falle gesetzt werde. Nun wird zwar der Mensch im N. Test. in sofern ein Ebenbild Gottes genannt, in wiefern er Vernunft und Tugend besitzt, und die Kraft dazu ausbildet, und Veredlung zur Gottähnlichkeit durch Ausbildung seiner geistigen Kräfte wird als seine Bestimmmung dargestellt (s. Eph. 4, 24. 5, 1. Kol. 3, 9. 2 Petr. 1, 3. 1 Petr. 1, 15. Matth. 5, 48.): aber von dem ursprünglichen Zustande des ersten Menschenpaares, oder nur von der Beschaffenheit der menschlichen Natur ist Eph. 4, 24. Kol. 3, 9. 10. nicht die Rede, sondern von der individuellen Beschaffenheit der Epheser und Kolosser, ehe sie Christen wurden. Ἀνανεοῦσθαι heißt also nicht wiederherstellen das Alte und Ursprüngliche, sondern schlechthin: ein neuer, vom vorigen verschiedener, ein καινὸς ἄνθρωπος, wie es Eph. 4. V. 24. heißt, werden; denn ἀνά in den zusammengesetzten Zeitwörtern bezeichnet, besonders bei denen, die ein Werden ausdrücken, sehr häufig das Aufstrebende, Emporkommende, wie in ἀναθάλλειν, ἀνάγειν, ἀναβαίνειν und vielen andern, so daß auch ἀνακαινόω, ἀνανεόω ist: etwas Neues aufbilden. Denn sollte ἀνανεοῦσθαι heißen: das Ursprüngliche, Alte, wiederherstellen, so würde dieser Ausdruck, da die Leser des Apostels die verlornen Vollkommenheiten der ersten Menschen nicht besitzen konnten, ohne Sinn sein. Der alte Mensch, den sie ablegen sollten, ist nicht eine ihnen durch die Geburt anklebende Beschaffenheit, sondern, wie es Paulus Eph. 4, 22. selbst erklärt ἡ προτέρα ἀναστροφή, ihr voriger unsittlicher Wandel. Ebenso Röm. 6, 6. Auch sehen wir aus Jak. 3, 9. und 1 Kor. 11, 7., daß die Verf. des N. T. bei dem Ausdruck „Ebenbild Gottes" weder an die Vollkommenheiten im Stande der Unschuld, noch überhaupt an etwas Verlornes gedacht haben; denn hier wird dem Menschen überhaupt noch das Ebenbild Gottes beigelegt, und Paulus 1 Kor. 11, 7. insbesondre denkt dabei an die Herrschaft des Menschen, daher er auch daselbst nur den Mann εἰκόνα καὶ δόξαν (d. i. εἰκόνα τῆς δόξης) θεοῦ, das Weib aber δόξαν ἀνδρός nennt, weil nach morgenländischen Sitten (denn Paulus giebt hier blos temporelle Regeln des Wohlstandes) das

Weib an dem Regimente keinen Antheil hatte[515]). In der Stelle 2 Kor. 3, 18. aber bezieht sich εἰκών nicht auf Gott, sondern auf Jesum, und es ist daher nicht von einem göttlichen Ebenbilde die Rede. — Nur eine Stelle im N. Test. kann mit einigem Schein für die kirchliche Lehre angeführt werden, Röm. 5, 12 ff. Hier sagt Paulus: durch Adam sei (V. 12.) Sünde und Tod entstanden, und zu allen Völkern gekommen, und zwar (V. 17—19.) wegen des Ungehorsams des ersten Menschen. Bei dieser Behauptung scheint der Gedanke zu Grunde zu liegen, daß die ersten Menschen vorher weder Sünde gethan haben, noch dem Tode unterworfen waren. Aber erstlich nennt doch Paulus dieses „noch nicht gesündigt haben" nirgends göttliches Ebenbild; sodann sind die Sätze, actuelle Sünde thun, und sittlich vollkommen sein, sich auf keine Weise conträr opponirt, d. i. so, daß ein drittes Glied nicht zu denken wäre, und die Verneinung des Einen die Bejahung des Andern nothwendig einschließe. Noch keine Sünde gethan haben, setzt nur voraus, daß ein Factum noch nicht eingetreten sei, nicht aber, daß ein Zustand der Vollkommenheit vorhergegangen sei, wie dieses auch Röm. 9, 11. zeigt. Auch ist hier ἡ

515) Da Paulus hier bestimmt δόξαν θεοῦ und δόξ. ἀνδρός sich entgegensetzt, so spricht er erstere dem Weibe ab. Schon hieraus erhellt, daß man hier εἰκών nicht in dogmatischem Sinne zu nehmen hat, und nicht mit den Socinianern und Arminianern dem Weibe das göttliche Ebenbild absprechen dürfe. Genes. 1, 26. und 9, 6. spricht von beiden Geschlechtern. Der Sinn der Paulinischen Stelle ist: der Mann ist das Bild der Majestät des Weltherrschers, weil ihm, vermöge der physischen Stärke, das Regieren und Schützen zukommt; das Weib aber ist das Bild der Herrlichkeit des Mannes, weil sie, von schwächerer Kraft und zum Gebähren und Pflegen der Kinder bestimmt, unter dem Schutz und der Leitung des Mannes lebt. — Daß die Enkratiten und Severianer dem Weibe das Ebenbild Gottes abgesprochen haben, sagt **Eusebius**, hist. eccl. 4, 29. Dieß geschieht auch in den Homilien des **Clemens** Romanus, wo es homil. 3. §. 22. heißt: σύζυγος συνεκτίσθη (dem Adam) θήλεια φύσις, πολὺ ἀποδέουσα αὐτοῦ· ὡς οὐσία μετουσίας [wohl ὡς οὐσίας μετουσία], ὡς ἡλίου σελήνη, ὡς φωτὸς τὸ πῦρ. Es wird dann im Folgenden Eva als der Typus der falschen und verführenden Prophetie, Adam aber als Typus der wahren göttlichen Prophetie angesehen, und hinzugesetzt §. 27.: ὁ ἄρσην ὅλως ἀλήθεια· ἡ θήλεια ὅλη πλάνη.

ἁμαρτία nicht Sünde in abstracto oder Sündhaftigkeit, sondern τὸ ἁμαρτάνειν, das Sündigen in concreto, und es wird nur gesagt: Adam habe den Anfang des Sündigens gemacht, woraus nichts folgt, als daß das Sündigen, wie das Leben selbst, einen historischen Anfang in Adam gehabt habe. Daß aber Paulus hier unter θάνατος nicht die Sterblichkeit des Körpers, als eine Qualität desselben versteht, welche die Menschen vor dem Falle besessen und nach dem Falle verloren hätten, wird weiter unten gezeigt werden. Hier sei nur bemerkt, daß der leibliche Tod schon im ganzen Alten Test. als eine natürliche, ursprüngliche Einrichtung des Schöpfers vorgestellt wird, Genes. 2, 7. 3, 19. 18, 27. Hiob 10, 9. 14, 5. 30, 23. Ps. 89, 49. 90, 3. 104, 29. Pred. 3, 20. 7, 2. 12, 7. Sir. 14, 18 f. 17, 1. 31. 40, 11. 41, 5. Nur eine unbestimmte Aeußerung im Sirach (Kap. 25, 24.) und im Buche der Weisheit (Kap. 2, 24.) scheint etwas Anderes auszusagen. In der letztern aber ist ohnstreitig nicht vom leiblichen, sondern vom zweiten Tode, wie ihn die Apokalypse nennt, die Rede, wie schon daraus erhellt, daß Kap. 1, 15. die Frommen als dem θανάτῳ nicht unterworfen, Kap. 1, 12. 16. 2, 24. die Gottlosen aber als denselben über sich herbeiführend vorgestellt werden. Der Körper heißt daher auch Weish. 9, 15. ein seiner Natur nach sterblicher. Auch Paulus betrachtet nun den Tod des Leibes als etwas Natürliches, nicht aber als etwas als Strafe Entstandenes, wenn er 1 Kor. 15, 35—38. behauptet, der Leib, als das Saamenkorn eines neuen himmlischen Leibes, müsse absterben, wenn wir zur Auferstehung gelangen wollten; wenn er V. 42—50. den jetzigen Körper einen ψυχικόν, φθαρτόν, χοϊκόν nennt, der (V. 53 f.) nicht zum Himmel eingehen könne. Dasselbe sagt 2 Kor. 5, 1—4., wo der Körper ein die Seele drückendes irdisches σκῆνος (Weish. 9, 15.) genannt wird, dessen Auflösung der Apostel Röm. 8, 21—23. als eine Wohlthat betrachtet, s. auch 2 Petr. 1, 13. Und wenn Hebr. 11, 13 f. das Leben eine Wallfahrt genannt und Kap. 4. mit dem Zuge der Israeliten durch die Wüste nach dem eigentlichen Vaterlande, Kanaan, verglichen wird, so liegt darin nothwendig, daß das irdische Leben seiner Bestimmung nach kein ewiges sein solle. Von einer Unsterblichkeit des Leibes ist also Röm. 5, 12 ff.

nicht die Rede[516]), und noch weniger rechnete Paulus sie zum göttlichen Ebenbilde.

Die ursprüngliche **Bestimmung** des Menschen kann daher auch nach dem N. T. keine andre sein, als die ihm gegebenen Kräfte und Anlagen sowohl des Leibes als des Geistes nach den Gesetzen des Wahren, Guten und Schönen zu entwickeln und zu gebrauchen, und dadurch eines höhern und seligern Daseins würdig und für dasselbe fähig zu werden. Damit stimmen auch Matth. 5, 9. 43 ff. Luk. 6, 35 f. 1 Kor. 14, 20. Eph. 4, 24. 5, 1. Kol. 3, 10. Jak. 1, 4. 1 Petr. 1, 15. 16. 1 Joh. 1, 6. 7. 2, 3—6. 3, 1. 2. überein, so wie es auch aus der Natur der Sache folgt. Die Bestimmung eines jeden Wesens wird nämlich bedingt durch die ihm ertheilten Anlagen und Kräfte: denn es ist nicht möglich, daß es etwas Anderes nach dem Willen des Schöpfers werden **soll**, als das, was es nach demselben Willen, vermöge der ihm gegebenen Natur, werden **kann**. Da nun der Mensch Körper und Geist hat, so muß sich auch seine Bestimmung auf beides erstrecken. Er muß also entwickeln und brauchen die Kraft und Anlage zum Leben, zum Wirken, zum Genießen, zum Leiden; er muß aber alles dieses unter das Gesetz der Vollkommenheit stellen, welches für ihn unbedingt das höchste ist; und indem er dieses thut, bereitet er sich zugleich würdig vor auf eine bessere Welt. Sehr wahr sagt **Knapp** (Vorles. 1. B. S. 305.): „Man kann es als einen Grundsatz annehmen, daß der rechte Genuß und die zweckmäßige Anwendung dieses Lebens die erste Vor-

516) Auch in Zoroasters Schriften wird dem ersten Menschenpaare vor ihrer Verführung keine Unsterblichkeit des Körpers zugeschrieben. Eben so wenig von **Josephus**, der antiq. I, 1. 4. in der mosaischen Stelle blos eine Verkürzung des Lebens und frühere Herbeiführung des Alters durch Arbeit und Sorgen findet. — Die sibyllinischen Orakel sagen, daß die Menschen, ehe sie sich mit Sünden befleckt hätten, eines langen Lebens sich zu erfreuen gehabt hätten, und nur gestorben wären *ὡς δεδμημένοι ὕπνῳ*; daß sie aber zur Strafe für die Lasterhaftigkeit, der sie sich ergeben hätten, einer strengern Todesart unterworfen, und nun in den **Hades** gekommen wären, in welchen Adam zuerst eingegangen sei. Der letztere Zusatz scheint vorauszusetzen, daß die Menschen ohne die Sünde nicht in den Hades nach dem Tode gekommen sein würden; s. **Fabricii** cod. pseudepigr. I. p. 231.

bereitung zum Glück des künftigen Lebens ist; und auf der andern Seite, daß die beständige, eifrige Bemühung, in jener Welt glücklich zu werden, das beste Mittel ist, es auch in dieser Welt schon zu sein, vergl. 1 Joh. 3, 2 f." Da aber die geistigen Kräfte des Menschen, wodurch er des Wahren, Guten und Schönen fähig wird, unbedingt den Vorzug verdienen, und den Charakter des Menschlichen bestimmen, auch der Mensch nur durch sie das Ebenbild Gottes ist; so hat das Geistige in uns eine absolute, das Körperliche aber nur eine relative Bestimmung; jenes daher eine Würde, dieses einen Werth; mithin sind auch die Gesetze und Forderungen der vernünftigen Natur die Regel unsers Thuns und Verhaltens, und gehen den Ansprüchen (Trieben) der sinnlichen Natur unbedingt vor.

§. 116.

Dogmatische und rationale Beurtheilung der kirchlichen Lehre von den ursprünglichen Vollkommenheiten der ersten Menschen.

Für das, was die kirchliche Lehre unter iustitia originalis und imago Dei versteht, sind beide Ausdrücke unbequem. Denn die Aehnlichkeit mit Gott kann sich nur auf den Besitz der Vernunft, nicht auf deren discursiven Gebrauch, der in Gott nicht statt findet, im Menschen aber die Hauptsache ist, gründen, und das aequale temperamentum qualitatum corporis, oder das richtige Verhältniß der Sinnlichkeit, findet in Gott gar nichts Analoges. Iustitia originalis aber bezeichnet eine Angemessenheit des Menschen zu göttlichen Forderungen, die, wenn sie als eine bloße ursprüngliche Fähigkeit zum Gehorsam gedacht wird, ein Werk Gottes ist, und den Namen „Gerechtigkeit" nicht führen kann; wenn sie aber als Erfolg der Selbstthätigkeit angesehen wird, nicht mehr etwas Ursprüngliches ist.

Was die kirchliche Theorie vom Stande der Unschuld betrifft, so hängt sie nur mit dem Lehrstück von der Erbsünde zusammen. Da diese nicht als etwas Ursprüngliches, und bei der Schöpfung Gegebenes, sondern als etwas in der Zeit durch Schuld der Menschen Entstandenes betrachtet wird; so folgt von selbst, daß es eine Zeit gegeben haben müsse, wo die Men-

schen die Erbsünde noch nicht hatten, also den Strafen derselben noch nicht unterworfen waren, und diese Zeit nannte man den **Stand der Unschuld**. In wiefern durch die Erbsünde etwas Ursprüngliches verloren gegangen sein soll, in sofern muß dieses Ursprüngliche, als Gegensatz des Gegenwärtigen, bestimmt werden. Dieses wird noch nothwendiger, sobald man mit der Kirche annimmt, daß durch Zurechnung des adamitischen Vergehens dem ersten Menschen und seinen Nachkommen die ursprüngliche Vollkommenheit zur **Strafe** entzogen worden sei. Die Nothwendigkeit dieses Lehrstücks für das System hängt also davon ab, welche Vorstellung man sich nach der Lehre von der Erbsünde von dem gegenwärtigen Mangel ursprünglicher Vollkommenheit zu machen habe. Wenn die Lehre von der Erbsünde so zu modificiren sein sollte, daß es der Annahme einer iustitia originalis nicht bedürfte; so fiele das Interesse dieses Lehrstücks für die Dogmatik weg, da die Erzählung der Genesis, von welcher die kirchlichen Theologen ausgingen, **christlichen** Religionslehren nicht zu Grunde liegen kann. — In der Verbindung mit der Lehre von der Erbsünde erscheint dieses Lehrstück auch als Theodicee, indem es die Sünde nicht als etwas ursprünglich Gegebenes, sondern aus dem menschlichen Willen in der Zeit Hervorgegangenes darstellt. Daß es aber dieses Lehrstücks zum Behufe der Theodicee nicht bedarf, ergiebt sich aus §. 97.

Was die Vernunft betrifft, so kann sie mit der kirchlichen Theorie 1) eine Unsterblichkeit des menschlichen Leibes auf keine Weise annehmen; nicht als Eigenschaft des Körpers, weil es einen Widerspruch enthält, etwas, das seiner Natur nach der Auflösung nothwendig unterworfen ist, als unsterblich, dieser Auflösung nicht unterworfen, zu denken, und Gott widersprechende Eigenschaften in einem Dinge nicht vereinigen kann; auch nicht als beneficium gratiae divinae, weil es dem Begriffe der göttlichen Weisheit entgegen ist, eine natürliche Einrichtung zu treffen, um sie aufzuheben. Da es nämlich nach der kirchlichen Lehre sein Wille war, daß die Menschen in der iustitia originali verharren sollten; so müßte es auch sein Wille gewesen sein, daß sie nie sterben sollten. Da er aber ihren Körper so erschuf, daß der Tod unvermeidlich ist; so müßte es sein

Wille gewesen sein, das von ihm gegebene Gesetz des Sterbens durch eine fortgehende Aufhebung nicht zur Wirklichkeit kommen zu lassen. Dieß widerspräche aber seiner Weisheit. Es müßte also der menschliche Körper ursprünglich so eingerichtet gewesen sein, daß die Nothwendigkeit des Todes ausgeschlossen gewesen wäre; dann aber hätte er ein wesentlich andrer Körper sein müssen, was doch nicht angenommen werden kann, und wogegen selbst Genes. 1—3. zeugt, wo der Leib des Menschen als ein von Erde erbauter, von irdischen Dingen zu nährender, zur Fortpflanzung geschickter, mithin sterblicher Leib beschrieben wird.

Für eben so unmöglich muß es 2) die Vernunft halten, daß die ersten Menschen eine habituelle Weisheit und Heiligkeit besessen hätten, oder daß diese Eigenschaften nicht blos Fähigkeiten oder Kräfte, sondern Fertigkeiten gewesen seien. Denn es ist unmöglich, daß Fertigkeit ohne Uebung gedacht werde. Da sich die Erkenntniß des Wahren, Guten und Schönen erst an der Mannigfaltigkeit des Lebens und seiner Verhältnisse (die bei dem ersten Menschenpaare noch nicht vorhanden war) entwickelt, und die Uebung desselben oder die Tugend gleichfalls nicht ohne dieselbe Mannigfaltigkeit der Verhältnisse, als der Objecte, auf welche die Erkenntniß anzuwenden ist, gedacht werden kann; so ist klar, daß die recta ratio und das liberum arbitrium in den ersten Menschen nur als eine noch ganz unentwickelte, nur erst auf die Entwickelung harrende Kraft angesehen werden können. Und wollte man auch annehmen, daß ihre Vernunft durch Offenbarung (Umgang mit Gott) zur Kenntniß Gottes gebildet, und ihr Herz zur Liebe zu ihm erweckt worden sei; so konnte diese Erkenntniß von ihnen doch nur erst an der Welt, durch die Vergleichung mit ihr, begriffen werden (weil sonst die Vorstellungen von Schöpfermacht, Weisheit, Güte, Heiligkeit nur dunkel und inhaltsarm sein konnten), und hätte nur das Gebiet der Pflichten gegen Gott, nicht aber die Erkenntniß und Uebung des Wahren und Guten in Hinsicht der irdischen Verhältnisse und Verbindungen umfassen können.

Aber 3) das muß die Vernunft von Gottes Weisheit und Güte nothwendig erwarten, daß er das Menschenpaar, welches unmittelbar aus seiner Hand kam, und das Stammpaar des ganzen Geschlechts werden sollte, in keinem Stücke mangelhaft,

sondern als das vollkommenste in seiner Art werde erschaffen haben. Denn das erste Menschenpaar war das Mittel für den Zweck, den Gott durch die Existenz von Menschen erreichen wollte. Gott wählt aber nur Mittel, die seinem Zwecke entsprechen. Der Zweck, zu dem Gott die Menschen schuf, giebt die Bestimmung des Menschen[517]). Diese wird, wie bei jedem Wesen, durch die gegebenen Kräfte und Anlagen bestimmt, und in der vollen Entwickelung derselben erfüllt. Der Leib hat also nur eine relative Bestimmung fürs irdische Leben, darum soll er dem Gesetze der Seele (oder der Vernunft im weitesten Sinne) unterworfen sein, und die Bestimmung des Menschen ist, sich zur Kenntniß und Liebe des Wahren, Guten und Schönen zu bilden, und diese Erkenntniß zur unveränderlichen Regel seiner ganzen Thätigkeit zu erheben. — Die Vernunft muß also annehmen, daß das erste Menschenpaar den vollkommensten Leib gehabt habe, also eine Vollkommenheit, nach welcher der Leib Schönheit, Gesundheit, besonders aber eine solche glückliche Temperatur aller natürlichen Triebe besaß, daß diese im Gleichgewichte stehend, von der Vernunft beherrscht werden konnten (aequale temperam. qualit. corporis); — deßgleichen die vollkommenste Seele, d. i. eine Seele, welche zur Erkenntniß des Wahren, Guten und Schönen, und zum Handeln nach dieser

517) Bestimmung überhaupt ist das angeordnete Verhältniß eines Dinges zu seinem Zweck. Die Menschen haben eine doppelte Bestimmung, eine generische, als selbstständiges Geschlecht, und eine kosmische, als Theil des Weltalls. Vermöge der Idee der Unsterblichkeit ist ihre Bestimmung eine relative für ihr irdisches Dasein, und eine absolute für alles Sein überhaupt. — Ueber die Bestimmung des Menschen verdienen genannt zu werden: J. J. Spalding: von der Bestimmung des Menschen. Neue verm. Aufl. 1794. 8. Vergl. mit J. G. Gruber: über die Bestimmung des Menschen. Zür. und Leipz. 2 Thle. 2te Aufl. 1809. 8. — J. G. Töllners theol. Untersuchungen, 1ster Thl. 2tes St. — J. G. Fichte: die Bestimmung des Menschen. Berl. 1800. 8., vergl. mit den Gegenbemerkungen von C. C. A. Schmid in seinen Aufsätzen philos. und theol. Inhalts, 1ster Bd. (Jen. 1802. 8). — Ueber den Menschen überhaupt: D. Hume: über die menschl. Natur. Aus d. Engl. nebst krit. Versuchen zu Beurtheilung dieses Werks von L. H. Jakob. 3 Bde. Halle 1790—92. 8. F. C. W. Grävell: der Mensch; eine Untersuchung für gebildete Leser. Berl. 1815. 3te Aufl. 1818. 8. Dr. Th. A. Suabedissen: die Betracht. des Menschen. 2 Thl. Kassel 1815. 8.

Erkenntniß die geschickteste war (recta ratio und liberum arbitrium, als Anlage). Sie erkennt also einen Stand der Unschuld der ersten Menschen an, wenn man darunter nicht blos etwas Negatives (die Abwesenheit der Sünde), sondern etwas Positives versteht, einen Zustand des Vermögens, der Fähigkeit.

§. 117.
Ueberblick der Geschichte des Dogma's von der ursprünglichen Vollkommenheit der ersten Menschen.

Die Kirchenväter lehrten zwar mit der Schrift, daß der Mensch nach Gottes Bilde erschaffen sei; aber sie erklärten dieses verschieden. Der Genes. 1, 26. befindliche doppelte Ausdruck *εἰκών* und *ὁμοίωσις*, imago und similitudo, gab ihnen Veranlassung, zwischen beiden zu unterscheiden, und viele, wie Justinus Mart., die Clementinen (hom. 3, 8. 11, 4. 16, 19.), Irenäus (c. haer. IV. 4.), Tertullian (de bapt. c. 5.) Lactantius, Methodius, die angeblichen Anthropomorphiten, setzten die similitudo in die Gestalt des menschlichen Leibes, welche der Gottes ähnlich sei, die imago aber in die vernünftige Seele. Clemens von Alexandrien aber, Origenes, Gregorius von Nazianz, Athanasius, Cyrillus von Jerusalem, Cyrillus von Alexandrien, Augustinus und andere suchen alle Aehnlichkeit des Menschen mit Gott nur in der vernünftigen Seele und deren Kräften, und zum Theil in der Herrschaft über die andern irdischen Geschöpfe (s. Münschers Dogmengesch. 1. B. S. 118 ff. 4. B. S. 138 ff.)

Was aber den körperlichen Tod betrifft, so wird er in den apostolischen Constitutionen, von Clemens, Origenes, Lactantius als etwas Natürliches und Ursprüngliches angesehen,, was mit dem Sündenfall gar nicht zusammenhange, und hingegen unter dem *θάνατος*, welcher Strafe der Sünde ist, der elende Zustand der Seele nach dem Tode, wo sie von Gott entfernt ist, verstanden[518]). Nur erst Irenäus und Tertullian schreiben dem

518) Const. apost. lib. IV. c. 7.: *Πειθόμεθα δὲ μὴ μισθὸν τιμωρίας εἶναι τὸν θάνατον, ἐξ ὧν αὐτὸν καὶ ἅγιοι ὑπέστησαν ἢ καὶ αὐ-*

Menschen vor dem Falle Unsterblichkeit zu, und leiten die Nothwendigkeit des leiblichen Todes vom Falle ab[519]), wozu sie in

τος ὁ τῶν ἁγίων κύριος Ἰησοῦς ὁ Χριστός. Clem. Alex. strom. III, §. 9., wo er die Stelle Röm. 5, 12. 14. von dem geistigen Tod erklärt, und zum Beweise, daß Paulus nicht von dem leiblichen Tode spreche, hinzusetzt: φυσικῇ δὲ ἀνάγκῃ θείας οἰκονομίας γενέσει θάνατος ἕπεται· καὶ συνόδῳ ψυχῆς καὶ σώματος ἡ τούτων διάλυσις ἀκολουθεῖ. Vergl. IV. B. §. 3. — Origen. comment. in Matth. Tom. XIII, §. 7., wo er zu Hebr. 2, 14. sagt: Κράτος δὲ θανάτου νομιστέον ἔχειν τὸν διάβολον, οὐ τοῦ μέσου καὶ διαφόρου, καθ' ὃν ἀποθνήσκουσιν οἱ σύνθετοι ἐκ ψυχῆς καὶ σώματος, χωριζομένης αὐτῶν τῆς ψυχῆς ἀπὸ τοῦ σώματος· ἀλλὰ τοῦ ἐναντίου καὶ ἐχθροῦ τοῦ εἰπόντος· ἐγώ εἰμι ἡ ζωή, καθ' ὃν ψυχὴ ἡ ἁμαρτάνουσα, αὕτη ἀποθανεῖται. Ders. comment. in Ioann. Tom. XVII. §. 37.: Ὥσπερ τῷ ἀνθρώπῳ ἡ ἀρχή τις τοῦ εἶναι ἐν τῷ παραδείσῳ ἦν, τὸ τέλος διὰ τὴν παράβασιν τάχα ἐν ᾅδου κάτω, ἤ τινι τοιούτῳ χωρίῳ· οὕτω κ. τ. λ. Vergl. §. 59. — Lactantius, div. instit. III, c. 12. 13. unterscheidet 2 Elemente, Feuer oder Licht, Wärme, und Wasser oder Dunkelheit, Feuchtigkeit; jenes ist das Element des Himmels und in ihm ist alles Leben beschlossen; dieses das Element der Erde, und Alles, was aus ihr besteht, ist der Auflösung, dem Tode unterworfen. Der Körper ist nun das irdische Element an dem Menschen, der Geist das himmlische; ersterer sterblich, letzterer unsterblich. Er unterscheidet auch die doppelte Bedeutung, in welcher das N. Test. und der kirchliche Sprachgebrauch das Wort Tod nahm, nämlich den ersten (leiblichen) und den zweiten (ewigen) Tod. Secundam (mortem) sic definimus: mors est aeterni doloris perpessio; vel ita: mors est animarum pro meritis ad aeterna supplicia damnatio. Ders. divin. instit. VII, 10. mortes duae propositae sunt; una pertinens ad corpus, qua cunctos secundum naturam fungi necesse est; altera pertinens ad animam, quae scelere acquiritur, virtute vitatur. — Ueber die apostolischen Väter s. m. Abhandl. in der Oppositionsschrift, 8ter Bd. S. 330 f.

519) Iren. adv. haeres. III, 1. 2. sagt: Gott habe den ersten Menschen Unsterblichkeit gegeben (als ein Geschenk), Adam aber habe sie als eine ihm inwohnende Eigenschaft angesehen, und sich aus thörichtem Stolze Gott gleichgeachtet, daher sie ihm entzogen worden sei. Am deutlichsten Tertullian, adv. Hermog. c. 50.: „Publica totius generis humani sententia mortem naturae debitum pronuntiamus. Hoc stipulata est Dei vox, hoc spopondit omne quod nascitur.“ Auch Henochs und Elias Tod sei nur aufgeschoben; „morituri reservantur, ut antichristum sanguine suo extinguant.“ Dagegen heißt es weiter cap. 52.: „Qui autem primordia hominis novimus, audenter [es ist ihm also nicht allgemeine Meinung, sondern sein eigner, ihm selbst etwas kühn dünkender Schluß] determinamus, mortem non ex natura secutam

der Genesis Veranlassung zu finden glaubten. **Irenäus** fand in der Anordnung des leiblichen Todes eine Wohlthat Gottes, weil sonst die Menschen ewig fortgesündigt haben würden (Iren. adv. haer. III, 22. 6.). Dieser Ansicht des Irenäus und Tertullian folgten besonders die lateinischen Väter, und sie wurde überhaupt allmälig die gewöhnliche, daher auch Pelagius, der den leiblichen Tod wieder für etwas Natürliches erklärte, mit dieser Behauptung wenig Beifall fand. Die Scholastiker betrachteten das ganze Ebenbild Gottes, das sie in anerschaffene Weisheit und Heiligkeit, und in Unsterblichkeit des Leibes setzten, als ein donum supernaturale Gottes, das er also auch den Menschen wieder habe entziehen können, ohne ihr Wesen zu verändern. Sie unterschieden daher hominem in statu innocentiae, mit dem Besitze des göttlichen Ebenbildes, und hominem in statu purorum naturalium, den Menschen an sich, ohne göttliches Ebenbild. Die pura naturalia sind Leib und Sinnlichkeit, und Geist und Sittlichkeit. Dieser in der Kirche durch das Ansehen der Scholastiker allgemein gewordenen Meinung, die auch noch jetzt in der römischen Kirche die herschende ist, widersprachen (mit Ausnahme von Ge. Calixt und Gerh. Titius) unsre Theologen, indem sie zwar auch das Ebenbild in concreatam sapientiam et sanctitatem, integritatem appetitus sensitivi, und integritatem corporis (wohin sie auch die Unsterblichkeit rechneten) setzten, aber diese Eigenschaften für naturales, propagabiles und accidentales erklärten, und den ganzen Zustand statum innocentiae (ἁπλότητος 2 Kor. 11, 3.) nannten[520]). Auch beschäftigte man sich mit der Frage, was ge-

---

hominem, sed ex culpa, ne ipsa quidem naturali [nämlich vom Teufel auf ihn gebracht]. Nam si homo in mortem directo institutus fuisset, tunc demum mors naturae adscriberetur. Non in mortem institutum eum probat ipsa lex, conditionali comminationi suspendens, et arbitrio hominis addicens mortis eventum. Si non deliquisset, nequaquam obiisset."

520) So **Calov**, Tom. IV. p. 389. **Quenstedt**, Vol. 2. p. 17. Desgl. Gerhard, Hollaz, Baumgarten, Buddeus. Sie unterschieden folgende Zustände des Menschen: 1) statum innocentiae; 2) statum miseriae s. peccati; 3) statum gratiae (der Wiedergebornen durch Christus); 4) statum gloriae (der Seligen); 5) statum ignominiae (der

schehen sein würde, wenn der Sündenfall nicht erfolgt wäre, sondern das göttliche Ebenbild sich fortgepflanzt hätte *).

Die Socinianer aber und später die Arminianer verließen diesen Lehrtropus, und setzten das Ebenbild Gottes (nach der Genesis) blos in die Herrschaft über die irdischen Dinge, welche unsre Theologen zwar auch mit zum Stande der Unschuld rechneten, und wovon sie zum Theil eine wunderliche Vorstellung hatten **); die neuern Theologen aber, da sie nicht unbemerkt ließen, daß das N. T. dem Menschen auch nach dem Falle das göttliche Ebenbild beilegt, nannten den symbol. Begriff der iustitia originalis imaginem divinam stricte dictam, und die Aehnlichkeit der menschlichen Seele, als eines vernünftigen Wesens, mit Gott imag. divin. late dictam, wie Reinhard, und betrachteten die Freiheit vom Tode nicht als eine Eigenschaft des menschlichen Körpers, sondern als ein beneficium gratiae divinae, nämlich, daß Gott die Menschen auf andere Weise als durch den Proceß des Todes in die Ewigkeit berufen haben würde (Michaelis, Morus, Döderlein, Reinhard, Storr). Andere aber, wie Henke, Eckermann, Wegscheider, Schleiermacher, Ammon [521]), Hase, Baumgarten-Crusius, verwarfen den

---

Verdammten). Nach des Coccejus Föderalmethode betrachtete man den Stand der Unschuld als einen Bund, und zwar als foedus operum, weil dort der Mensch wahrhaft tugendhaft habe sein können, zum Unterschiede von dem foedere gratiae nach dem Sündenfalle. Man stellte auch a) partes contrahentes, Gott und Adam, letzterer zugleich für seine Nachkommen; b) conditio foederis praescripta; c) permissio foederis; d) comminatio; s. Buddeus, theol. dogm. p. 562 sqq.

*) Z. B. man fragte, ob es dann eine Ehe, einen Hausstand, Reiche, Staaten, Herren, Knechte ꝛc. gegeben haben würde; s. Buddeus a. a. O. p. 554 sq.

**) Calov, T. IV. p. 408 sq., s. System. Entwickel. S. 508. Richtiger erklärt das dominium in res creatas Reinhard (Dogmat. S. 256.) als concessa a Deo potestas omnibus telluris opibus sapienter utendi.

521) Rectius, sagt v. Ammon in der summa p. 150. (ed. tert.), contendimus, imaginem div. in indole hominum primaevorum rationali, libera eorum cogitandi, volendi, et ad verum bonumque progrediendi facultate, immortalitatis fonte, sitam fuisse.

kirchlichen Lehrtropus gänzlich, und setzten das Ebenbild Gottes in die, allen Menschen noch jetzt zukommende vernünftige Natur, nach welcher wir der Erkenntniß des Wahren, Guten und Schönen, und der Religion und Frömmigkeit fähig sind [522]).

---

522) Man s. auch: Töllners theol. Untersuchungen, 2ter Bd. 1stes St. Junge in s. theol. und philos. Aufsätzen, 2tes St. 1ste Abhandl. Beiträge zur Beförd. des vernünft. Denk. 15tes Hft. S. 145 ff. H. A. Schott: comment. qua notio cognationis Dei hominumque in libro Genes. expressa indagatur. Ien. 1813. 8.

Leipzig. Gedruckt bei W. Haack.

Digitized by Google